PROFESORES DE SALAMANCA

BIBLIA COMENTADA

Texto de la Nácar-Colunga

I

PENTATEUCO

POR

ALBERTO COLUNGA O. P.

MAESTRO EN SAGRADA TEOLOGÍA Y CONSULTOR
DE LA PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA

MAXIMILIANO GARCIA CORDERO O. P.

PROFESOR DE EXÉGESIS Y DE TEOLOGÍA BÍBLICA EN LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA
DE SALAMANCA Y EN LA FACULTAD TEOLÓGICA DEL CONVENTO DE SAN ESTEBAN

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MCMLX

Nihil obstat: Fr. Iosephus Salguero O. P. Prolyta in S. Scriptura ;
Fr. Iosephus A. Marcén O. P. Prolyta in S. Scriptura.

Imprimi potest: Fr. S. Gómez O. P. Vic. Mag. Gen.

Imprimatur: † Fr. Franciscus O. P. Episcopus Salmantinus.

Salmanticae, 7 martii 1960.

Núm. Registro 3826

Depósito legal M 8061 - 1960

INDICE GENERAL

P R E S E N T A C I O N

La floreciente renovación de los estudios bíblicos en España está llamada a producir muy abundantes frutos de vida cristiana.

Nacen estos estudios guiados por la misma finalidad que movió a los autores sagrados, bajo la inspiración del Espíritu Santo, a escribir los libros. Finalidad directamente espiritual y religiosa, en nombre de Dios y para conducir a Dios los lectores.

Los estudios bíblicos de la última época estaban dominados por la idea apologética: defender la palabra de Dios de los ataques racionalistas. Obra meritoria de los exegetas católicos, pero que les detenía en la periferia de los libros sagrados, sin penetrar en su sustancia. Y quienes buscaban esta penetración generalmente carecían de preparación exegética y no utilizaban los progresos de la exégesis moderna.

Serenados ya en gran parte los ánimos, adiestrados los católicos en el manejo de los instrumentos de la crítica filológica e histórica y posesionados de los descubrimientos históricos y lingüísticos, que nos acercan a la época en que fueron compuestos los libros sagrados, la actual exégesis católica, plenamente científica, orienta su labor a desentrañar el contenido doctrinal teológico de los libros sagrados. Eran éstos los anhelos de los Romanos Pontífices desde León XIII, que tanto contribuyeron al progreso de los estudios bíblicos y a unificar los criterios de los exegetas católicos.

El comentario que hoy presentamos a los lectores españoles e hispanoamericanos goza de estas mismas características: base rigurosamente científica, utilizando todos los progresos de la exégesis moderna, pero sin tecnicismos, que lo alejarían de los lectores de la B. A. C., y exposición del contenido doctrinal de la revelación divina en su desarrollo histórico desde los albores de la humanidad hasta la plenitud de los tiempos con la enseñanza de Jesucristo y sus apóstoles. En este segundo aspecto, quizás más de un lector busque en el comentario mayor concreción de consideraciones y aplicaciones. Ello alargaría considerablemente el comentario, sin poder complacer a todos. Conocido el sentido literal del texto sagrado, corres-

ponde al lector concretar las aplicaciones prácticas que reclamen las circunstancias.

Uno de los frutos más exquisitos de este contacto directo con los libros sagrados es el de acercarnos a Dios y establecer con El como un diálogo permanente. Desde las primeras páginas del Génesis, el Dios omnipotente y creador se pone al habla con los hombres, como padre con sus hijos, y, al manifestarse a Abraham y demás patriarcas y luego a los profetas, les orienta y conduce paulatinamente, con divina pedagogía, al conocimiento de sus perfecciones y atributos y de los planes de su providencia salvadora. ¿Qué son, por ejemplo, los Salmos sino una conversación continuada del hombre con Dios, en la que expresa variadísimos sentimientos de amor, de agradecimiento, de admiración, de confianza, de filial temor y de arrepentimiento? Lo mismo podemos decir de los Profetas y de los demás libros del Antiguo Testamento. En los del Nuevo, este diálogo llega al cenit de su perfección. Es ya el Verbo divino hecho hombre quien convive con los hombres, se declara hermano nuestro y nos enseña a conversar con el Padre con la confianza de hijos y propone como supremo precepto el de la caridad y mutuo amor, como hijos del mismo Padre.

Este hondo sentido da unidad a toda la historia de la revelación divina, y las fases posteriores explican el contenido de las anteriores. Tanto los libros del Antiguo como los del Nuevo Testamento han sido, a través de la historia de la Iglesia, alimento y fuente de perfección de almas santas y apostólicas.

Hoy necesitamos particularmente este acercarnos a Dios y establecer con El diálogo frecuente. La mayor desgracia de nuestra época es el olvido de Dios, cuando no el ateísmo militante. En todos los órdenes de la vida, la sociedad se establece sobre bases familiares, políticas, económicas de cerrado laicismo, de límites puramente terrenos y temporales, recortando el horizonte de nuestra mirada, llamada a extenderse a lo infinito y eterno.

Y aun los cristianos, religiosamente formados sobre los esquemas de la teología, necesitamos completar esta formación con la del corazón y el sentimiento en el trato con Dios. A ello contribuirá poderosamente la lectura atenta y reposada de la Sagrada Escritura, que, además, nos abrirá las puertas para una inteligente participación de la liturgia y de los sacramentos, que de ella recibieron la expresión de sus fórmulas.

Esta lectura directa de la Sagrada Escritura, aclarada por expertos exegetas católicos, contribuirá también a establecer el equilibrio, hoy casi perdido, entre lo humano y lo divino, lo espiritual y lo terreno en el hombre. Ni abstractismo y angelismo, ni positivismo y existencialismo. Humanismo cristiano. Lo divino injerto en el hombre. El hombre elevado al orden divino mediante la gracia de Jesucristo.

Así nos hallamos en la línea de la tradición. Los libros sagrados acompañaban a los primeros cristianos, algunos de los cuales dieron su vida por defenderlos. Los grandes doctores de la Iglesia expusieron a los fieles el contenido de los libros santos, que ellos con frecuencia tenían entre las manos mientras eran comentados. Los mejores teólogos de la Edad Media empezaban su magisterio con la exposición seguida de la sagrada Biblia, que está a base, junto con la tradición, de sus tratados teológicos.

Con la lectura asidua y el estudio reposado de la Sagrada Escritura estableceremos un trato familiar y sabroso con Dios, que no es el ente abstracto de la filosofía, sino el Padre amoroso y providente que nos dió a conocer Jesucristo.

Salamanca, 26 de mayo de 1960, festividad de la Ascensión del Señor.

† FR. FRANCISCO BARBADO, O. P.,

Obispo de Salamanca.

PROLOGO

La Biblia, como su nombre indica, es el *Libro* por excelencia, o mejor, una «biblioteca o colección de libros», ya que la enumeración de las diversas composiciones literarias englobadas bajo la hermosa denominación de *Sagradas Escrituras* afecta a varias decenas de libros religiosos de la más diversa índole: históricos, legislativos, proféticos, sapienciales, líricos, épicos, parenéticos, epistolares y apocalípticos. Las fechas de composición se escalonan desde el siglo XIII antes de Cristo hasta el siglo I después de Cristo. Los autores *humanos*, pues, de estos libros son varios y de muy diversa época, si bien todos pertenecen a la raza semítica. Esto hace que en la Biblia encontremos una gran diversidad de situaciones ambientales según la época, el lugar y aun la cultura humana del autor. Y esto nos da una idea de la complejidad y de las dificultades que suscitan los diversos libros y aun fragmentos de la Biblia, ya que a las normales inherentes al estudio de textos antiguos de lenguas muertas se unen las propias de unos autores que discurren y piensan con categorías mentales muy diversas de las nuestras grecoromanas y modernas. Los libros de la Biblia son libros orientales, escritos por autores de viva imaginación, que buscan, al exponer una verdad, impresionar a los lectores con frases sugerentes para la imaginativa psicología oriental. Por eso muchas veces las más altas ideas teológicas están envueltas en una imaginería poética desbordada. De ahí que no podemos calibrar sus afirmaciones según el módulo frío y preciso que caracteriza al genio greco-romano. Nosotros, los occidentales, en las ideas buscamos ante todo claridad, orden y precisión. En cambio, el oriental reviste las ideas de un ropaje imaginativo encantador, pero que oscurece los contornos ideológicos.

Por eso no es fácil calibrar muchas veces hasta dónde llega la idea y el juego imaginativo, la alusión y la condescendencia con ideas de un ambiente no totalmente aceptadas por el autor sagrado. El hagiógrafo busca ante todo enseñar, instruir y edificar religiosamente; pero también, dentro de esta finalidad principal, atraer la atención y despertar inquietudes espirituales en los rudos lectores. Por eso muchas veces las ideas son expresadas en términos extremosos y radicales, buscando los contrastes violentos, las paradojas, en las que no falta la hipérbole y la exageración sistemática para recalcar más la idea central. Así, en aras de las ideas principales se sacrifica la matización del pensamiento, presentando como negro o blanco lo que nosotros calificaríamos como gris. Ante estas realidades literarias, el intérprete debe estudiar en cada caso el *género literario*

o módulo de expresión empleado por el autor sagrado, para medir el alcance teológico e histórico de las afirmaciones, lo que supone una ardua tarea de confrontación de datos del contexto con el ambiente intelectual, religioso y moral de la época en que fué redactado el libro bíblico.

A esta dificultad de índole histórico-literaria, inherente a todo libro antiguo, y máxime si es oriental, se une otra de índole teológica. La Biblia es el único libro de la humanidad que tiene dos autores a la vez, uno *divino* y otro *humano*. Según la doctrina de la Iglesia—eco fiel de la tradición cristiana—, en la elaboración de los Libros Sagrados, el autor *humano* no es sino *instrumento*—vivo y libre—del Espíritu Santo, en tal forma que el hagiógrafo escribe y redacta bajo la inspiración positiva y física del Espíritu Santo, cuya influencia se extiende no sólo a las afirmaciones formales, sino también a las insinuaciones [1]. La intervención del Autor divino no es una mera asistencia negativa, sino formal y positiva, *excitando* y *moviendo* a poner por escrito lo que El quería, lo que a su vez supone influencia positiva en la inteligencia para que los hagiógrafos «concibieran exactamente y escribieran fielmente, expresándolo con verdad infalible». Sólo así el Espíritu Santo puede llamarse Autor de la Sagrada Escritura [2].

Así, sus afirmaciones, valoraciones e insinuaciones tienen *autoridad divina*. Pero no debemos olvidar que la Biblia es ante todo un libro *religioso*, en cuanto que es el eco de las relaciones oficiales de Dios con la humanidad en orden a su rehabilitación y salvación. Desde el primer capítulo del Génesis hasta el último del Apocalipsis existe una unidad doctrinal, una idea fundamental: la voluntad salvífica de Dios, que se manifiesta gradualmente en la historia.

Podemos dividir este plan salvífico de Dios sobre la humanidad —tal como se desprende de la lectura de la Biblia—en tres etapas que mutuamente se completan y explicitan: a) *Prehistórica*. Es la revelación del Antiguo Testamento; etapa de preparación, en la que se desarrolla gradualmente y por comunicaciones fragmentarias esporádicas la primera promesa salvadora del Protoevangelio, la cual va adquiriendo cuerpo y se va concretando y esclareciendo en los distintos estadios de la revelación hasta llegar al Mesías personal y doliente de la segunda parte del libro de Isaías, que podemos considerar como la culminación de la revelación de la idea mesiánica en el Antiguo Testamento. b) *Histórica*. Es la revelación plena, la inauguración oficial del mesianismo con la encarnación del Verbo divino, la manifestación viviente de Dios en la tierra para sellar la reconciliación de la humanidad caída con la divinidad y señalar los únicos caminos de salvación. Los Evangelios y escritos de los apóstoles son el eco de esta presencia física del Verbo encarnado y de

1 «Ome quod hagiographus asserit, enuntiat, insinuat, retineri debet assertum, enuntiatum, insinuatum a Spiritu Sancto...» (EB 433).

2 «Nam supernaturali ipsa virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse iuberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infalibili veritate exprimerent: secus, no ipse esset auc Sacrae Scripturae» (enc. *Providentissimus Deus:* EB 110).

sus palabras de vida eterna. Es la etapa de la iniciación del mesianismo en la historia, que adquiere cuerpo en la realidad de la *Iglesia militante.* Es etapa de revelación plena, pero esencialmente lanzada hacia otra gran realidad futura y trascendente. c) *Metahistórica.* Es la plena realización de la esperanza cristiana, la manifestación de la *Iglesia triunfante,* tal como nos la describe el autor del Apocalipsis.

A través de estas tres etapas o estadios de revelación late la idea de la voluntad salvífica de Dios, que quiere *redimir* a los hombres del pecado. Por eso, la historia bíblica es ante todo una *historia de salvación,* la plasmación de un designio salvador divino, manifestado ya esquemáticamente en los albores de la historia humana después de la primera caída. La elección de Israel no tiene otra finalidad que *preparar* la manifestación de los tiempos mesiánicos, que no son sino la rehabilitación de la humanidad alejada de Dios. Su continuación histórica es la Iglesia, el «Israel de Dios», el «reino de Dios», inaugurado por Cristo, el cual, como un fermento, trabaja en la sociedad humana hasta la consumación de los tiempos. Así, la *Iglesia triunfante* no es sino la continuación de la *Iglesia militante,* la plena eclosión de las realidades mesiánicas.

Vemos, pues, cómo en toda la trama bíblica hay un esquema *unificador debido a la intervención del Autor principal, el Espíritu* Santo. Nada en las afirmaciones bíblicas tiene carácter puramente ocioso o casual, sino que todo responde en los designios divinos a un propósito de salvación de la humanidad. Así, todas las afirmaciones de la Sagrada Escritura tienen una *dimensión religiosa,* aspecto del que no puede prescindirse cuando se trate de captar el juicio formal del hagiógrafo en sus afirmaciones o enunciaciones. San Agustín dice que en la Biblia no se enseña nada que no sea de utilidad para la salvación del hombre [3]. La Biblia es esencialmente la historia de la revelación, la *historia de la salvación* de la humanidad.

Es un hecho que en la Biblia hay formulaciones de índole *científica* e *histórica* que no concuerdan con los datos científicos e históricos de las ciencias e investigaciones modernas. Para dar solución a estas aparentes contradicciones debemos situarnos en el ángulo de visión del autor sagrado, el cual a sus afirmaciones les da siempre una dimensión *religiosa,* al menos en el esquema general del libro, que es esencialmente *religioso.* Por tanto, para juzgar del sentido de sus afirmaciones *formales* no debemos perder de vista su enfoque eminentemente *religioso,* ya que el autor sagrado no pretende enseñar verdades científicas ni históricas en sí mismas, sino en función del alcance que tienen en lo religioso; es decir, que por ser la historia bíblica esencialmente una *historia de salvación,* las afirmaciones de índole histórica se graduarán, en cuanto a su veracidad, según afecten o no al esquema teológico que preside la actividad del hagiógrafo.

Respecto de las afirmaciones de índole *científica,* está claro que el hagiógrafo las formula «según las apariencias» o apreciaciones de

[3] «... Breviter dicendum est... Spiritum Dei, qui per ipsos loquebatur, *noluisse ista docere homines nulli saluti profutura*» *(De Genesi ad litteram II 9,20:* PL 34,270).

su tiempo [4]. El juicio *formal*—aspecto según el cual se considera una cuestión—del autor sagrado afecta en este caso a lo *religioso*. Así, el esquema de la creación en seis días naturales refleja una preocupación teológico-litúrgica en el hagiógrafo, que quiere dejar bien asentado que todas las cosas vienen de Dios y que la institución sabática entra dentro de los planes divinos. Quiere poner las bases del monoteísmo estricto y explicar el origen religioso de la semana hebrea con lo que implica de obligación de «santificar» el sábado, dedicado a Dios.

Cuanto a las formulaciones de índole *histórica*, el problema es más complejo, ya que la Biblia es ante todo la *historia* de la revelación divina en orden a la *salvación* de la humanidad, es decir, es la manifestación de verdades sobrenaturales en determinados momentos *históricos*. Por consiguiente, se debe admitir el carácter *histórico* de los relatos bíblicos. La *revelación, en cada momento histórico*, va ligada a un personaje *histórico*: Moisés, Cristo, los apóstoles. Pero hemos de tener en cuenta que la Biblia narra ante todo una *historia de salvación*; es decir, que la trama histórica en la mente del autor sagrado está sometida a un esquema teológico, pues se pretende destacar en ella ante todo los designios providenciales y salvadores de Dios en la historia de Israel en orden a la salvación de la humanidad. Por consiguiente, sus afirmaciones *formales* son eminentemente *religiosas*, aunque se relacionen con hechos *históricos*. Ahora bien, en la Biblia se mencionan hechos de muy diverso modo. Unos afectan *esencial y directamente* al esquema *teológico* que el hagiógrafo quiere mantener en la narración, y sobre el que recae el *juicio formal*. En cambio, se narran muchos hechos que ocupan un lugar secundario en la narración en relación con el enfoque *teológico* de la misma; son como afirmaciones de relleno literario o circunstancial histórico, de cuya historicidad el hagiógrafo no ofrece plena garantía, ya que los relata tal como se creían en el ambiente. San Jerónimo tiene afirmaciones tajantes a este respecto. Comentando a Jer 28,15-17 dice: «sed historiae veritas et ordo servatur, sicut praediximus, *non iuxta id, quod erat, sed iuxta id quod illo tempore putabatur*» [5]. Es decir, que el hagiógrafo en este caso hablaba según las *apariencias históricas*, lo que hoy llamamos *historia relativa*. En otra ocasión, para explicar cómo los evangelistas llaman a San José padre de Jesús, viene a decir que los evangelistas en este caso se *acomodan a la opinión del vulgo* de su tiempo: «intantum, ut etiam evangelistae *opinionem vulgi exprimentes*, quae *vera historiae lex est* patrem eum dixerunt Salvatoris» [6].

En el Antiguo Testamento encontramos afirmaciones inexactas históricas, que se han de explicar sin dificultad atendiendo al enfoque teológico de la narración. Así, se dice que Salmanasar conquistó Samaria, cuando en realidad sabemos que este hecho tuvo lugar en

[4] Es Santo Tomás el que da la clave al decir que el hagiógrafo en estos casos «ea secutus est quae *sensibiliter apparent*» (*S. Th.* 1 q.68 a.3 in c), recogida por León XIII en la *Providentissimus Deus* (EB 106; Dz 1947).

[5] *Com. in Ier.* 28,15-17: PL 24,856s (890); cf. id. ibid., 855 (888).

[6] *Adv. Helv.* 4: PL 23,187 (197); cf. *In Mt* 14,9: PL 26,98 (101).

tiempo de su sucesor Sargón. Para el hagiógrafo, que quiere destacar sobre todo el castigo divino sobre Samaria, permitiendo que los asirios la conquistaran y saquearan, es accidental que el conquistador fuera Salmanasar V o Sargón. Su *juicio teológico* permanecía el mismo. En lo demás se acomodaba a la estimación popular, pues no estaba enterado que en el invierno del 722-21 había habido cambio de dinastía en Nínive, y así atribuye la conquista de la ciudad al rey que había iniciado el asedio en el otoño del 722. Otro caso es el de Dan 5,2, donde se presenta a Baltasar como hijo de Nabucodonosor, cuando no era descendiente directo de éste. En el libro de Judit (1,1) se dice que Nabucodonosor es rey de Nínive. En realidad, estas afirmaciones en el contexto son totalmente secundarias y no afectan al esquema teológico del libro, que es el que nos da la clave para la interpretación del mismo. El hagiógrafo consigna estos hechos sin hacer investigaciones crítico-históricas sobre los mismos. La Biblia no es mera historia, y por eso los hagiógrafos no pretenden satisfacer la curiosidad histórica de los lectores («nulli saluti profutura»), sino enseñar los *designios salvadores* de Dios en la historia de Israel, pueblo elegido, vehículo de transmisión de las promesas de rehabilitación de la humanidad.

San Agustín, al tratar de resolver las pequeñas contradicciones de los Sinópticos, parece acudir también a esta regla de interpretación, admitiendo confusiones en la memoria de los evangelistas, los cuales escribían según la memoria les iba sugiriendo cosas. Así, al comentar Mt 9,10 dice: «Hic Mattheus no expressit in cuius domo discumbebat Iesus cum publicanis et peccatoribus; unde posset videri non hoc ex ordine subiunxisse, sed quod *alio tempore factum est*, recordatus, *interposuisse*» [7]. En todos estos casos se trata de hechos sin importancia para la trama sustancial de la narración. Ya sabemos cómo los evangelistas no concuerdan al determinar el número de veces que cantó el gallo con ocasión de la negación de San Pedro. Lo esencial en la narración era mantener que se había cumplido la predicción de Jesús de que, antes que cantara el gallo, Pedro le había de negar, lo que se salva en todas las narraciones de los evangelistas. En los demás detalles, cada uno refleja una tradición particular. Este caso típico nos sirve para entender otras pequeñas contradicciones bíblicas sin trascendencia en el conjunto de las narraciones, como en los casos de narraciones «duplicadas», que no escasean en el Antiguo Testamento. Así, respecto del diluvio no concuerdan los textos respecto de su duración ni sobre el número de los animales seleccionados. La diversidad de documentos empleados por el compilador explica estas anomalías circunstanciales.

Sin embargo, no debemos olvidar que la Biblia no es un libro, sino una colección muy variada de libros de índole muy diversa: históricos, jurídicos, poéticos, sapienciales, proféticos, epistolares, parenéticos y apocalípticos. Cada uno de estos géneros literarios tiene *su verdad histórica*. Por tanto, al tratar de calibrar las afirma-

[7] *De cons. Evangel.* II 27,60: PL 34,1107.

ciones *históricas* de los distintos libros hemos de tener en cuenta su índole literaria concreta. Desde el punto de vista *histórico*, no es lo mismo una afirmación de los libros de los Reyes (que son esencialmente *anales* histórico-religiosos) que la de un libro profético sapiencial. Y aun desde el punto de vista *histórico* no es lo mismo una afirmación *histórica* de los once primeros capítulos del Génesis (historia primitiva o prehistoria, en la que se narran ciertos hechos perdidos en un inmenso vacío temporal sin contornos ni cronología, de los que quedan sólo vagas tradiciones que han llegado al hagiógrafo envueltas en un ropaje semilegendario) y la de los libros *propiamente históricos*, como los Evangelios, en los que se narra el *hecho* central de la revelación, la manifestación terrenal del Verbo encarnado, con todas sus consecuencias, para la redención de la humanidad. La presencia de Jesucristo en la historia y sus hechos y declaraciones, fundamento de la dogmática y moral cristiana, tienen tal importancia, que negar su historicidad sería negar el núcleo esencial de la Biblia.

Supuesta esta historicidad fundamental e intangible de los relatos bíblicos, incumbe al expositor objetivo estudiar los módulos de expresión—*géneros literarios*—para poder captar el grado de veracidad de las expresiones bíblicas. Es un hecho que el Espíritu Santo —autor principal—se acomodó a la psicología del instrumento en la transmisión del mensaje sobrenatural. Esta «condescendencia» o *synkatábasis* es de sumo interés para apreciar las afirmaciones de los protagonistas de las narraciones bíblicas. Muchas veces los hagiógrafos, los profetas, apóstoles y Cristo hacen afirmaciones acomodándose a creencias ambientales. La Pontificia Comisión Bíblica admite la posibilidad de «citas implícitas» [8] en determinados relatos, si bien con muchas cortapisas. En efecto, en el Antiguo Testamento encontramos alusiones literarias a leyendas mitológicas (la existencia del monstruo Rahab-Leviatán en Job e Isaías) [9] y a creencias populares más o menos legendarias, como la afirmación de que el demonio Asmodeo fué encadenado en la parte superior del desierto de Egipto, conforme a la opinión folklórica de que los espíritus malignos habitaban en las regiones desérticas [10]. Nuestro Señor mismo alude y *se acomoda* a esta creencia popular al exponer su doctrina: «Cuando un espíritu impuro sale de un hombre, recorre los lugares áridos buscando reposo, y, no hallándolo, dice: Volveré a la casa de donde salí» [11]. En realidad, en la argumentación no se trata de dilucidar si los espíritus impuros moran en el desierto o no, sino de la necesidad de estar preparados contra las maniobras del espíritu del mal, que puede volver con «otros siete espíritus peores». En otra ocasión contesta al arquisinagogo que se indignó por haber curado en sábado a una paralítica: «¿Cualquiera de vosotros no suelta del pesebre su buey... y lo lleva a beber en sábado? Pues esta hija de Abraham, a *quien Satanás tenía ligada dieciocho años* ha,

[8] EB 153.
[9] Job 3,8; 40,20; Is 27,1; Sals 73,14; 103,26; 86; Is 51,9.
[10] Tob 3,8; 8,3; Lc 8,31; 11,24; Ap 18,2.
[11] Lc 11,15-16.

¿no debía ser soltada de su atadura en día de sábado?» [12]. Vemos que aquí el Maestro se acomoda a la creencia popular de que las enfermedades corporales son un castigo por determinados pecados. En su argumentación no se trata de dilucidar esta cuestión teológica, sino de justificar el poder hacer bien en sábado. En otra ocasión, cuando los discípulos le plantearon la cuestión, a propósito del ciego de nacimiento, de si había pecado éste o sus padres, Jesús contestó tajantemente que ni el ciego ni sus padres pecaron, sino que aquél es ciego «para que se manifiesten las obras de Dios» [13]. En este caso, la afirmación *formal* de Cristo recae sobre el problema de la relación entre la ceguera y el pecado, mientras que, en el caso anterior, la afirmación relativa a este problema (relación entre la enfermedad y el pecado) es puramente *material*, es decir, no se propone dilucidar el problema teológicamente, sino que su afirmación formal en ese caso va sobre el derecho a hacer el bien en sábado, mientras que la otra afirmación es circunstancial o de relleno coloquial.

Así, pues, en las afirmaciones e insinuaciones de Cristo, de los apóstoles, de los profetas o hagiógrafos hemos de buscar el enfoque concreto en cada caso para valorar su *juicio formal*, en el que no puede haber error de apreciación. En sus manifestaciones hay afirmaciones *materiales* y *formales*. Sólo estas últimas son infalibles, porque la verdad está en el juicio, no en la simple aprehensión. Por consiguiente, la labor del exegeta será descubrir, a través de los diversos modos de expresión o géneros literarios, el grado de afirmación *material o formal* del hagiógrafo. Muchas veces es fácil descubrir el *juicio formal* del mismo, pero otras veces no lo es tanto, y de ahí la diversidad de interpretaciones, pues mientras que para unos ciertas afirmaciones son meras *concesiones* a las creencias ambientales, para otros son afirmaciones formales. Para dilucidar el problema hay que estudiar minuciosamente el contexto bíblico y el *género literario* empleado en cada caso por el autor sagrado. La Iglesia ha intervenido con documentos oficiales en la determinación del sentido de determinados textos, pero, en general, el exegeta católico tiene una amplia libertad dentro de las normas generales de interpretación propuestas por el magisterio eclesiástico.

Lo que interesa ante todo en la Biblia es su contenido doctrinal, que pertenece *per se*—en expresión del Aquinatense—a la divina revelación y a la fe cristiana [14]. Pero al lado de las enseñanzas doctrinales hay otras de índole histórica, que pertenecen *per accidens* a la fe en cuanto que están contenidas en la Sagrada Escritura y garantizadas por la divina inspiración, «sicut quod Abraham habuit duos filios, quod ad tactum ossium Elisei suscitatus est mortuus, et alia huiusmodi quae narrantur in Sacra Scriptura in ordine ad manifestationem divinae maiestatis vel Incarnationis Christi» [15]. Y, respecto de este inmenso contenido bíblico, el problema es más bien exegético que teológico. No es problema teológico, porque sabemos, por la enseñanza de la Iglesia, que la inspiración abarca a todas y a

[12] Lc 13,15.
[13] Jn 9,3.
[14] 1-2 q.1 a.6 ad 1.
[15] Ibid.

cada una de las partes de la Sagrada Escritura y la autoridad del Autor divino garantiza su veracidad. Mas es problema exegético determinar cuál es en cada caso la enseñanza teológico-histórica. Para conseguirlo, los Romanos Pontífices, como también la práctica tradicional, nos invitan a echar mano de todos los resortes de la filología, de los géneros literarios bíblicos y orientales, en que la exégesis moderna tanto ha progresado. Nada es de extrañar que en casos particulares de este inmenso campo no haya uniformidad de pareceres entre los intérpretes católicos, y que la utilización de instrumentos exegéticos, cada vez más perfeccionados, les guía hacia nuevas interpretaciones en materias que sólo *per accidens* pudieran pertenecer a la fe.

La Biblia es la historia de la revelación, y por eso es el libro cumbre de la literatura universal. Ningún otro libro ha tenido tantos comentarios como el Libro Sagrado por excelencia. En la actualidad, el interés por los estudios bíblicos crece de día en día entre los católicos de todo el orbe. Los comentarios se suceden sin interrupción en las diversas lenguas. Existen excelentes comentarios modernos en alemán, inglés, francés e italiano. Sin embargo, no existe ningún comentario exegético-doctrinal moderno y científico español. En los siglos XVI y XVII, los comentarios bíblicos españoles abundaban, y, dentro de la orientación exegética de la época, eran muy apreciados. Pero la época de decadencia política y cultural de los dos últimos siglos se refleja también en esta penuria de comentarios bíblicos adaptados a las necesidades de los nuevos tiempos. Gracias a Dios, los tiempos han cambiado, y existe un interés mayor por la cultura bíblica en nuestra Patria y en el mundo hispanoamericano. Los trabajos monográficos se multiplican y las Biblias en lengua vernácula se difunden arrolladoramente por los países de habla española.

Pensando en este público hemos concebido nosotros este comentario general a todos los libros de la Sagrada Escritura. Desde hace tiempo un grupo de profesores de la Universidad Pontificia, de la Facultad Teológica Dominicana de San Esteban y del Seminario diocesano de Salamanca estamos trabajando en la elaboración de un comentario de alta divulgación que sea a la vez científico y atractivo para el público culto. Supuesta esta finalidad, hemos preferido el sistema *narrativo* de exposición del texto sagrado, comentándolo por perícopas lógicas, de forma que pueda ser leído y comprendido sin distraer al lector de las ideas principales de cada sección. No se nos ocultan las ventajas que tiene el método tradicional del comentario en forma de amplias notas—sistema insustituíble en los comentarios de investigación—, pero tiene el inconveniente de que desconecta la lectura del conjunto de la perícopa y corre el peligro de que el árbol no deje ver el bosque.

Otra finalidad perseguida en nuestro comentario es la de destacar el contenido *teológico* del texto sagrado, sin ahogarlo con ex-

ceso de erudición filológica, arqueológica e histórica. En esto queremos secundar la orientación de la encíclica *Divino afflante Spiritu*, es decir, destacar el contenido teológico de las divinas Escrituras: «Traten (los intérpretes) también con singular empeño de no exponer únicamente—cosa que con dolor vemos se hace en algunos comentarios—las cosas que atañen a la historia, arqueología, filología y otras disciplinas por el estilo; sino que, sin dejar de aportar oportunamente aquéllas, en cuanto puedan contribuir a la exégesis, muestren principalmente cuál es la *doctrina teológica* de cada uno de los libros o textos respecto de la fe y costumbres, de suerte que esta exposición de los mismos no solamente ayude a los doctores teólogos para proponer y confirmar los dogmas de la fe, sino que sea también útil a los sacerdotes para explicar ante el pueblo la doctrina cristiana, y, finalmente, sirva a los fieles para llevar una vida santa y digna de un hombre cristiano» [16]. Conforme a esta recomendación, quisiéramos que nuestro comentario fuera de especial utilidad a los «doctores teólogos», a los «sacerdotes» y a los «fieles». La exégesis católica se halla en la actualidad en un período de plena maduración, y por eso están tomando cuerpo los intentos de estructurar una *Teología bíblica*. Es nuestro propósito rematar este comentario a toda la Biblia con un volumen dedicado exclusivamente a *Teología bíblica*, que sea como la síntesis doctrinal de nuestra labor analítico-exegética de ahora. No obstante, en cada sección lógica hemos procurado resaltar los valores teológicos del texto sagrado.

El comentario total constará de siete volúmenes (cuatro del Antiguo y tres del Nuevo Testamento), y aneja a esta obra esperamos también presentar una *Introducción general a la Sagrada Escritura* y una *Teología bíblica*. De este modo creemos que el ciclo quedará completo, y esperamos contribuir a la difusión e inteligencia de las Sagradas Escrituras, que, en expresión del Apóstol, «son útiles para enseñar, para reprender, para corregir, para instruir en santidad, de forma que el varón de Dios sea perfecto, bien preparado para toda obra buena» [17].

Nuestro criterio de exposición se basa en las sabias orientaciones de las dos grandes encíclicas bíblicas, *Providentissimus Deus*, de León XIII, y *Divino afflante Spiritu*, de Pío XII, que juntas constituyen como la *charta magna* de los estudios bíblicos católicos en los tiempos modernos. La segunda es una concreción y especificación de los principios de la primera—como en lo social la *Quadragesimo anno* lo es de la *Rerum novarum*—, pues recoge los frutos de las orientaciones de la primera, pues la exégesis católica ha llegado a un estado de madurez reconocida, y por eso los documentos pontificios dejan una sana libertad en la exposición e investigación de la verdad bíblica, porque estamos ya muy lejos de los radicalismos de los tiempos del modernismo. En este sentido, las

16 EB 561.
17 2 Tim 3,16.

palabras de la *Divino afflante Spiritu* son explícitas y alentadoras: «Y por lo que hace a los conatos de estos valientes operarios de la viña del Señor, recuerden todos los demás hijos de la Iglesia que no sólo han de ser juzgados con equidad y justicia, sino también con suma caridad; los cuales, a la verdad, deben estar alejados de aquel espíritu poco prudente con el que se juzga que todo lo nuevo, por el hecho de serlo, debe ser impugnado o tenerse por sospechoso. Porque tengan en primer término ante los ojos que en las normas y leyes dadas por la Iglesia se trata de la doctrina de fe y costumbres, y que entre las muchas cosas que en los Sagrados Libros, legales, históricos, sapienciales y proféticos se proponen, *son solamente pocas aquellas cuyo sentido haya sido declarado por la autoridad de la Iglesia, ni son muchas aquellas de las que haya unánime consentimiento de los Padres*. Quedan, pues, muchas, y ellas muy graves, en cuyo examen y exposición se puede y debe libremente ejercitar la agudeza y el ingenio de los intérpretes católicos... Esta verdadera libertad de los hijos de Dios, que retenga fielmente la doctrina de la Iglesia y como don de Dios reciba con gratitud y emplee todo cuanto aportare la ciencia profana, levantada y sustentada así, por el empeño de todos, es condición y fuente de todo fruto sincero y de todo sólido adelanto en la ciencia católica...» [18] Estas palabras del Santo Padre reflejan el estado de investigación serena en que se desenvuelven los estudios bíblicos. Las aguas se han remansado, y las dos corrientes que antes parecían antagónicas—conservadora y progresista—se están dando la mano, llegando a un justo medio. La misión orientadora de la Pontificia Comisión Bíblica ha recogido con ello sus frutos, respondiendo a las esperanzas puestas en ella al ser concebida por León XIII y organizada por San Pío X.

Hemos adoptado para nuestro comentario el texto castellano de la Biblia Nácar-Colunga, que tanta aceptación ha recibido en el público hispanoamericano, y que lleva camino de convertirse en una verdadera «Vulgata española» moderna. Sin embargo, cada colaborador ha quedado en libertad para retocar y corregir esta versión conforme a las exigencias científicas del comentario. Como es sabido, en muchos lugares el texto original hebreo o griego es defectuoso, y es necesario acudir a reconstrucciones hipotéticas, que naturalmente se prestan al subjetivismo de cada autor. En los lugares más difíciles damos en nota las diversas traducciones de las principales versiones que gozan de particular aceptación científica.

Respecto de las transcripciones y grafías de los nombres hebreos, no hemos podido seguir un criterio uniforme, aunque hemos procurado mantener los nombres que han sido castellanizados por el uso tradicional. Una transcripción demasiado exigente desde el punto de vista científico creemos que no encajaría bien en nuestro comentario de alta divulgación. El empleo excesivo de puntos dia-

18 EB 570.

críticos y circunflejos fatiga la vista del lector y no le facilita la lectura del comentario. Por eso sólo raras veces transcribimos con exactitud científica, propia de los comentarios especializados.

Quiera Dios bendecir nuestra obra para que realmente sea, como deseaba Pío XII, «de utilidad a todos, para adelanto cada día mayor de la doctrina sagrada y para defensa y honor de la Iglesia» [19].

Los Autores

Salamanca, fiesta de Santo Tomás de Aquino, 7 de marzo de 1960.

[19] EB 570.

ABREVIATURAS

Libros de la Biblia

Abd	Abdías.
Act	Hechos de los Apóstoles.
Ag	Ageo.
Am	Amós.
Ap	Apocalipsis.
Bar	Baruc.
Cant	Cantar de los Cantares.
Col	Colosenses.
Cor	Corintios.
Dan	Daniel.
Dt	Deuteronomio.
Ecl	Eclesiastés.
Eclo	Eclesiástico.
Ef	Efesios.
Esd	Esdras.
Est	Ester.
Ex	Exodo.
Ez	Ezequiel.
Flm	Filemón.
Fil	Filipenses.
Gal	Gálatas.
Gén	Génesis.
Hab	Habacuc.
Heb	Hebreos.
Is	Isaías.
Jds	Judas.
Jdt	Judit.
Jer	Jeremías.
Jl	Joel.
Jn	Juan.
Jos	Josué.
Jue	Jueces.
Lam	Lamentaciones.
Lc	Lucas.
Lev	Levítico.
Mac	Macabeos.
Mal	Malaquías.
Mc	Marcos.
Miq	Miqueas.
Mt	Mateo.
Nah	Nahum.
Neh	Nehemías.
Núm	Números.
Os	Oseas.
Par	Paralipómenos.
Pe	Pedro.
Prov	Proverbios.
Re	Reyes.
Rom	Romanos.
Rut	Rut.
Sab	Sabiduría.
Sal	Salmos.
Sam	Samuel.
Sant	Santiago.
Sof	Sofonías.
Tes	Tesalonicenses.
Tim	Timoteo.
Tit	Tito.
Tob	Tobías.
Zac	Zacarías.

Abreviaturas de revistas y libros

AAS	Acta Apostolicae Sedis.
AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research.
AOT	H. GRESSMANN, Altorientalische Texte (Berlín 1926[2]).
AtAB	Alttestamentliche Abhandlungen.
ATAT	H. GRESSMANN, Altorientalische Texte zum Alten Testament (Berlín 1926[2]).
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
BB	Bonner Biblische Beitrage.
Bi	Bíblica.
BS	Biblische Studien.
BZ	Biblische Zeitschrift.
CAP	CHARLES, Apocrypha and Pseudoepigrapha, 2 vols. (Oxford 1913).
CB	Corpus Berolinense. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhundert (Leipzig 1897ss).
CBi	Century Bible.
CBQ	Catholic Biblical Quarterly.
CBSC	Cambridge Bible for Schools and Colleges.
CE	Catholic Encyclopedia.
CIC	Codex Iuris Canonici.
Cis	Corpus Inscriptionum Semiticarum.
CivCatt	Civiltà Cattolica.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena).
CSS	Cursus Scripturae Sacrae.
CT	Ciencia Tomista.
DAC	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne.
DAFC	Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique.
DB	Dictionnaire de la Bible (Vigouroux).
DBS	Dictionnaire de la Bible (Supplement).
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique.
Dz	Denzinger.
EB	Enchiridion Biblicon.
EBCB	CHEYNE-BLACK, Encyclopedia Biblica.
EHAT	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament.
ER	Etudes Religieuses (París).
EREH	HASTINGS, Encyclopedia of Religion and Ethics.
ERS	LAGRANGE, Etudes sur les Religions Sémitiques (París 1903).
EstBib	Estudios Bíblicos.
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
HDB	HASTINGS, Dictionary of the Bible.
ICC	International Critical Commentary.
JAOS	Journal of the American Oriental Society.
JBL	Journal of Biblical Literature.
JE	Jewish Encyclopedia.
JTS	Journal of Theological Studies (Oxford).
KAT	Kommentar zum Alten Testament.

KHK........	Kurzer Handkommentar zum Alten Testament.
KIB.........	Keilinschriftliche Bibliotek.
KTW.......	KITTEL, Theologisches Wörterbuch.
LTK........	Lexicon für Theologie und Kirche.
MGC........	MOULTON-GEDEN, Concordance to Greek NT.
NP..........	Novum Psalterium (Pontificio Instituto Bíblico).
NRTh.......	Nouvelle Revue Théologique.
NtAb........	Neutestamentliche Abhandlungen.
PG..........	MIGNE, Patrologia Graeca.
PL..........	MIGNE, Patrologia Latina.
RA..........	Revue Apologétique.
RB..........	Revue Biblique.
RHPR.......	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse.
RSPT........	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.
RSR.........	Recherches de Science Religieuse.
RT..........	Revue Thomiste.
Sal	Salmanticensis.
SB..........	STRACK-BILLERBECK, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch.
SC..........	Studia Catholica (Universidad de Nimega).
SPIB........	Scripta Pontificii Instituti Biblica.
SSCC........	MIGNE, Scripturae Sacrae Cursus Completus.
ST..........	Summa Theologica de SANTO TOMÁS.
Std..........	Studies.
StKr.........	Theologische Studien und Kritiken.
TG..........	Theologie und Glaube.
TQ..........	Theologische Quartalschrift (Tubinga).
TS..........	Texts and Studies.
VD..........	Verbum Domini.
Vg..........	Vulgata.
WC.........	Wetsminster Commentaries.
ZATW......	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZKT........	Zeitschrift für katholische Theologie.
ZLG........	ZORELL, Novi Testamenti Lexicon Graecum.
ZNTW......	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

LA BIBLIA COMENTADA

I

PENTATEUCO

INTRODUCCION AL PENTATEUCO

Nombre

Se da el nombre de *Pentateuco* a los cinco primeros libros del A. T. [1], que eran llamados por los judíos la *Torah* o Ley, en contraposición a los libros *Proféticos (Nebi'im)* y *Sapienciales (Ketubim)* [2]. En el N. T. se llama al Pentateuco «libro de la Ley» [3], «la Ley» [4], «la Ley de Moisés» [5]. Estas denominaciones dependen de otras similares del A. T. [6]. Los diversos libros de la Ley recibían nombres conforme a las primeras palabras hebreas de cada uno entre los judíos palestinenses [7]; los alejandrinos, en cambio, los denominaban por su contenido substancial: *Génesis* (trata del *origen* del mundo y de la humanidad), *Exodo (salida* de los israelitas de Egipto), *Levítico* (legislación relativa a la tribu de *Leví), Números* (se inicia con el censo *numérico* de los israelitas en el desierto), *Deuteronomio* (o «segunda Ley»: recapitulación en forma oratoria de la legislación del desierto).

Contenido

Trata de la historia religiosa de Israel y de sus antepasados desde la creación del primer hombre hasta la muerte de Moisés. El hagiógrafo, pues, intenta describir los orígenes de la teocracia hebraica, empalmando con los patriarcas anteriores a Abraham, para probar los designios salvíficos de Dios sobre el pueblo elegido. En esta narración hay elementos propiamente *históricos* y elementos *legislativos*, constituyendo estos últimos el armazón jurídico de la teocracia israelita, cuyos orígenes se remontan hasta Abraham; pero, para asentar las bases del monoteísmo, el hagiógrafo se preocupa de buscar la *prehistoria* de Israel, tejiendo narraciones—reflejo de tradiciones antiquísimas—relativas a unos personajes que resultan como las piedras miliarias que nos llevan hasta el primer hombre, el cual, a su vez, procede directamente del Dios creador del mundo.

[1] El nombre de *Pentateuco* proviene del griego πέντε cinco, y τεῦχος, estuche o receptáculo donde se colocan los libros, y por sinécdoque el libro mismo. Fué empleado por primera vez por un gnóstico del siglo II d. C., llamado Tolomeo *(Carta a Flora*, conservada *Adv. haer.* de San Epifanio 33,4: PG 41,560). Fué latinizado el vocablo por Tertuliano *(Adv. Marc.* I 10: PL 2,257). San Isidoro convirtió el vocablo en neutro, *Pentateuchum (Etymol.* 6,2,1.2: PL 82,230). La división en *cinco* libros aparece ya en Filón *(De Abraham* II).

[2] Cf. Pról. al Eclo.

[3] Gál 3,10.

[4] Rom 3,21.

[5] Lc 24,44.

[6] Cf. Neh 8,1: «el libro de la Ley de Yahvé» (2 Par 23,18), «el libro de la ley de Moisés» (Neh 13,1), «la Ley de Moisés» (2 Par 23,18).

[7] *Beresit* (al principio), *Semot* (nombres), *Wayyiqra* (llamó), *Wayyedaber* (habló); *Bammidbar* (en el desierto), *Debarim* (palabras).

La perspectiva no puede ser más amplia, y, por tanto, esas figuras anteriores a Abraham están enmarcadas en el inmenso vacío de la prehistoria, en el que los años se cuentan por decenas de millares. El autor sagrado no pretende reconstruir la historia completa anterior a la constitución de la comunidad teocrática en el Sinaí, sino destacar el designio salvador divino en la historia, sorprendiendo el hilo conductor de la primera promesa de rehabilitación de la humanidad—expresada en los albores de la historia humana—y siguiendo su trayectoria hasta la elección del pueblo israelita, instrumento excepcional de la Providencia divina en orden a la salvación de la humanidad caída. Por consiguiente, el enfoque de su narración histórico-legislativa es esencialmente religioso, y en la medida de sus afirmaciones religiosas debemos juzgar de la veracidad de sus datos históricos. Es la historia del proceso salvífico del género humano, centrada en torno a la historia de Israel, «primogénito de Yahvé» [8], su porción selecta o «heredad» particular [9], destinado a ser «un reino sacerdotal y una nación santa» [10], como intermedio entre Dios y los otros pueblos para transmitir el mensaje salvador de rehabilitación de la humanidad en orden a la manifestación plena mesiánica. Por eso, la idea clave teológica de todo el Pentateuco es la elección de Israel como «primogénito» entre todas las naciones. Por un misterioso designio divino, la historia de este pueblo excepcional va vinculada a la historia de la economía de salvación de la humanidad, a la historia de la revelación divina.

Génesis: Se narra la preparación de la teocracia hebrea, partiendo de la creación del mundo, del hombre, y la historia primitiva de la humanidad después de la caída original, la vocación de Abraham y la historia de los patriarcas Isaac y Jacob. Puede dividirse, pues, en dos partes bien definidas: *a)* historia primitiva de la humanidad (1,1-11,32); *b)* historia de los patriarcas (12,1-50,26). El *Exodo* narra las vicisitudes de la salida de Israel de Egipto y la constitución oficial de la teocracia hebraica en el Sinaí. Puede dividirse en tres partes: *a)* preparación del éxodo de Egipto (1,1-12,36); *b)* salida de los israelitas de Egipto y marcha hacia el Sinaí (12,37-18,27); *c)* alianza de Dios con Israel en el Sinaí (19,1-40,38). El *Levítico* trata de la organización cultual de la teocracia, a cargo de la tribu de Leví. La legislación es compleja: *a)* leyes sobre los sacrificios (1,1-7,38); *b)* consagración de los sacerdotes (9,1-10,20); *c)* leyes sobre distinción de animales puros o impuros (11,1-16,34); *d)* leyes de santidad (17,1-26,46); *e)* apéndice de diezmos y votos (27,1-34).

El libro de los *Números* relata los hechos acaecidos en el Sinaí después de la alianza y las vicisitudes de la marcha hacia Transjordania. Tres etapas: *a)* preparación de la marcha en el Sinaí (1,1-10,10); *b)* marcha del Sinaí a Cades (10,11-20,13); *c)* de Cades al Jordán (20,14-36,13).

El *Deuteronomio* es como el testamento de Moisés, e incluye la

[8] Ex 4,22.
[9] Dt 9,26.
[10] Ex 19,6.

recapitulación legislativa de Israel, puesta en boca de éste, el cual en estilo oratorio exhorta al cumplimiento fiel de los preceptos de Yahvé. Puede dividirse en cuatro partes: *a)* prólogo exhortatorio al cumplimiento de la Ley (1,1-11,32); *b)* parte legislativa (12,1-26,19); *c)* epílogo (27,1-30,20); *d)* últimas disposiciones de Moisés y su muerte (31,1-34,12).

El contenido dogmático de estos cinco libros es trascendental, ya que en ellos se contienen las verdades fundamentales religiosas en las que se basa la teocracia del A. T.: creación del universo y del hombre por un solo Dios, unicidad del género humano, caída de los primeros padres, primera promesa de rehabilitación y elección de Israel como «pueblo de Dios», en el cual habían de ser «bendecidas todas las naciones de la tierra» [11]. Este esquema doctrinal será aceptado y completado por el mensaje evangélico.

AUTENTICIDAD MOSAICA DEL PENTATEUCO

Al abordar esta intrincada cuestión hemos de adelantar que, de suyo, el problema de la autenticidad del autor *humano* de la Sagrada Escritura no afecta al problema de la inspiración, y, por consiguiente, a las verdades de fe. Desde el punto de vista dogmático, nos basta saber que un libro está inspirado por Dios para utilizar sus enseñanzas religiosas como infalibles. La cuestión del *origen humano* de un libro de la Biblia ha de resolverse por razones de crítica histórica y literaria. Bajo este especto hacemos nuestra la afirmación del gran teólogo Melchor Cano: «Librum esse huius aut illius scriptoris non admodum interest catholicae fidei, dummodo Spiritus Sanctus auctor esse credatur» [12]. Así, pues, respecto del problema concreto de la autenticidad *mosaica* del Pentateuco, hemos de utilizar los medios crítico-histórico-filológicos empleados en la investigación de otros libros bíblicos (como Sam, Tob, Job, Ecl y Sal), cuya autenticidad *humana* resulta discutible.

Para proceder con orden, vamos a exponer primeramente los argumentos que la tradición exegética ha utilizado en favor de la autenticidad mosaica del Pentateuco, la posición de la crítica moderna y sus argumentos en contra de la autenticidad mosaica y, por fin, las declaraciones de la Iglesia sobre el problema.

ARGUMENTOS POSITIVOS EN FAVOR DE LA AUTENTICIDAD MOSAICA

1. Testimonios del mismo Pentateuco

a) *Explícitos.*—En Ex 17,14 se dice a propósito de la victoria sobre los amalecitas: «Yahvé dijo a Moisés: Pon eso por escrito para recuerdo en un libro». La necesidad de conservar el recuerdo de esta victoria exigía que se pusiera por escrito, de forma que las generaciones futuras, al leerlo, se sintieran confortadas cuando se

[11] Gén 12,2s.
[12] *De locis theologicis* 2,11; cf. SAN GREGORIO M., *Moralia* praef. 1,2: PL 75,517.

vieran en situaciones de peligro ante los enemigos. En Núm 33,2 se dice que Moisés, por mandato divino, escribió las estaciones en que Israel había acampado en el desierto. Se trata de un catálogo de los lugares donde acampó en su peregrinación hacia Canaán. Según Ex 24,4, «escribió Moisés todas las palabras de Yahvé», que, según el contexto, parecen ser el llamado «código de la alianza», que contenía el Decálogo [13] y las leyes fundamentales de la alianza [14]. En Ex 34,27 se dice: «Yahvé dijo a Moisés: Escribe estas palabras, según las cuales hago alianza contigo y con Israel». Se alude a las cláusulas de la renovación de la alianza [15]. En Dt 31,9: «Escribió Moisés esta ley y se la entregó a los sacerdotes, hijos de Leví»; y en el v.24: «Después que escribió Moisés las palabras de esta ley en el libro hasta terminarla». Son las leyes deuteronómicas de los cc.12-26; por consiguiente, la expresión «esta Ley» no se refiere a todo el Pentateuco. Aunque el Pentateuco se designaba en tiempos de Cristo con el nombre de «la Ley», sin embargo no consta que esta denominación tuviera este sentido ya en los tiempos mosaicos. Finalmente, en Dt 31,22 se afirma que Moisés escribió el *Cántico* del c.32.

De todas estas afirmaciones se deduce que, según el mismo Pentateuco, *partes* de éste (referentes a *hechos históricos* y a *leyes)* fueron consignadas por el propio Moisés. Pero no podemos deducir de ellas que *todo* el Pentateuco haya sido redactado por él.

b) *Implícitos.*—Más importancia para probar la autenticidad mosaica del Pentateuco tienen los argumentos sacados del marco ambiental del desierto que suponen ciertos hechos y leyes consignados en estos libros. Moisés, libertador y creador de la conciencia nacional religiosa de Israel, tuvo necesariamente que crear un cuerpo legislativo mínimo para organizar la vida religiosa y civil de un pueblo numeroso que tenía, sin duda, sus costumbres ancestrales, pero que se encontraba en el desierto en una nueva situación, lo que exigía nuevas adaptaciones y leyes para sobrevivir como comunidad social y religiosa, sobre todo con vistas a las nuevas perspectivas de la instalación en Canaán en medio de pueblos paganos y hostiles. Así, pues, puede considerarse como obra de Moisés un núcleo legislativo, como el Decálogo [16], el «libro de la alianza» [17] y ciertos preceptos cultuales [18].

En particular se citan como indicios de la vida campamental en el desierto: la ausencia del hierro como material del tabernáculo, mientras se cita el bronce. De hecho sabemos que la industrialización del hierro comenzó en el siglo XII a. C., un siglo después de Moisés, cuya vida se enmarca comúnmente hoy en tiempos de Ramsés II (s.XIII). Indicios de la vida campamental en el desierto

[13] Ex 20,2-17.
[14] Ex 20,22-23.33.
[15] Ex 13,20-23; 34,10-26.
[16] Ex 20,2-17.
[17] Ex 20,22-23.33.
[18] Ex cc.26-31.

son los ritos del «macho cabrío»[19], de la «vaca roja»[20], que debían ser llevados ante el tabernáculo. Lo mismo hay que decir de la efusión de sangre de toda víctima «a la puerta del tabernáculo»[21] y de los oficios de los levitas que debían transportar el tabernáculo[22]. Son indicios también de arcaísmo la designación de Abraham como «arameo»[23], calificativo incomprensible en labios de un escritor de los tiempos de la monarquía, en que los arameos eran los encarnizados enemigos de Israel; la sinceridad con que se cuentan ciertos hechos poco honrosos de Moisés, como su matrimonio con una mujer madianita[24]; sus dudas sobre la misericordia divina[25] y la pena de su falta[26]. Un escritor reciente no se habría atrevido a inventar tales hechos para aplicarlos al mayor de los profetas de Israel, al venerado libertador de los hebreos. Además, el itinerario de los israelitas por el desierto concuerda en sus indicaciones sustancialmente con la naturaleza geográfica de las estepas del Sinaí. Y los relatos sobre la vida de los hebreos en Egipto (construcción de Ramsés con ladrillos, exacción de los capataces de obras y, en general, la historia de José) concuerdan perfectamente con el género de vida de los egipcios tal como hoy lo conocemos por los documentos extrabíblicos. Ciertos hechos acaecidos en el desierto encuentran su explicación sólo en el marco geográfico de las estepas del Sinaí, como el fenómeno del «maná»[27], la abundancia de codornices[28] y las aguas salobres[29].

2. **Testimonios de otros libros del A. T.**

a) *Libros históricos.*—En Jos 1,8 se lee: «Que ese libro de la *Ley* no se aparte nunca de tu boca». Según Jos 8,31s, Josué levantó un altar en el monte Ebal para cumplir lo «escrito en el libro de la *Ley de Moisés»;* y en el v.32: «allí, sobre las piedras, escribió Josué una repetición de la Ley (Deuteronomio) que *Moisés* había escrito delante de los hijos de Israel». Según Jos 23,6, el conquistador de Canaán exhorta al pueblo a que «guarde todas las cosas *escritas en el libro de la Ley de Moisés»*. Después del pacto de Siquem «escribió todas estas palabras en el libro de la Ley del Señor»[30], que es el mismo de la «Ley de Moisés» de Jos 8,31s.

En el libro de los Jueces no se cita expresamente la «Ley de Moisés», pero se alude a la salida de los israelitas de Egipto y al «pacto» del Sinaí[31], y se cita a Moisés[32]. En los libros de Samuel no se cita expresamente la «Ley de Moisés», pero se alude a la persona de Moisés como caudillo libertador de los israelitas[33]. En cambio, en los libros de los Reyes se menciona varias veces la «Ley de Moisés»: David exhorta a Salomón a que cumpla los preceptos y ritos del Señor, «como está escrito en la *Ley de Moisés»*[34]; el rey

19 Lev 16,21.28.
20 Núm 19,2-7.
21 Lev 17.
22 Núm 4,2-15.
23 Dt 26,5.
24 Ex 2,21.
25 Núm 11,21; 20,10s.
26 Núm 12,12; Dt 32,51s.
27 Ex 16,31. Véase com.
28 Ex 16,12s; Núm 11,18-23.
29 Ex 15,22-27.
30 Jos 24,25s.
31 Jue 2,1s; Ex 23,20-33.
32 Jue 1,16.20.
33 1 Sam 12,6.8.
34 1 Re 2,3.

Amasías perdonó a los hijos del asesino de sus padres, «según lo escrito en el *libro de la Ley de Moisés*» [35]. En tiempos del rey Josías se encontró el «libro de la Ley» o el «libro de la Ley del Señor (escrita) por manos de Moisés» [36]. Por otra parte, en todos estos libros se mencionan ciertas instituciones legales de la época de Moisés [37].

b) *Libros proféticos.*—Los profetas anteriores al destierro babilónico no mencionan expresamente la «Ley de Moisés», sino la «Ley del Señor» o «Ley de Dios» [38]; pero aluden a muchas instituciones legales mosaicas y a hechos narrados en el Pentateuco [39].

c) *Libros posteriores al exilio.*—Son frecuentes las citas y alusiones a la «Ley de Moisés» [40], a «los libros de la Ley de Moisés» [41].

En el libro apócrifo 4 Esd 14 se dice que Esdras redactó al dictado todos los libros sagrados; pero se trata de la *restitución* de los mismos atribuídos a Moisés. En los tiempos rabínicos, la creencia de que Moisés era autor del Pentateuco era común [42].

3. Testimonios del N. T.

Cristo frecuentemente habla de la «Ley de Moisés», del «libro de Moisés» [43]. Especialmente interesante es el texto de Jn 5,45-47: sus interlocutores adversarios serán acusados por Moisés, «porque, si creyerais en *Moisés*, creeríais en mí, *pues de mí escribió él;* pero, si no creéis en *sus escrituras,* ¿cómo vais a creer en mis palabras?» Esta argumentación prueba que los interlocutores de Jesús admitían unánimemente la autenticidad mosaica del Pentateuco, y El argumenta en este supuesto, sin que en realidad en sus palabras trate *ex professo* de decidir el problema. El juicio *formal* de su argumentación, y, por consiguiente, su afirmación, se refiere a la inexcusable incredulidad de los judíos, los cuales, escrutando las Escrituras *atribuídas* a Moisés, podían descubrir que Cristo estaba anunciado en ellas [44].

Los apóstoles argumentan también supuesta la creencia común de que el Pentateuco es mosaico. Así hablan de la «Ley de Moisés»

35 2 Re 14,6.
36 2 Re 22,8-10; 2 Par 34,14-18.
37 Así en Jueces se citan: «el tabernáculo de la alianza» (18,31), el «arca de la alianza» (20,27), los «holocaustos y sacrificios pacíficos» (21,4), el «voto de nazareato» (c.13).
38 Cf. Am 2,4; Os 4,6; Is 5,24; Jer 16,11; Sof 3,4; Jer 31,33.
39 Así, Am 5,22 enumera casi todas las especies de sacrificios y según el orden de Lev 1-3. En Am 2,8 se habla de los «vestidos tomados en prenda» (Ex 22,26: «libro de la alianza»); en 2,12, del «nazareato» (Núm 6). En Os 12 se alude a la historia de Jacob (Gén cc.25-35). En Os 2,10 (8) se alude a Dt 7,13; en Am 4,11 se alude a la destrucción de Sodoma y Gomorra (Gén 19,25); en 2,10 se alude a la liberación de Egipto (Ex 12); en 2,9, a la estatura gigantesca de los amorreos (Núm 13,29.32-34).
40 2 Par 25,4; 34,14; 35,12; Dan 9,11.13; 13,3.62; Mal 3,22 (4,4).
41 Neh cc.8-9; 10,30-40.
42 Así FILÓN, *De vita Mosis* 2 (3), 39; FL. JOSEFO, *Ant. Jud.* 4,8,48; *Talmud,* en *Baba Bathra* 14b; 15a.
43 Cf. Lc 24,44; Mc 12,26 (Ex 3,6); Lc 10,26 (Dt 6,5); Mt 8,4 (Lev 14,2-32); Mt 19,8 (Dt 24,1); Mc 7,10 (Ex 20,12; Dt 5,16).
44 Resulta, pues, exagerado deducir de las palabras de Cristo la afirmación de la autenticidad crítica mosaica del Pentateuco. Lo más que podría deducirse sería la autenticidad mosaica de los vaticinios *mesiánicos* del Pentateuco en que se alude a Cristo, pero no de todo el Pentateuco. Véase J. M. VOSTÉ, *De divina inspiratione et veritate S. S.* (Roma 1932) 156-159; H. HÖPFL-MILLER-METZINGER, *Introd. in V. Test.* (1946) 31s.

o de «Moisés» simplemente como autor de un texto citado[45]. L
judíos contemporáneos de Cristo tienen la misma creencia[46], y
esto los apóstoles son tributarios a la opinión común.

4. Testimonios de la tradición cristiana

Los Santos Padres, siguiendo la opinión de los judíos y após-
les, dan por supuesta la autenticidad mosaica del Pentateuco, au-
que no tratan explícitamente de este problema crítico[47]. Los gnó-
ticos, por razones dogmáticas, negaban que el Pentateuco fuera d
Moisés, y lo consideraban como un libro apócrifo judaico[48].

NUEVAS HIPÓTESIS SOBRE EL ORIGEN DEL PENTATEUCO

La tesis de la autenticidad mosaica de todo el Pentateuco, tal como era propuesta por la tradición judeo-cristiana, fué común-mente aceptada por los teólogos y comentaristas de la Edad Media. Hugo de San Caro (s.XIII) es el primero que expresa la posibilidad de que el Deuteronomio sea postmosaico, obra de Josué, entre otras razones porque narra la muerte de Moisés[49]. Esta opinión fué resucitada por exegetas del siglo XVI del campo protestante y cató-lico[50]. Al surgir la crítica histórica con sus exigencias en el siglo XVII, no faltaron católicos que abiertamente defendieron que gran parte del Pentateuco no era mosaico[51]. Sobre todo el oratoriano Richard Simon († 1712) ve en la complejidad y diversidad de estilo y en las repeticiones o «duplicados» de los mismos hechos una prueba de multiplicidad de autores. Así, afirma que Moisés utilizó tradiciones orales y documentos escritos anteriores a él, y mandó poner por escrito leyes y hechos de su tiempo; pero su obra fué retocada con mutilaciones y adiciones posteriores por redactores posteriores, y así ha llegado a nosotros. Supuestos estos principios de crítica in-terna, surgieron las siguientes explicaciones en los siglos XVIII-XIX:

a) *Hipótesis de los «documentos».*—A los argumentos anteriores, J. Astruc († 1766) añadió otro elemento probativo de la diversidad de documentos empleados por Moisés en la redacción del *Génesis:* el diferente uso del nombre de Dios, que unas veces es llamado *Elohim*, otras *Yahvé*. Así distinguió dos fuentes fundamentales: *elohista* y *yahvista*, con otras de menor importancia. Eichhorn († 1827) aplicó esta teoría a *todo el Pentateuco*, distinguiendo otras

[45] Cf. Jn 1,45; Act 3,22 (Dt 18,15); 15,21; 26,22; 1 Cor 9,9 (Dt 25,4); Rom 10,5 (Lev 18, 5); 2 Cor 3,15.

[46] Los *Fariseos* (Mt 19,7; Jn 8,5; Act 6,14); *Saduceos* (Mt 22,24), y los fieles cristianos (Act 7,37; 28,23).

[47] Cf. SAN HILARIO, *De Trin.* I 5 (PL 10,28); JUL. AFRIC., *De partibus div. Leg.* I 8 (PL 68, 20); SAN CIRILO IEROS., *Catech.* 4,35 (PG 33,500); SAN GREGORIO NISENO, *Prooem. in Hexam.* (PG 44,61); SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Ad Stagirium* 2,6 (PG 47,457); SAN CIRILO ALEJANDRINO, *C. Jul.* 1,1 (PG 76,513); SAN AGUSTÍN, *Serm.* 32,5.7 (PL 38,198s); SAN ISIDORO, *Etym.* 6,1,8 (PL 82,229).

[48] Así el valentiniano Tolomeo. Citado por SAN EPIFANIO, *Haer.* 33,4 (PG 41,560).

[49] HUGO DE S. CARO, *Postilla super Deuter.* 1,1: «Opera omnia» I (Venecia 1754) 151.

[50] Así Carlostadt, Bonfrère, Pereyre.

[51] Así Isaac Peyrere.

nuevas fuentes, sobre todo una de tipo cultual llamada *sacerdotal* (*Priestercodex*: P).

b) *Hipótesis de los «fragmentos»*.—No contentos con estas fuentes fundamentales, otros, llevados de la hipercrítica, llegaron a admitir una multitud inconexa de *Fragmentos* diversos reunidos posteriormente, pero sin que exista una fuente primaria fundamental que los aglutine [52].

c) *Hipótesis de los «suplementos»*.—Como reacción contra esta opinión anárquica, H. Ewald († 1875) propuso la hipótesis de los *suplementos*, es decir, admite una fuente fundamental (*Grundschrift*), que llama *elohista*, la cual relata la historia desde el origen del mundo hasta Moisés. Esta fué completada por otra fuente posterior llamada *yahvista*. La primera sería redactada en tiempos de los jueces, y la segunda en tiempos de la monarquía. El Deuteronomio es una adición del siglo VII a. C.

d) *Nueva hipótesis de los «documentos» o teoría de Wellhausen*.—Resucitada de nuevo la teoría de la multiplicidad de al menos cuatro fuentes [52], Wellhausen, siguiendo la tesis hegeliana de la evolución religiosa de los pueblos [53], distingue *cuatro fuentes fundamentales escritas*: 1) *Yahvista* (J), la más antigua, redactada en el siglo IX en el reino de Judá [54], se caracteriza por su estilo colorista, descriptivo, antropomórfico, poético y folklórico. En ella prevalece el nombre divino *Yahvé*, y de ahí su denominación. 2) *Elohista* (E), redactada en el siglo VIII en el reino septentrional [55]; se caracteriza por su carácter más reflexivo, con tendencia a salvar la trascendencia divina, aunque destaca la causalidad inmediata de Dios en el cosmos y en la historia de Israel. Prevalece el nombre divino *Elohim*. Estos dos documentos (JE) fueron juntados por un redactor de fines del siglo VIII a. C., formándose así el documento *yehovista* (JE). 3) *Deuteronómico* (D): obra del siglo VII a. C., redactado en el reino de Judá, probablemente es el «libro de la Ley» descubierto en tiempos del rey Josías (722 a. C.), compuesto por los sacerdotes, quienes, por un «fraude piadoso», presentaron su obra como escrita por Moi-

[52] Opinión de Geddés, Vater, L. de Wette.

[52] Antes de Wellhausen elaboraron de nuevo esta teoría E. Reuss, K. H. Graf, A. Kuenen y A. Kayser.

[53] Siguiendo los principios hegelianos, Wellhausen distingue cuatro estadios principales en la evolución religiosa de Israel: a) *Premosaico* (animismo, fetichismo, totemismo y polidemonismo, formas inferiores religiosas comunes a todos los pueblos primitivos). b) *Mosaico: monolatría*, vinculación religiosa de los israelitas al Dios del Sinaí, Yahvé, sin negar la existencia de otras divinidades en otros pueblos. c) *Profético: monoteísmo estricto ético*, exaltación de la *justicia* de Yahvé y de las relaciones *éticas* de El con los israelitas. Proclamación de los derechos de los desvalidos, desvinculación de la vida de culto y confesión de un *único Dios* de todo el universo, como reacción contra la invasión de los cultos invasores de los pueblos imperialistas, como Asiria. d) *Judaico: nomismo*, exaltación, después del exilio, de lo *cultual* y *ritual*, dando origen al *legalismo*, contrapuesto a las exigencias *éticas* del profetismo. Es el origen del formalismo farisaico, representado en la legislación levítica (*Prolegomena zur Geschichte Israels* n.49,33).

[54] Se consideran como indicios de que este documento fué redactado en el reino meridional de Judá las narraciones relativas a la estancia de los patriarcas en localidades meridionales como Hebrón, Bersabé, y la preferencia de *Judá* sobre las otras tribus en los vaticinios de Jacob (Gén 8,8-12).

[55] La razón de suponer que este documento tiene su origen en el reino septentrional radica en la mención de las localidades de Betel y Siquem como lugares de estancia de los patriarcas y la exaltación de las tribus septentrionales de Rubén y Efraím.

sés, escondiéndola en los cimientos del Templo. El estilo de este documento es parenético, con gran espíritu de amor al prójimo, particularmente hacia los necesitados, como los huérfanos, las viudas y los levitas. Es el reflejo de la predicación ética de los profetas de la época (Amós, Oseas, Isaías, Miqueas y Jeremías). Un redactor posterior, quizá antes del exilio, juntó este documento a los dos anteriores (JE), y aun arregló estos documentos conforme al espíritu de D. De este modo se formó el conjunto literario JED. 4) *Código sacerdotal (Prietercodex)* (P). Elaborado en el exilio bajo la influencia de Ezequiel y su escuela *sacerdotal*, este documento gira en torno a los problemas *cultuales* y los privilegios de la clase sacerdotal. En tiempos de Esdras (444 a. C.) este documento fué unido a los anteriores, recibiendo así todo el conjunto de los cuatro documentos la redacción definitiva que ha llegado a nosotros con el nombre de Pentateuco, atribuída masivamente a Moisés por la tradición judeo-cristiana. Esta brillante teoría crítica ha sido defendida por gran parte de los exegetas no católicos [56], y con ciertas limitaciones y correcciones por otros del campo católico [57].

FUNDAMENTOS HISTÓRICO-LITERARIOS PARA LA DISTINCIÓN DE DIVERSAS FUENTES

Aparte de los supuestos apriorísticos de la filosofía hegeliana aplicados a la evolución de la historia religiosa de Israel (que ciertamente resultan subjetivistas, ya que nada en la historia bíblica avala esa pretendida transición de las formas primarias religiosas al monoteísmo estricto, sino que esta última forma superior religiosa aparece en los textos más antiguos) [58], no faltan indicios de tipo histórico-filológico que favorecen la complejidad de documentos en el Pentateuco:

[56] La siguen sustancialmente C. H. Cornill, W. R. Smith, K. Budde, B. Stade, S. R. Driver, K. Marti, C. Steuernagel, L. Gautier, O. Procksch, W. Eichrodt, J. Meinhold, S. Mowinckel, T. H. Robinson, E. Oesterley y O. Eissfeldt. Aunque son entusiastas de la tesis wellhauseniana, sin embargo, cada uno la matiza y *complica* a su modo con nuevas fuentes subsidiarias. Así, este último distingue: El documento más antiguo es el L *(Laienquelle:* fuente *laical)*, redactado en el siglo IX a. C. Destaca el elemento *laico* en la organización de la teocracia hebraica, siguiendo la doctrina de los profetas. Posterior a esta fuente es el J (yahvista). Poco después apareció el E (elohista). Un documento aparte es el B *(Bundesbuch:* «código de la alianza»), que comprende Ex 20,22-23, eco de la predicación de Elías y Eliseo (s.IX), anterior a la aparición del D (deuteronómico), que es del siglo VII a. C. A estos documentos habría que añadir el H *(Heiligkeitgesetz:* «ley de santidad»: Ex 35-Núm 9), de origen ezequielano en el destierro, si bien hay esquemas más antiguos utilizados por la escuela de Ezequiel. El P *(Priestercodex)* sería de la misma época o posterior.

[57] Admiten en lo esencial la teoría de la diversidad de fuentes: Hügel, Lagrange, Hoberg, Höpfl, Vetter, Touzard, Nikel, Sanda, Goetsberger.

[58] Hegel sostiene que el «*sentimiento* religioso» precede a la «religión de la *razón*», y así se supone que el pueblo israelita pasó por el primer estadio, cuyas manifestaciones son las formas inferiores religiosas, como el fetichismo, polidemonismo, animismo, totemismo. Pero hemos de distinguir la religión *popular* de Israel, mezcla de yahvismo monoteístico y de supersticiones cananeas, con expresiones de formas religiosas inferiores, y la religión tal como es propuesta por la *revelación bíblica* desde sus primeras páginas, que aparece siempre monoteísta intransigente. Los profetas no se presentan como creadores de la religión de Israel, sino como *restauradores* de la misma en su pureza primitiva, y así apelan a las tradiciones antiguas (cf. Am 2,4; 4,13; 5,8-15; 9,5-8; Os 4,12; 9,10; 13,4; Is 2,8.17.20s; 30,22). Se puede admitir una evolución religiosa en Israel, en cuanto que los profetas desentrañaron y pusieron de relieve el contenido monoteístico y ético de la Ley Antigua.

a) *Uso diverso de los nombres divinos.*—Una de las primeras claves utilizadas para establecer la diversidad de fuentes ha sido la multiplicidad de nombres divinos, es decir, el diverso uso de *Elohim, Yahvé* y *Yahvé-Elohim.* En el Génesis, los dos primeros aparecen casi en la misma proporción; pero en los otros cuatro libros, la designación de *Yahvé* es abrumadora, de forma que *Elohim* sólo aparece muy esporádicamente. Y la designación doble *Yahvé-Elohim* sólo aparece veinte veces en Gén y una en Ex[59]. ¿Por qué la distribución desigual y artificial de estos nombres? No es fácil dar explicación de ello; sin embargo, parece que el nombre de *Yahvé* suele emplearse cuando se trata de las relaciones especiales con Israel como pueblo elegido, y esto tiene lugar desde el Exodo. Hay muchos autores que niegan que el nombre de *Yahvé* fuera conocido antes de Moisés[60]; y por tanto, en los documentos anteriores a éste sería una intromisión debida a redactores posteriores cuando estaba de moda dicho nombre divino. De hecho sabemos que, en los Salmos llamados *elohísticos*[61], el nombre de *Yahvé* fué sistemáticamente cambiado por el de *Elohim.* Podemos, pues, suponer que pudo ocurrir el fenómeno contrario en muchos textos del Pentateuco debido a preferencias de los copistas o redactores posteriores. Con todo, no siempre las versiones coinciden con el TM en la transcripción de los distintos nombres divinos, lo que puede insinuar que el original que traducían era algo distinto al TM. Por eso hoy día los críticos urgen menos el argumento de la diversidad de nombres divinos para rastrear la distinción de fuentes en el Pentateuco[62].

b) *Diversidad de estilo.*—Aparte de ciertas diferencias lexicográficas[63], existen en el Pentateuco fragmentos de estilo completamente diferente. Así, por ejemplo, la índole literaria del primer capítulo del Génesis sobre la creación difiere totalmente del segundo sobre el paraíso. El primero es esquemático, artificial, seco, con frases estereotipadas, sin concesiones a la imaginación. Es el esquema doctrinal de un teólogo que quiere desarrollar una tesis en la que se prueba el origen ordenado y gradual de las cosas conforme a un plan prefijado de antemano. En cambio, el capítulo segundo es colorista, antropomórfico, descriptivo, poético, ingenuo e infantil. Es la obra de un catequista que colorea sus ideas con imágenes plásticas, de forma que todo parece una parábola en acción. No cabe duda que esta sección es obra de un autor distinto de la primera. Los ejemplos se pueden multiplicar. Esta diversidad

[59] He aquí el cómputo numérico: Génesis (Yahvé, 145; Elohim, 165; Yahvé Elohim, 20), Ex (Yahvé, 393; Elohim, 56; Yahvé Elohim, 1), Lev (Yahvé, 310; Elohim, 0), Núm (Yahvé, 387; Elohim, 10), Dt (Yahvé, 547; Elohim, 10). Total: Yahvé, 1782; Elohim, 241; Yahvé Elohim, 21.

[60] Así E. König, Barns.

[61] Sal 42-83. Compárense Sal 14 (13) con 53 (52), y Sal 40 (39), 14-18 con Sal 70 (69)

[62] Véase Höpfl-Miller-Metzinger, o.c., 61s.

[63] Se citan varias palabras hebreas que reflejan diversos documentos, como los pron. *'ani* y *'anoki*, prevaleciendo esta forma en los textos antiguos. Pero, en realidad, muchas veces estas dos formas se usan indistintamente. Véanse otros ejemplos en Höpfl-Miller, o.c., 69. Más importantes son las denominaciones diversas: Así, en JP: Sinaí; ED: Horeb; E: Jacob; J: Israel; Jetro (E); Raguel (J); Amorreos (E); Cananeos (J).

estilística se nota en muchos fragmentos del Pentateuco, y, desde luego, el autor deuteronomista tiene un estilo totalmente diverso al *sacerdotal*. El primero es redundante, ampuloso en consonancia con su género literario parenético, mientras que el segundo es seco, sin recursos imaginativos, atendiendo sólo al esquema esencial narrativo o legislativo. A través del comentario iremos aludiendo a los distintos fragmentos *documentales*. Una de las características del documento *sacerdotal* es su tendencia a *idealizar* la historia del pasado de Israel conforme a las aspiraciones nacionales y religiosas de la época en que fué redactado. Así, el tabernáculo del desierto es descrito como una maravilla de magnificencia, sin duda calcada en el espectáculo del templo de Salomón, y aun superando en algunas cosas a éste. El movimiento de las diversas tribus en el desierto es concebido como un ejército disciplinado que de diez en fondo avanza con sus estandartes y capitanes. El número de los israelitas salidos de Egipto se exagera sistemáticamente para dar la impresión de ser un pueblo numeroso como «las estrellas del cielo». Yahvé es el *generalísimo*, que señala la ruta a seguir y da siempre la iniciativa. En cambio, el *yahvista*, con mayor sentido de la realidad, presenta a Moisés invitando a su cuñado Hobab, conocedor de los parajes del Sinaí, a que los acompañe y dirija en la marcha. Existe, pues, una diversidad de enfoque en cada uno de los documentos, o fuentes, o *tradiciones*, según la mentalidad de su autor o transmisor. El compilador posterior las ha yuxtapuesto, sin preocuparse de limar aristas y pequeñas contradicciones, siempre que se mantenga la unidad sustancial del relato.

c) *Duplicados*.—Este carácter literario complejo del Pentateuco explica la existencia de narraciones y leyes *duplicadas*, yuxtapuestas, en las que hay una semejanza sustancial, con diferencias accidentales, lo que prueba que son un eco de distintas *versiones* populares de un mismo hecho. A veces estos *duplicados* son en realidad dos aspectos diferentes de un hecho o ley, que el compilador yuxtapone para que se conserven con sus propias diferencias, dejando al paciente y discreto lector la labor de concordarlos, según el procedimiento literario de las antiguas historiografías semitas, en las que no se da importancia a la estricta «crítica histórica» [64]. Así encontramos dos narraciones de la formación del hombre [65], dos narraciones del diluvio [66], dos relatos de la vocación de Abraham [67], dos relatos sobre el intento de secuestrar a Sara [68], dos veces Agar es expulsada de casa [69], dos veces se narra la alianza de Dios con Abraham [70], dos veces se explica el nombre de Israel [71], dos veces se explica el nombre de Betel [72]; según un texto, José es vendido

[64] Véase I. Guidi, *L'historiographie chez les Sémites*: RB (1906) 509-519.
[65] Gén 1,1-2,4a; 2,4b-25.
[66] Gén cc.6-8.
[67] Gén 15 y 17.
[68] Gén 12,10-20 y 20,1-18.
[69] Gén 16,4-14 y 21,9-21.
[70] Gén 15 y 17.
[71] Gén 32,25-30 y 35,10.
[72] Gén 28,10-22 y 35,9-13.

a los ismaelitas [73]; según otro, a los madianitas [74]; dos veces se narra la vocación de Moisés [75], dos veces el paso del mar Rojo [76], doble multiplicación del maná y de las codornices [77], dos veces se da el texto del Decálogo [78], dos veces se da el catálogo de las fiestas [79], dos veces se narra la fracasada exploración de Canaán [80]. La lista se podría alargar, y el lector verá en el transcurso del comentario cómo se destaca esta duplicidad narrativa y legislativa en muchos lugares, lo que arguye diversidad de tradiciones o documentos sobre determinados hechos o leyes. En la legislación se nota progreso conforme a las nuevas exigencias de los tiempos [81], lo que arguye diversidad de manos redaccionales.

d) *Anacronismos.*—No faltan en el Pentateuco alusiones históricas y geográficas que delatan al autor morando en Palestina, no en las estepas del Sinaí en los tiempos de Moisés. Así, se dice del cananeo que «*entonces* vivía en la tierra» (Palestina) [82], se habla de los reyes de Edom «antes de que tuvieran rey los hijos de Israel» [83], lo que supone que esta perícopa está escrita en tiempos de la monarquía. En Gén 14,14 se habla de la ciudad de *Dan,* nombre que recibió en tiempo de los jueces [84]. Se habla del «otro lado del Jordán» aludiendo a localidades de Transjordania, lo que supone que el autor vive en Cisjordania [85]; se habla del Negueb como zona meridional de Canaán [86].

Aunque algunas de estas indicaciones se puedan explicar por retoques redaccionales posteriores, sin embargo no cabe duda que, tomados todos estos indicios en conjunto, se saca la impresión de que en la formación literaria del Pentateuco han intervenido autores de diversas épocas, que han trabajado sobre un núcleo histórico-legislativo de la época mosaica, y, por tanto, la teoría de la diversidad de los «documentos» o tradiciones (orales o escritas) está muy fundada en hechos concretos y palpables. Como veremos después, los documentos oficiales eclesiásticos no tienen serios reparos contra esta hipótesis, mientras se salve la autenticidad *sustancial* mosaica del Pentateuco.

La exégesis católica actual y la teoría de los documentos

Los comentaristas católicos tomaron, frente a esta teoría, una actitud de comprensión, excepto algunos, que querían mantener

[73] Gén 35,25.
[74] Gén 34,36.
[75] Ex 3,14s y 6,2-13.
[76] Ex 13,17s y 14,2-4.
[77] Ex 16 y Núm 11.
[78] Ex 20,1-17 y Dt 5,6-18.
[79] Ex 23,14-19 y Ex 34,18,22-26; Lev 23; Núm 28-29; Dt 16,1-17.
[80] Núm 13,20 y 17,6s.
[81] Ex 23,17; Lev 23,4-44; Núm 28,1-29,39.
[82] Gén 12,6; Dt 2,12; Lev 18,24-28.
[83] Gén 36,31.
[84] Jue 18,29.
[85] Gén 50,10; Dt 3,8.
[86] Ex 26,18.22.

una actitud de integridad mosaica a ultranza [87]. Las nuevas hipótesis daban razón de muchas anomalías, anacronismos y agrupaciones textuales. El P. Lagrange, en su conferencia en el congreso de Friburgo de 1897, las aceptaba, si bien haciendo reservas sobre la época de composición de cada uno de los documentos. Insistía en el carácter y procedimiento en la composición de los libros del Pentateuco, sometidos constantemente a un proceso de revisión en los textos narrativos y legislativos. El conjunto de libros que hoy se agrupan bajo esta denominación estuvieron *in fieri* durante muchos siglos, lo que supone una evolución progresiva de adaptación de leyes a las nuevas circunstancias. Desde el punto de vista inspirativo basta que el último redactor del mismo lo haga bajo el influjo del Espíritu Santo. La expresión «dijo Dios a Moisés» como introducción a la promulgación de determinadas leyes no ha de tomarse al pie de la letra, sino que muchas veces es un «cliché» estereotipado para presentar como de origen divino leyes que en realidad se deben a la iniciativa de Moisés, su representante. Pero, en una concepción teocrática de la sociedad, se atribuye toda la dirección de la nación a Dios, que obra por sus lugartenientes. Según esta concepción, Hammurabi se presenta en su famoso código recibiéndolo directamente del dios Samas. En los pueblos de la antigüedad —y más en el pueblo hebreo—, lo *sacral* invadía toda la vida nacional cívico-religiosa. No es necesario, pues, considerar la legislación mosaica como una serie de *revelaciones* expresas divinas, sino que hay que dejar más margen a la iniciativa personal del legislador hebreo, lo que se confirma estudiando las analogías con otros códigos legislativos orientales. Muchas veces el legislador no hace sino *consagrar* una costumbre atávica, dándola un nuevo sentido religioso en conformidad con las exigencias teológicas de la nueva sociedad teocrática hebrea. Moisés, creador y organizador de esta teocracia, formó durante la larga estancia en el desierto un amplio núcleo legislativo que después fué desarrollado conforme a las exigencias de los nuevos tiempos. No obstante, como el esquema sustancial y el alma de esa legislación fué ideado por Moisés, se puede atribuir a todo el cuerpo legislativo el epíteto de *mosaico*, en cuanto que las adiciones, retoques y evoluciones legislativas posteriores fueron hechas conforme al *espíritu* del primer legislador. Sin duda que muchos relatos de tipo histórico y leyes del Pentateuco se remontan a la época del desierto, como ya hemos indicado antes, y, por tanto, la tesis wellhausiana sobre la redacción tardía de *todas* las fuentes del Pentateuco es insostenible. Los nuevos descubrimientos arqueológicos confirman la verosimilitud histórica de los hechos de la historia patriarcal, y, por tanto, no es concebible que un autor falsario del siglo IX (documento *yahvista)* haya creado un marco histórico mil años anterior a su tiempo, que encajara perfectamente en la situación histórica de la vida de los patriarcas

[87] Así MURILLO, *El problema pentatéuquico* (Burgos 1928), y J. BRUCKER, *L'Eglise et la critique biblique* (París 1907).

en los tiempos anteriores a Tell Amarna [88]. El P. Lagrange, en su artículo póstumo, distingue tres documentos en el Génesis: el documento E (el más antiguo), debido a Moisés, y el J, del que es autor *responsable*, y el P, que es una *recapitulación* de E y J [89].

El P. Prat distingue entre *autor de la Ley* y *autor del Pentateuco*, y cree que Moisés es autor de éste en sentido amplio, en cuanto que «Moïse joue le *principal rôle*» [90]. El P. Durand expresa así su pensamiento: «El Pentateuco contiene numerosos documentos verdaderamente redactados por Moisés, y el Pentateuco es, en su *conjunto*, la *expresión autorizada de su Ley*» [91]. El P. Hummelauer admite muchos aditamentos posteriores a Moisés, debidos a Josué, Samuel, siendo el compilador final Esdras [92]. J. Touzard entiende la palabra *autor* en sentido amplio: como Moisés es el quicio en la *organización* teocrática de la sociedad israelita, siendo el fundamento personal de todas las instituciones, así es también el quicio de la *obra literaria*, llamada Pentateuco. El redactor del Pentateuco utiliza fuentes anteriores a Moisés, escritas u orales, coloreándolas conforme a concepciones ambientales de su época y yuxtaponiendo diversas tradiciones sobre el mismo hecho. A veces, estos documentos tienen un carácter *midrásico* o legendario, y, respecto de los textos y tradiciones profanos, el redactor selecciona lo que no se oponga a su concepción religiosa. Los documentos E y J son sustancialmente de la época mosaica, aunque en su *forma actual* hayan sido redactados en el siglo VIII a. C. Más tarde, después del destierro, el autor «sacerdotal» dió una nueva versión del contenido de esas fuentes, utilizando nuevas fuentes [93]. P. Vetter distingue en el Pentateuco *res gestas* y *leges*. Los hechos anteriores a Moisés, especialmente lo relativo a los patriarcas, fué transmitido por *tradición oral*. Estas tradiciones se fueron enriqueciendo, siendo recopiladas como «anales de familias o tribus» en tiempo de Josué o de los jueces. Moisés redactó muchos hechos históricos y leyes. El conjunto fué redactado por dos autores diferentes, uno en forma poética y otro en forma prosaica. Los «sacerdotes», por su parte, renovaron y ampliaron las anteriores, surgiendo nuevas colecciones de leyes en la época de los jueces, entre las que destacan las del Deuteronomio. Más tarde, en tiempos de la monarquía, se reunieron todas con nuevas leyes y adaptaciones, siendo todas compiladas por Esdras, cuya definitiva redacción es la del Pentateuco actual [94]. P. Heinisch niega la diversidad de documentos, y se inclina por la teoría de los «Suplementos»: Moisés es el autor sustancial del Pentateuco, pero su obra fué *complementada* posteriormente. Respecto de los hechos, admite la posibilidad de *citas implícitas*, de cuya ve-

[88] Véase el art. de M. J. LAGRANGE, *Les sources du Pentateuque:* RB 7 (1898) 23.
[89] M. J. LAGRANGE, *L'authenticité Mosaïque de la Genèse et la théorie des documentes:* RB 47 (1938) 163-183.
[90] Cf. *Études* (1898) 87-114.
[91] *Études* (1962) 330-358.
[92] *Cursus S. Sacrae* p.61.94.107.145-152.
[93] *Moïse et Josue:* DAFC III (1919) 695-755.
[94] P. VETTER, *Die litterarkritische Bedeutung der alttestamentlichen Gottesname:* ThQ (1903) 520-547.

racidad histórica el hagiógrafo no juzga, *consignándolas* material mente por exigencias de relleno, o literarias. Admite muchas glosas que no considera como inspiradas y admite progreso en la legislación [95]. A. Bea: Moisés recopiló y redactó tradiciones anteriores a él, añadiendo relatos de hechos contemporáneos conforme a sus propósitos. Es el autor también de la parte legislativa, aunque posteriormente se crean nuevas leyes, adaptando las antiguas, siendo todas seleccionadas por la autoridad legítima y consignadas bajo el influjo de la inspiración [96]. A. Vaccari propone la hipótesis de una *doble recensión* de la misma obra de Moisés, es decir, que, conforme a la división de las tribus en dos reinos, surgieron dos versiones, una septentrional y otra meridional, siendo juntadas en tiempos de Josías; y de ahí la diversidad de los nombres divinos y la existencia de los «duplicados», o narraciones yuxtapuestas sobre un mismo hecho [97].

Recientemente se ha vuelto a replantear el problema en el campo católico. J. Chaine, en su comentario al Génesis, escribe sobre la autenticidad mosaica de este libro y, en general, del Pentateuco: «Los datos de la crítica muestran que no se puede atribuir todo a Moisés, pero el estudio objetivo de los textos muestra también lo que hay de *a priori* en las fechas tardías atribuídas a textos tomados en bloque. Las cosas son más complejas. En las hipótesis que acabamos de mencionar, Moisés no habría escrito el Génesis tal como ha llegado a nosotros; pero hay en este libro, como en las leyes del Pentateuco, elementos antiguos, es decir, según el P. Lagrange, documentos enteros que remontan a él, de suerte que se puede hablar de una autenticidad sustancial o media» [98]. H. Junker confiesa la complejidad del problema, pero admite la hipótesis de un origen mosaico, aunque la formación del Pentateuco, tal como hoy lo tenemos, es de época más reciente: de la época mosaica provendrían textos en parte históricos, en parte legislativos, que él personalmente u otros bajo su sugerencia y control habrían compuesto, y de los que más tarde se habría constituído el conjunto del Pentateuco [99]. El P. R. de Vaux prefiere hablar de diversas «tradiciones» o «ciclos de tradiciones»: «Los textos se agrupan por afinidades de lengua, de estilo, de conceptos, lo que se puede llamar *constantes* que determinan las líneas paralelas que se siguen a través del Pentateuco. Esta agrupación puede no diferir mucho de la que propone la crítica literaria, pues ésta utiliza los mismos criterios, pero es más flexible y no pretende llegar a la reconstitución de «documentos» seguidos entre los que se reparten los versículos y medios versículos de la Biblia. No se hablará, pues, aquí de «documentos J, E, D, P, sino de «tradiciones yahvista, elohista y sacerdotal» en los cuatro primeros libros del Pentateuco, pues el Deuteronomio

95 P. Heinisch, *Das Buch Genesis* (Bonn 1930).
96 *De Pentateucho* (Romae 1933); *Der heutige Stand der Pentateuchfrage:* Bi 16 (1935) 175-200.
97 A. Vaccari: VD 17 (1937) 371-373.
98 J. Chaine, *Le libre de la Genèse* (París 1948) 494.
99 J. Junker, *Das Buch Genesis (Echtel-Bibel)* (Würzburg 1949) 7-8.

y la «tradición deuteronómica» plantean un problema aparte [100]. Así espera el P. De Vaux explicar los duplicados, repeticiones y discordancias que aparecen en el Pentateuco. Y cree que la *sustancia* de las tradiciones que incorpora el Pentateuco, como su núcleo legislativo, remontan a los tiempos en que Israel se organizaba como pueblo. «Y esta época está dominada por la figura de Moisés: él ha sido el organizador del pueblo, su iniciador religioso, su primer legislador. Las tradiciones anteriores, que terminan en él, y los hechos que ha dirigido se han convertido en epopeya nacional; la religión de Moisés ha fijado siempre la fe y la práctica del pueblo; la ley de Moisés ha quedado como su norma. Las adaptaciones que exigieron el cambio de los tiempos se hicieron según su espíritu y se cubrieron con su autoridad». Como se ve, la tesis de De Vaux es sustancialmente la misma expuesta por el P. Lagrange en el congreso de Friburgo en 1897, y se reduce a salvar la *autenticidad sustancial (qualitative sumpta)*, el núcleo histórico-legislativo, que sirvió de base a los desarrollos posteriores, los cuales ciertamente encajaron dentro del esquema sustancial (el *espíritu* de la Ley) del primer legislador y forjador de la teocracia hebraica. Al concretar la parte de ese *núcleo mosaico*, enumera Ex 24,4; 17,14; 34,27. Pero de nuevo insiste en la necesidad de «afirmar más bien el origen mosaico primero de las tradiciones que componen el Pentateuco. Quedaron como tradiciones vivientes, que llevan el sello del ambiente en que se han conservado desarrollándose y de las condiciones nuevas a las cuales debían responder. Se hicieron inseparables de la vida del pueblo mismo, y, porque eran vivientes, mantuvieron el impulso que Moisés les había dado» [101]. Respecto de los *duplicados* afirma: «Estos textos, en cuanto al fondo, parecen *duplicados*, pero difieren por el estilo, por el vocabulario, por la manera que representan a Dios y sus relaciones con los hombres. Sin duda es demasiado mecánico representarse el Pentateuco como una compilación de *documentos* materialmente fijados por escrito, o que habrían sido desmembrados, reclasificados, interpolados por procedimientos de composición literaria... Pero los hechos observados imponen con fuerza la idea de que al menos muchas tradiciones o ciclos de tradiciones se combinan en el Pentateuco» [102]. Como ve el lector, el P. De Vaux quiere destacar el carácter fluctuante y flexible de la *tradición*, sintiendo por ello aversión a la noción de *documento* fijo y concreto. Nosotros creemos que es necesario combinar ambas hipótesis: ni el Pentateuco es un amasijo mecánico de *documentos* yuxtapuestos, ni tampoco un conjunto de *tradiciones* aéreas y fluctuantes, sino que en su composición intervienen *documentos* escritos yuxtapuestos y *tradiciones* fluctuantes y flexibles que dan *vida* a aquellos mismos documentos. Por eso creemos exagerado el sistema de la hipercrítica *documental* que corta y divide los versículos mecánicamente y de modo sistemático; pero también no nos parece

100 R. DE VAUX, *Genèse* (Bible de Jérusalem) (París 1951) 14.
101 Ibid., 20-21.
102 Ibid., 14.

exacto prescindir en determinadas secciones de *documentos* escritos que han sido utilizados por el compilador final, el cual, a su vez, trabaja con *tradiciones* orales vivientes y fluctuantes en cuanto a los enfoques religiosos de determinados hechos o grupos legislativos. Sin embargo, es de mucho interés el énfasis que el P. De Vaux pone en el carácter *viviente* de la *tradición* que refleja un *pasado* y un *presente* a la vez, en cuanto que el núcleo histórico-legislativo primitivo es remozado conforme a concepciones ambientales, pero no hemos de descuidar un núcleo también estereotipado fijado por escrito, que reiteradamente es manejado por los nuevos redactores, que procuran darle vida conforme a *tradiciones* vivientes. En el Pentateuco hay un tanto por ciento de *masa inerte (documentos* escritos) y un tanto por ciento de *masa flúida* o tradición viviente, que sirve de argamasa en la contextura del conjunto.

Siguiendo a Engell y a Noth, el P. De Vaux separa el Deuteronomio de los cuatro libros anteriores, pues cree que plantea problemas totalmente nuevos, y cree que la literatura *deuteronomista* encaja mejor en el conjunto de libros posteriores. Así, habla de un *Tetrateuco* sustancialmente mosaico unificado por la tradición *sacerdotal*. Contra esta opinión arguye H. Cazelles diciendo que el *Pentateuco* (los cinco libros) tiene una unidad teológica, es la *Torah*, la Ley, y la historia se narra en función de lo legislativo. Así, el «Deuteronomio ha sido insertado en el *contexto* del Pentateuco..., y éste se termina, no con capítulos de estilo deuteronómico, sino con capítulos que son de la misma vena que los libros precedentes... Así lo entendió la tradición judía y samaritana que no reconoció como Sagrada Escritura sino los *cinco* libros» [103]. De Vaux considera el Deuteronomio como obra de los últimos tiempos de la monarquía israelita, la «tradición *sacerdotal* se afirma durante el destierro», mientras que las corrientes *yahvista* y *elohista* son anteriores. La *yahvista* ha tomado cuerpo y ha sido tal vez puesta por escrito, en cuanto a lo esencial, desde el reinado de Salomón; no se puede asegurar que la tradición *elohista* sea mucho más joven». Insiste en que no se pueden dar fechas precisas..., pero se puede intentar determinar la época en que la *tradición* se *organizó en sus rasgos esenciales*. Esta época es a la vez diferente de la de la redacción final y de la de los elementos antiguos que son asumidos. Esta puesta en forma de las tradiciones puede, sin duda, resultar de la *presión anónima del ambiente;* sin embargo, cuando revela un plan querido, una intención, se explica mejor por la intervención de una personalidad, que no solamente reúne los elementos, sino que los hace servir a su fin; esto supone un autor, bien sea un simple narrador o un escritor. Es difícil no reconocer la obra de un autor, y añadiría yo, la mano de un autor escritor, en los grandes relatos yahvistas del Génesis... Las conclusiones (propuestas sobre las fechas de cada *tradición* puesta por escrito) alcanzan, en lo esencial, las posiciones clásicas de la teoría documentaria. Pero son menos

103 H. CAZELLES: Bi 35 (1954) 280-82.

categóricas y, sobre todo, van acompañadas de una doble reserva: de una parte, esas *tradiciones* aun formadas han continuado *viviendo* y *asimilando* elementos nuevos; de otra parte, ellas han tenido una prehistoria que es importante considerar»[104]. Son sumamente luminosas e insinuantes estas observaciones del ilustre director de la Escuela Bíblica de Jerusalén, ya que destacan un aspecto olvidado importante en la formación de los diferentes estratos del Pentateuco. La posición es abierta y científica, manteniéndose en la línea del P. Lagrange, expuesta en el mencionado Congreso católico de Friburgo.

A. Clamer recoge este nuevo planteamiento del problema, pero insiste en la teoría de los *documentos* escritos. Los indicios sobre la diversidad de estratos documentales son reales, y, por tanto, es preciso admitir la complejidad de fuentes en la formación del Pentateuco: «Del conjunto de observaciones que se desprenden del análisis del fondo y de la forma, se ha elaborado la reagrupación de los elementos constitutivos de los principales textos, cuya reunión constituye el Pentateuco actual. Esta reconstitución generalmente admitida, al menos en sus grandes líneas, se encuentra comprobada por la coherencia doctrinal y literaria que caracteriza cada una de las fuentes, que no pueden sino emanar de *redactores diferentes*. No hay sólo redactores diferentes, sino *épocas diferentes*». Supuesta la distinción de *documentos* del Pentateuco, el estudio objetivo de cada uno de ellos, destacando las particularidades, las características literarias y religiosas, confirma la distinción entre los diversos elementos del libro, que, a pesar de las lagunas, no dejan de constituir textos coherentes con su unidad y originalidad»[105].

Esto supuesto, A. Clamer caracteriza los cuatro *documentos* del modo siguiente:

a) *Yahvista*[106].—Este *documento* nos presenta un relato bastante homogéneo y completo desde la creación hasta la muerte de José; en cambio, resulta muy fragmentario sobre la estancia de los israelitas en Egipto y su peregrinación por el desierto, quedando así su historia inconclusa. El estilo es imaginativo, encantador, variado, como aparece en los relatos del paraíso, la historia de Sodoma y Gomorra, el matrimonio de Isaac y Rebeca, el encuentro de José con sus hermanos. A los relatos antiguos ha sabido comunicarles un soplo *poético* (insertando fragmentos poéticos, como el Canto de Lamec, Gén 4,23-24, y la «bendición de Jacob», Gén 49), que con el soplo *religioso* hace de su obra una *epopeya nacional*, domina-

[104] R. de Vaux, *La Genèse* (Bible de Jérusalem) 18-19.
[105] A. Clamer, *Genèse* (La Sainte Bible) (1953) 33.
[106] Atribuye al J: Gén cc.2-4; 6,1-8; cc.6-9, excepto algunos versículos que son del P; 11; 12,1-4a; 6-9; 13,1-5,7-11a,12b-18; 15; 16,1b-2,4-14; 18; 19,1-29; 19,30-38; 21,1a.2a. 6b-7; 21,25-26.28-30.32a.33; 22,20-24; 24; 25,1-6;21-26a.27-28; 26,1.2a.3a6-11.12-14.16-17. 19-25.26-33; parte del 27 y 28; 29,1-14.31-35; 30,1a-13b.14.16.19b.22b-24; 25-43; 31,1.3. 21.43; 32,1.4-14a.23-33; 33,1-17; 34 (parte); 37,3-4.12-17.18b.21-23.25-27.28b.31-33a.34b. 35a; 39,1-23; 42,5.27-28.38; 43; 44; 45; 46,1.5b.28-34; 47,1-5a.13-26; 48,2b.9b.10.13-14. 17-19; 50,1-8.10-11.14.22; Ex 1,6.8-12; 2,11-22; 3,7-8.16-20; 4,1-16.19-20a.22-31; 5; 6,1; 7,14-18.23.25-29; 8,4-11a.16-28; 9,1-7.13-21.23b-34; 10,1-7.13b-19.28-29; 11,4-8; 12,21-27. 29.30; 13,3-22; 14,5-7.10-14.19-20.21b.24-25.27b.30-31; 15,22-27; 16,4.15.19-21; 17,1b-2.7; 19,20-25; 20,22-26; 24,9-11; 32,9-14; 34,1-28.

da por la majestad y poder de Yahvé»[107]. Por eso se le ha llamado *narrador*, más bien que *historiador*, por sus cuadros y episodios, yuxtapuestos sin mayor orden lógico o cronológico, pero tiene un plan que desarrolla en el fondo, conforme a determinadas ideas. Así, quiere solucionar teológicamente los problemas de la existencia del mal físico y el mal moral. Naturalmente, el enfoque de sus narraciones es netamente religioso, pues busca ante todo los orígenes religiosos del pueblo elegido, recogiendo tradiciones populares antediluvianas y patriarcales. Se interesa por el origen de las instituciones, de las costumbres, de los nombres de personas y lugares; origen de la distinción de sexos[108], del matrimonio, de la vida ciudadana y pastoral, de la música, de los metales, de la poligamia[109], del cultivo de la viña y del uso del vino[110], del sistema agrario de Egipto[111], y da explicación popular de los nombres de Eva[112], de Caín[113], de Noé[114], de Ismael[115], de Isaac[116], de Amón y Moab[117], de Jacob, Esaú, Edom[118], de los hijos de Jacob[119], de los hijos de Judá[120], y explica los nombres topográficos de Babel[121], Bersabé[122], Betel[123]. Algunos pueblos aparecen caracterizados por sus antepasados: Cam es impúdico[124]; Ismael, un asno salvaje[125], y Jacob, «suplantador» de su hermano[126].

Tiene preferencias por la vida pastoril y nómada, presentando a Caín como agricultor, y a Abel como pastor. Los inventos de orden material pertenecen a la descendencia de Caín[127] y van seguidos de la perversión moral, causa del diluvio. Tiene también preferencias por Judá, destacando su buen papel en el asunto de José. Presenta el culto de Yahvé como remontándose a los tiempos antediluvianos[128], destacando la providencia de El, interviniendo directamente en la historia de la humanidad: formación del hombre de la arcilla, familiaridad en el paraíso, episodio de la torre de Babel, diluvio, visita a Abraham en Mambré[129], lucha con Jacob[130], sale al encuentro de Moisés[131]. En todos estos antropomorfismos se destaca la familiaridad de Dios con la humanidad y su especialísima providencia; pero, al mismo tiempo, el autor *yahvista* tiene una idea altísima de Yahvé, justo y misericordioso, que está cerca y lejos del hombre. Destaca los lugares de culto de los patriarcas: Siquem, Betel, Mambré, Bersabé[132], a los que acuden los israelitas de su tiempo. Pone de relieve la fe de Abraham y las promesas de Dios a su descendencia[133]; en virtud de ellas fueron los israelitas liberados de Egipto[134], y por su falta de fe fueron cas-

107 A. CLAMER, o.c., 35.
108 Gén 2.
109 Gen 4.
110 Gén 9.
111 Gén 47,20-25.
112 Gén 3,20.
113 Gén 4,1.
114 Gén 5,29.
115 Gén 16,1.
116 Gén 18,12-15.
117 Gén 19,37-38.
118 Gén 25,25-26.
119 Gén 29,31-35.
120 Gén 38,29-30.
121 Gén 11,9.
122 Gén 26,33.
123 Gén 28,19.
124 Gén 9,22-24.
125 Gén 16,2.
126 Gén 25,25.
127 Gén 5,7-24.
128 Gén 4,26.
129 Gén 18,1-8.
130 Gén 32,25-33.
131 Ex 4,24; 14,25.
132 Gén 12,7-8; 13,18; 26,25; 21,33
133 Gén 22,16-17; 12,2; 15.
134 Ex 4,1.31; 14,31; 19,9.

tigados en el desierto [135]. En su narración aparece claro el designio salvador de Yahvé, que salvó a Noé, eligió a Abraham, protegió a Jacob y a José y liberó a los israelitas de la esclavitud egipcia. Los profetas recogerán estas ideas sobre la historia de Israel y las predicarán al pueblo como único medio de salvación ante los peligros de su tiempo.

Desde el punto de vista de su composición literaria, cree Clamer que su redacción final ha de colocarse en tiempos de Salomón, siendo obra de una persona, no de una escuela, en el reino de Judá.

b) *Elohista.*—Aparece por primera vez en el c.15 del Génesis, y se llama así porque en este documento se emplea el nombre de *Elohim* [136]. No trata de los orígenes de la humanidad, y comienza con la historia de Abraham [137]. Es más fragmentario y menos coherente que el *yahvista;* por eso no es fácil concretar sus características y fisonomía literaria. Tiene pocos hechos que le sean propios; sus relatos son paralelos al *yahvista.* Tiene algunas designaciones geográficas y etnográficas características [138]. Es anecdótico, sin preocuparse apenas del conjunto de la narración, y es más narrador que historiador, muy objetivo y a veces patético (sacrificio de Isaac). Es detallista en los nombres [139], buscando la localización de los hechos [140].

Destaca la trascendencia de Dios, y es menos antropomórfico al hablar de la intervención de Dios en la historia de Israel. Dios se manifiesta en *visiones* y *sueños* [141]. Habla desde el fuego y en las nubes y a veces por intermedio de los ángeles. Destaca la idea de la providencia divina en la historia israelita. Es de moralidad exigente [142]. Tiene una inclinación por lo *profético* en cuanto que destaca las enseñanzas religiosas de la época profética, y pone de relieve los personajes *proféticos* en los relatos: Abraham es designado como *profeta* [143]; lo mismo la hermana de Moisés es llamada *profetisa* [144], y Moisés es llamado *profeta* como intermediario entre Dios y su pueblo.

La redacción de este *documento* parece posterior a la del *yahvista* [145], pues refleja ideas religiosas más desarrolladas, en conso-

135 Núm 14,11.

136 Atribuye al E, siguiendo a otros autores: Gén 15 (parte); 20; 21,8-20; 21,22-24. 27.31; 22,1-14.19; 25,29-34; 27 (parte); 28,10-12.17-18.20-22; 29,15-23.25-28.30; 30,1b. 3a.4-8.9-13.17-20; 31,2.4-18a.19-20.22-42; 32,1.2-3; 3.14b-22.23-33; 33,18b-20; 34 (parte); 35,1-5.7-8.16-20; 37,5-11.18a.19-20.22-24.28ac.29-30.33b-34.35b.36; 40; 41; 42; 45 (parte); 46 (parte); 48,1-2a.8-9a.10b-12.15-16.20-22; 50,9.15-21.23-26; Ex 1,15-22; 2,1-15; 3,1-6.9-15.21-22; 4,17-18.20b-21; 7,20b-21a.24; 9,22.23a.31.32.35; 10,8-15.20-27; 11,1-3; 12,31-36.37b-39.42; 13,17-19.15.1-19.20-21; 17,3-6.8-16; 18; 19,2b-19; 20,1-21; 20,22-23.19; 23,29-33; 24,3-8.12.14.18; 31,18b; 32,1-8.15-35; 33,1-11; Núm 10,33-36; 11,1-3; 12,1-15; 14; 15; 16; 21,14-15.17-18.27-29; 23,7-10; 25,1-5; 32,1-17.20-27.34-42; Dt 10,6-7; 27,5-7a; 31,14-15.23; 33,1-29; 34 (parte).

137 Gén 15.

138 Así *amorreos* en vez de *cananeos*, *Horeb* en vez de *Sinaí*.

139 Gén 15,2; Ex 1,15; 17,10; 24,1-9; Gén 37,36.

140 Gén 21,31; 22,2; 28,18; 31,12; 35,7.

141 Gén 28,11s; 31,11; 37,5s; 41,1s.

142 Gén 20,12.

143 Gén 20,7.

144 Ex 15,20.

145 Lagrange sostiene la opinión contraria: RB (1938) 176-183.

nancia con la predicación profética del siglo IX a. C. La mención de numerosos lugares del reino septentrional hacen suponer que fué escrito en el reino de Israel [146].

c) *Deuteronomista* (D).—Esencialmente es un código legislativo [147] de características bien diversas a los documentos anteriores. En estilo oratorio parenético narra los hechos ocurridos en el itinerario desde el Sinaí hasta la muerte de Moisés. El autor considera a Israel como pueblo de Dios; de ahí las frecuentes expresiones «tu Dios», «nuestro Dios». Como heredero de las promesas, debe vivir en conformidad con sus exigencias so pena de perderlas. Yahvé es el Dios único [148], omnipotente [149] y santo [150]. Esto supone una conducta exigente por parte de Israel, que debe aislarse de los pueblos paganos. Se predica un amor reverencial a Yahvé [151], y amor hacia los desgraciados y desvalidos [152]. Es un autor sumamente humanitario.

Respecto de su composición, es preciso distinguir diversas etapas, ya que no tiene plena unidad redaccional. Es una *actualización* de la legislación antigua del desierto, puesta, por ficción literaria, en boca del propio Moisés, para darle más autoridad ante el auditorio. La primera codificación de estas leyes mosaicas, con inclusión de la ley sobre la unidad del santuario, puede ser del siglo VIII a. C. en tiempos de Ezequías. Conforme a este ideal se llevó a cabo la reforma de Josías (622). Al núcleo legislativo se añadieron en tiempos del exilio los primeros capítulos, proponiendo a los exilados una nueva perspectiva de esperanza hacia la reconquista de la nueva tierra prometida.

d) *Código sacerdotal* (P).—Llamado primeramente *elohista*, porque emplea el nombre divino de *Elohim*, pronto fué distinguido del auténtico *elohista* (E2), siendo después denominado *sacerdotal* (*Priestercodex:* P) porque contiene la legislación sacerdotal y ritual. Se le ha llamado «Escrito fundamental» (*Grundschrift*), porque constituye como el armazón o esquema del Pentateuco. Los documentos *yahvista* y *elohista* están integrados, sobre todo, por secciones histórico-narrativas, con alguna excepción de tipo legislativo [153]; en cambio, el *sacerdotal* está compuesto esencialmente por textos legislativos, entre los que sobresale sobre todo el libro del Levítico [154]. Comienza por el relato de la creación—base del mo-

[146] Se mencionan Siquem, Betel, tumba de Débora, de Raquel, preponderancia de Rubén y de Efraím.
[147] Cc.12-24.
[148] Dt 4,28; 29,16-17.
[149] Dt 7,16.20.22.
[150] Dt 7,6; 14,21; 23,13-15.
[151] Dt 6,5; 11,22; 13,5.
[152] Dt 5,14; 15,12-14.18; 23,16-17; 24,10-13; 12,12-18; 14,27.
[153] El código de la alianza: Ex 34 y 21-23.
[154] Se atribuyen al documento *sacerdotal:* Gén 1-2,4a; 5; 6,9-22; 7,6.11,13-16a.17a.18-21.24; 8,1-2a.3b.4-5.13a.14-19; 9,1-17.29-29; 10,1a.2-7.20.22-23.31-32; 11,10-26.27.31-32; 12,4b-5; 13,6.11b-12a; 16,1a.15-16; 17,1-27; 21,1b.2b-5; 23,1-20; 25,7-11a.12-17.19-20; 26,34-35; 27,46-28,9; 29,24.29; 35,6.9-13.15.22b-26.27-29; 36,6-8.9-14; 46,6-7.8-27; 47,5b-11; 48,3-6; 49,1a.28b.29-33a; 50,12-13; Ex 1,1-5.7.13-14; 2,23b-25; 6,9-30; 7,1-13.19-20a.21b-22; 8,1-3.11b-15; 9,8-12; 11,9-10.12,1-20.43-49; 13,1-2; 14,1-4.8-9.15-18.21c-23.26-27a.28-29; 16,1-3.6-14.16-18.31-36; 25,1-31.18a; 34,29-35; 35,1-40; el Levítico íntegro;

noteísmo—y se continúa por la historia del diluvio, historia patriarcal, para centrarse en la legislación del Sinaí.

Tiene características literarias muy marcadas: terminología propia y técnica, estilo seco, estereotipado, monótono, sin concesiones a lo colorista e imaginativo. Busca ante todo el orden y la claridad, con muchas precisiones cronológicas y abundancia de listas genealógicas. Aunque fundamentalmente es un documento *legislativo*, busca expresar la historia religiosa de Israel y los orígenes del culto. Los relatos sobre la creación y los patriarcas antediluvianos se presentan como preámbulo a la constitución de la teocracia hebraica. Reparte la historia del mundo en cuatro grandes períodos: la creación, Noé, Abraham y Moisés. Se presentan los hechos como ocasión de la promulgación de leyes concretas. En ellos se busca ante todo el origen de determinadas instituciones. Así, la creación es relatada para explicar el origen del descanso sabático; la elección de Abraham para explicar el origen de la circuncisión [155]; el éxodo está relacionado con la institución de la Pascua[156]; en la alianza del Sinaí busca ante todo lo relativo al Arca y al origen del culto y del sacerdocio [157]. El documento, pues, sacerdotal tiene un concepto jurídico-cultual de la historia de Israel. Desde el punto de vista teológico destaca la trascendencia, la justicia y santidad de Dios, que establece *alianzas* con Noé, Abraham y Moisés en orden a la salvación de la humanidad. Los grandes hitos de la historia son momentos solemnes de las relaciones de Dios con la humanidad en general y con Israel en particular. A Dios se le designa con los nombres de *Elohim*, *Sadday*, *Yahvé*, según los distintos estadios de la revelación (Noé, Abraham, Moisés). Las revelaciones se hacen no en teofanías o sueños, sino por comunicaciones verbales. El culto se concibe como una barrera aislante de la divinidad, que no entra en relación con Israel sino a través de sus intermediarios los levitas y sacerdotes. Sólo es auténtico el sacrificio mosaico, porque a los patriarcas no se les presenta haciendo sacrificios como en los otros documentos. Es exigente en materia moral. Los patriarcas son justos e íntegros; la santidad consiste en la obediencia a los preceptos divinos; por eso Israel debe ser el pueblo *santo*, como propiedad de Dios, separado del mundo pagano, que puede agregarse a aquél por la circuncisión en espera de la realización de sus promesas.

Comúnmente se sostiene que este documento *sacerdotal* es posterior al *deuteronómico*, representando el último estadio de la legislación israelita. Parece un reflejo de la escuela *sacerdotal* de Ezequiel. Y probablemente la reforma de Esdras está inspirada en el «código sacerdotal» [158]. Aunque su redacción sea de la época del exilio, esto no excluye que muchos de sus elementos legislativos

Núm 1,1-54; 2,1-34; 3; 4; 5; 6; 7; 8,5-26; 9,1-14.15-23; 10,1-28; 13,1-1.17a.21.25.26a.32a; 14,1-2.5-7.10.26-30.34-38; 15; 16,1a-2b-11.16-24.27a.32b.35-50; 17; 18; 19; 20,1a.2.3b-4.6-13.22-29; 21,4a.10-11; 22,1; 25,6-18; cc.26-31; 32 (parte); 33,1-49.50-56; 35; 36. Dt 4,41-43; 32,48-52; 34,1a.7-9.

[155] Gén 17,9-14.

[156] Ex 12,1-20.43-51.

[157] Ex 25,1-29.37; Lev c.7-8.

[158] Neh cc.8-9.

sean anteriores, de la época mosaica. El pueblo hebreo, como todos los pueblos, debía tener un ritual y un culto al organizarse. Las partes históricas dependen de J y E y de otras fuentes, incluso poéticas [159]. Pero los hechos históricos para el *sacerdotal* son ante todo un *marco* para colocar los orígenes de la legislación, y por eso *idealiza* el pasado, como Ezequiel idealiza el porvenir [160], en función de determinadas ideas teológico-cultuales.

Aparte de estos cuatro principales documentos, hay otros ingredientes del Pentateuco, que son como bloques erráticos incrustados por el compilador final al conjunto [161].

Ante las nuevas teorías wellhausianas, no pocos católicos tomaron una actitud cerrada, afirmando, en nombre de la tradición, el origen mosaico de la Ley, la redacción del Pentateuco por el mismo Moisés y la historicidad de todo su contenido. La expresión «Ley de Moisés» tenía para éstos un sentido absoluto, abarcando las ordenaciones legales, la historia y la forma literaria, que sería todo obra del profeta Moisés. Frente a esta posición integrista, otros exegetas católicos, como hemos visto, creían que en la tesis de la diversidad de fuentes había muchas cosas aprovechables para resolver el complejo problema. Ante esta situación, la Pontificia Comisión Bíblica publicó un decreto (27 de junio de 1906) con ánimo de encauzar la opinión de los investigadores católicos. Cuatro son los puntos que abarca, no siendo fácil precisar su sentido, ya que, al fin, el mismo decreto se resiente de la complejidad del mismo problema que pretende encauzar, ya que no resolver. He aquí el texto completo:

I. «Si los argumentos empleados por los críticos para oponerse a la autenticidad mosaica de los sagrados libros que se designan con el nombre de Pentateuco tienen tanta fuerza que, dejando a un lado tan gran número de testimonios de uno y otro Testamento tomados colectivamente, la constante conformidad de opiniones del pueblo judío y la permanente tradición de la Iglesia, así como también los argumentos internos que se sacan del mismo texto, den pie para afirmar que estos libros no tienen por autor a Moisés, sino que han ido formándose de fuentes en su mayor parte posteriores a la época de Moisés. *Respuesta:* Negativamente.

II. Si la autenticidad mosaica del Pentateuco exige una redacción tal de toda la obra que se debe sostener que Moisés escribió absolutamente todas y cada una de las cosas de su mano o que las dictó a los amanuenses; o también si puede permitirse la hipótesis de que él confió la misma obra, concebida bajo el influjo de la inspiración divina, a otro o a muchos para ser escrita, mas de tal manera que expresaran fielmente su sentir, y no escribieran contra

159 Cf. Gén 9,6-7; 12-16; 17,1-5.
160 J. Chaine, *Genèse* 488.
161 Se consideran fragmentos independientes: Gén 14 (incursión de los cuatro reyes sobre la Pentápolis y mención de Melquisedec), Gén 49,2-27 (bendición de Jacob). Algunos incluso creen que el Decálogo (Ex 20,1-17; Dt 5,6-18) y el código de la alianza (Ex cc.21-23) son fragmentos independientes.

su voluntad ni omitieran nada; y, por fin, si la obra hecha de este modo, aprobada por el mismo Moisés, autor principal e inspirado, se propagó con su mismo nombre. *Respuesta:* Negativamente a la primera parte y afirmativa a la segunda.

III. Si se puede conceder, sin perjuicio de la autenticidad mosaica del Pentateuco, que Moisés, para hacer su obra, empleó fuentes, a saber, documentos escritos y tradiciones orales, de las cuales, según la finalidad especial que se había propuesto y bajo el soplo de la inspiración divina, tomó algunas cosas y las introdujo en la misma obra a la letra o en cuanto al sentido, reducidas o aumentadas. *Respuesta:* Afirmativa.

IV. Si, salvando sustancialmente la autenticidad mosaica y la integridad del Pentateuco, se puede admitir que en tan largo transcurso de siglos ha sufrido algunas modificaciones, como añadiduras después de la muerte de Moisés, puestas por un autor inspirado; glosas y explicaciones intercaladas en el texto, ciertas palabras y formas de una lengua antigua traducidas a una lengua moderna; en fin, lecciones equivocadas que han de atribuirse a defecto de los amanuenses, sobre las que es lícito investigar y juzgar según las normas de la ciencia crítica. *Respuesta:* Afirmativamente, salvo el juicio de la Iglesia» [162].

La solución del problema, tal como lo propone la Comisión Bíblica, está en la interpretación del primer punto y en la extensión que puede darse a esas adiciones introducidas después de la muerte de Moisés, pues de las otras que provengan de los copistas, de las cuales toca juzgar a la crítica textual, no parece que se pueda sacar mucho partido para la solución del problema pendiente. Los autores católicos que a partir de este decreto se ocuparon del problema, en su mayor parte miraron a justificar los cuatro puntos del mismo. Algunos, pasando más adelante, trataron de buscar una solución al problema sobre la base del mismo decreto. De éstos no faltó quien se atrajo una censura de la autoridad eclesiástica, por cuanto había excedido los límites señalados por el decreto de la Comisión Bíblica. Ultimamente, el criterio se ha ido ensanchando, de forma que algunos autores se han animado a proponer soluciones que en la primera época se hubieran juzgado atrevidas. La aparición de la encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943) crea un clima de más comprensión y libertad en la investigación escrituraria en cosas que no afectan a la fe y a las costumbres [163]. En ella se exhorta a los exegetas a estudiar de nuevo los problemas bíblicos. En 1948, el secretario de la Comisión Bíblica, en carta oficial al cardenal Suhard, de París, le expone la actitud actual oficial de la autoridad eclesiástica respecto a los problemas de la historicidad de los once primeros capítulos del Génesis, y, aludiendo a la cuestión de la formación del Pentateuco, puntualiza: «Hoy nadie duda de la existencia de estas fuentes (o documentos) ni del *crecimiento progresivo de las*

[162] EB 174-177.
[163] EB 564.

leyes mosaicas debido a las condiciones sociales y religiosas de tiempos posteriores, progresión que se echa también de ver en los *relatos históricos*. Sin embargo, aun entre los exegetas no católicos corren hoy opiniones diversas sobre la naturaleza y número de estos documentos, sobre su denominación y datación. Ni faltan autores en diferentes países que, movidos de razones puramente críticas y sin ninguna preocupación apologética, resueltamente rechazan las teorías más en boga hasta el presente, y buscan la explicación de ciertas particularidades del Pentateuco, no tanto en la diversidad de tales documentos, cuanto en la especial psicología, en los procedimientos particulares, hoy mejor conocidos, del pensamiento y de la expresión de los antiguos orientales, o bien en el diferente género literario exigido, en conformidad con las diversas materias. Por esto invitamos a los sabios católicos a estudiar sin prejuicios estos problemas, a la luz de una seria crítica y de los datos de las otras ciencias relacionadas con la materia, seguros de que este estudio establecerá la *gran parte* y la *profunda influencia de Moisés* como autor y como legislador» [164].

Se admite, pues, en este documento oficial eclesiástico: *a)* existencia de las fuentes en el Pentateuco; *b)* crecimiento progresivo de las leyes mosaicas, según las exigencias sociales y religiosas de los tiempos posteriores a Moisés; *c)* progreso de los relatos históricos; *d)* el estudio profundo de los problemas críticos mostrará la *gran parte* y *profunda influencia* que Moisés tuvo en la formación del Pentateuco como autor y legislador. Según estas directrices, creemos que la tesis del P. Lagrange en el Congreso católico de Friburgo sobre las «fuentes del Pentateuco» [165], en la que se propone a Moisés como autor de un *núcleo histórico-legislativo* que después se fué desarrollando conforme a su espíritu, según las exigencias de los tiempos, es la más aceptable. En este supuesto, la frase del decreto de la Comisión Bíblica de 1906 («maxima ex parte») se ha de tomar en sentido *cualitativo*, no cuantitativo, y así queda salvada la autenticidad *substantialiter mosaica* del Pentateuco.

Conclusión

De todo lo expuesto debemos concluir que no se puede atribuir a Moisés globalmente el Pentateuco tal como hoy lo tenemos, en su misma estructura literaria, ya que hay ciertamente estratos legislativos e históricos posteriores al gran profeta. Sin embargo, tampoco debemos aceptar la hipótesis de que los *documentos* o *tradiciones* diversas son exclusivamente de época posterior a Moisés. Aunque hayan recibido su redacción definitiva en tiempos de la monarquía israelita y aun, en el caso del *sacerdotal*, después, esto no quiere decir que sus ingredientes sustanciales o *nucleares* no sean de la época de la formación de Israel como pueblo en las estepas del Sinaí. Nada más verosímil que el creador de la teocracia hebraica haya dado un código mínimo legislativo para regular la

164 EB 583.

165 RB 1898.

vida cívico-religiosa de aquel pueblo que estaba en período de formación, conforme a las exigencias religiosas del pacto del Sinaí. Y nada más natural que haya recogido tradiciones histórico-legislativas de los tiempos patriarcales para trazar los antecedentes de la nueva nación. Muchas de estas cosas debieron ser puestas por escrito, mientras que otras quedaron flotando en la tenaz tradición oral de los orientales. Todo ese conjunto de *escritos* y de *tradiciones* fueron actualizados con el tiempo conforme a las necesidades de los tiempos, y en determinadas fechas postmosaicas fueron reunidos en un conjunto literario que llamamos Pentateuco. Los datos arqueológicos han demostrado que las tradiciones de la época patriarcal encajan perfectamente en un ambiente histórico de muchos siglos antes a la monarquía israelita, y esto es una confirmación de la existencia de estratos literarios antiguos anteriores al propio Moisés. También muchas de las leyes tienen su mejor explicación en el marco de las estepas del Sinaí cuando Israel estaba naciendo como colectividad nacional bajo la égida creadora de Moisés. «Así, el fondo del Pentateuco, la sustancia de las tradiciones que incorpora, el núcleo de su legislación, remontan al tiempo en que Israel se constituyó como pueblo. Ahora bien, *esta época está dominada por la figura de Moisés:* él ha sido el *organizador del pueblo,* su *iniciador religioso,* su *primer legislador.* Las tradiciones anteriores que llegan a él y los acontecimientos que él ha dirigido han llegado a ser la epopeya nacional; la religión de Moisés ha marcado para siempre la fe y la práctica del pueblo; la ley de Moisés ha quedado como su norma. Las adaptaciones que impuso el cambio de los tiempos se hicieron según su *espíritu y se cubrieron con su autoridad.* Es este papel histórico el que la tradición expresa al vincular al Pentateuco el nombre de Moisés, y sobre este punto está muy firme. Pero es mucho menos explícita, hasta el período judío, para atribuir al mismo la redacción de sus libros. Cuando dice que «Moisés escribió», se expresa en términos generales; jamás se refiere bajo esta fórmula al conjunto del Pentateuco. Cuando el mismo Pentateuco emplea, muy rara vez, esta fórmula, la aplica a un pasaje particular. No hay lugar para poner en duda estos testimonios acerca de una *cierta actividad literaria de Moisés* o de los que le rodeaban. En su tiempo, por no hablar de Egipto y Mesopotamia, existía en Canaán una literatura que los textos de Ras Samra nos han revelado, y se disponía de varios sistemas de escritura. Es, pues, verosímil que ciertas narraciones y ciertas leyes hayan sido puestas muy pronto por escrito. Sería vano tratar de determinar la extensión de esta primera redacción, e importa mucho más afirmar el *origen mosaico primero de las tradiciones* que componen el Pentateuco. Permanecieron tradiciones vivas, que llevan la marca del medio ambiente donde se han conservado y desarrollado y de las condiciones nuevas a las que se las exigía que respondiesen. Llegaron a ser inseparables de la vida misma del pueblo, y, porque eran vivas, conservaron el *impulso dado por Moisés*» [166].

[166] R. DE VAUX, *La Genèse* (Bible de Jérusalem), 19-21.

Contenido teológico del Pentateuco

La historia de Israel es ante todo una historia *religiosa*, y los autores sagrados, al narrar los orígenes de la teocracia hebraica y sus antecedentes históricos, buscan ante todo destacar los designios divinos en la historia. Quieren asentar las bases del monoteísmo en la comunidad israelita y crear una conciencia religiosa a base de la elección de Israel entre todos los pueblos, lo que implica un destino histórico excepcional, que ha de culminar en la era mesiánica.

La perspectiva teológica del hagiógrafo en los textos del Pentateuco no puede ser más amplia: *a)* Un Dios Creador de todo, que tiene especialísima providencia de los primeros padres, cuya libertad respeta sometiéndolos a una prueba, y después de la caída les anuncia una promesa de rehabilitación: la primera semilla del plan salvífico de Dios en la historia respecto de la humanidad. *b)* Todos los hombres descienden de una primitiva pareja hecha a «imagen y semejanza» del mismo Dios, por lo que se encuentran por encima de todos los animales y en categoría de lugartenientes del mismo Creador. *c)* El primer pecado trajo consigo un desorden, y la humanidad entró por las vías del egoísmo, de la envidia, de la codicia y de la lujuria. El resultado fué el homicidio, la poligamia, la venganza y el orgullo. *d)* La justicia divina exige un castigo sobre la humanidad pecadora. El diluvio es el gran correctivo, y la ocasión de hacer surgir una nueva generación de justos, que reconozcan los caminos del Señor. *e)* Dios hace una alianza con Noé y promete no volver a destruir la humanidad con otra catástrofe diluvial. En la familia de Noé hay un germen de bendición que se concreta en la rama de Sem. *f)* El designio salvífico de Dios se perfila y concreta en la elección de Abraham, padre del pueblo elegido. Dios hace una nueva alianza y pone un signo externo de esta alianza: la circuncisión. Con ello lanza una promesa de multiplicar la descendencia del patriarca en la que serían bendecidas todas las gentes. Abraham queda así en el centro de la historia según los designios salvadores de Dios. *g)* Los patriarcas heredan la promesa, y su descendencia tiene que servir en Egipto. Una intervención milagrosa de su Dios los libera de la opresión. *h)* Todo esto estaba ordenado a establecer una nueva alianza con Israel para que éste fuera un «pueblo santo y una nación sacerdotal». Israel, pues, es el sacerdote-intermedio entre Dios y la humanidad en orden a preparar una era de relaciones íntimas entre Dios y la misma humanidad. *i)* Esa elección excepcional y privilegiada de Israel tiene exigencias de tipo religioso y moral, ya que Yahvé es celoso y no admite que otros dioses compartan el corazón de los israelitas. Por otra parte, como *porción* y heredad de Yahvé debe llevar una vida *santa*, en consonancia con las exigencias de la *santidad* divina. Las prescripciones rituales se ordenan a despertar esta conciencia de vocación *santa* en el pueblo israelita. Como pueblo elegido, no puede vivir según las normas de los gentiles, sino que tiene que observar unos preceptos estrictos,

cuya transgresión atraerá sobre ellos la ira divina. La historia de la peregrinación por el desierto es la historia de la intervención justiciera y misericordiosa de Dios sobre un pueblo recalcitrante y de «dura cerviz».

Estas son las líneas generales teológicas en las que quedan enmarcadas las narraciones y secciones legislativas del Pentateuco. Son, en realidad, la clave para interpretar el alcance de sus elementos narrativos y legales, ya que los autores sagrados no pretenden trazar la historia y origen de las leyes israelitas sino en función de su condición de pueblo elegido. El Pentateuco se cierra ante la perspectiva de la tierra de promisión: los israelitas, si son fieles a la alianza, serán herederos de las promesas divinas. Al contrario, si no corresponden a su condición de pueblo elegido, serán exterminados como los cananeos. En los discursos del deuteronomista aparece ya la amenaza de la cautividad babilónica, que los profetas presentarán a menudo como castigo de las infidelidades de Israel.

BIBLIOGRAFIA

G. ANZOU, *La tradition biblique* (París 1957) 136-145; 224-231; J. ASTRUC, *Conjectures sur les mémoires originaux dont il parait que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse* (Bruselas 1753); A. BEA, *De Pentateucho* (Roma 1933); ID., *Der heutige Stand der Pentateuchfrage:* Bi 16 (1935) 177-199; A. BENTZEN, *Introduction to the Old Testament* (Copenhague 1952); C. A. BRIGGS, *The Papal Commission and the Pentateuch* (Londres 1906); R. BRINKER, *The influence of sanctuaries in Early Israel* (Mánchester 1946); J. BRUCKER, *L'Eglise et la critique biblique* (París 1907); H. CAZELLES, *Etudes sur le Code de l'Alliance* (París 1946); ID., *A propòs du Pentateuque:* Bi 35 (1954) 279-298; ID., *Moïse:* DBS V (1957) 1208-1337; ID., *La Torah ou Pentateuque* (ROBERT-FEUILLET, *Introduction à la Bible* I (Tournai 1957) 277-382; J. CHAINE, *Le livre de la Genèse* (París 1948) 459-522; A. CLAMER, *Le Pentateuque* (PIROT-CLAMER, *La Sainte Bible* I: 1) *Genèse* (París 1953); J. COPPENS, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament* (París-Brujas 1942); *Chronique de l'A. T.: Le problème de l'Hexateuque:* EThL 29 (1953) 58-76; J. DAHSE, *Is a revolution in Pentateuchal Criticism at Hand?* (Londres 1912); D. DAUBE, *Studies in Biblical Law* (Cambridge 1947); E. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*2 (Tubinga 1956) 182-289; A. FERNÁNDEZ, *La crítica reciente y el Pentateuco:* Bi I (1920) 173-210; F. E. GIGOT, *The Message of Moses and Modern Higher Criticism* (Nueva York 1915); J. GOETTSBERGER, *Einleitung in das AT* (Friburgo de Br. 1928) 12-117; H. F. HAHN, *Old Testament in Modern Research* (Filadelfia 1954) 119-156; P. HEINISCH, *Das Buch Genesis* (Bonn 1930); G. HOBERG, *Moses und der Pentateuch* (Friburgo de Br. 1905); G. HÖLSCHER, *Geschichtschreibung in Israel. Untersuchungen zum Yahvisten und Elohisten* (Lund 1952); H. HÖPFL, *Pentateuque et Hexateuque:* DAFC III (1883-1920); HÖPFL-MILLER-METZINGER, *Introductio sepecialis in VT* (Roma 1946) 2-121; A. VAN HOONACKER, *De compositione litteraria et de origine mosaica Hexateuchi*, ed. por J. COPPENS (Bruselas 1949); F. DE HÜGEL, *La méthode historique et son application à l'étude des documents* (París 1898); H. JUNKER-H. SCHENEIDER, 2-5 *Buch Moses* (Wurzburg 1954); E. KÖNIG, *Die moderne Pentateuch-*

kritik und ihre neusste Bekämpfung (Leipzig 1914); ID., *Der doppelte Well hausenianismus* (Gütersloh 1927); ID., *Ist die moderne Pentateuchkritik auf Tatsachen begründet?* (Stuttgart 1933); H. J. KRAUS, *Geschichte der historischkritischen Erforschung des AT von Reformation bis zur Gegenwart* (Neukirchen 1956); C. KÜHL, *Die Entstehung des AT* (Berna 1953); M.-J. LAGRANGE, *Les sources du Pentateuque:* RB 7 (1898) 10-32; ID., *L' authenticité mosaïque de la Genèse et la théorie des documents:* RB 47 (1938) 163-183; E. MANGENOT, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque* (París 1907; *Pentateuque:* DBV; B. MARIANI, *Introductio in libros sacros* (1958) 5-121; L. MECHINAU, *L'origine mosaïque du Pentateuque* (París 1901); W. MÖLLER, *Are the Critics Rigth?* (Londres 1903); *Die Einheit und Echtheit der fünf Bücher Moises* (Salzuffen 1931); ID., *Einleitung in das A. T.* (Zwickau 1934); L. MORALDI, *El legado de los siglos* (Barcelona 1958) 35-54; L. MURILLO, *El Génesis, precedido de una introducción al Pentateuco* (Roma 1904) 1-166; ID., *El problema pentatéuquico* (Burgos 1928); E. NAVILLE, *The Higher Criticism in relation to the Pentateuch* (Edimburgo 1923); J. NIKEL, *Grundriss der Einl. in das AT* (Münster in W. 1924); C. R. NORTH, *Pentateuchal Criticism* (en H. H. ROWLEY, *The OT and Modern Study. A Generation of Discovery and Research,* Oxford 1951) 48-83; M. NOTH, *Uberlieferungs-geschichte des Pentatechs* (Stuttgart 1948); ID., *Uberlieferungsgeschichtliche Studien* (Halle 1953) 180-217; ID., *Die Gesetze in Pentateuch Ihre Vorausetzungen und ihr Sinn* (Halle 1950); J. PRADO, *Ultimos avances de la exégesis católica sobre la legislación mosaica:* Sef 5 (1945) 367-379; *Los problemas del Pentateuco:* ibid., 8 (1948) 192-201; *Ultimos esbozos católicos sobre el Pentateuco:* ibid. (1956) 420-453; 17 (1957) 154-171; *Praelectionum Biblicarum compendium* II 1 (Madrid 1955) 242-282; ID., *Síntesis bíblica* 189-241; G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (Stuttgart 1938); ID., *Die Priesterschrift im Hexateuch:* ibid. (1954); ID., *Das erste Buch Mose* (Gotinga 1952-1953) (cf. Bi 35 [1954] 225-229); G. RINALDI, *Pentateuco:* «Enciclopedia Cattolica», IX (1952) 1140-1153; A. ROBERT, *Le Pentateuque. Notes prises au cours par les élèves* (París, s. d.) (cf. J. COPPENS: EThL 19 [1953] 58-76); E. ROBERTSON, *The Old Testament Problems. A Re-Investigation together with two other Essays* (Mánchester 1950); H. H. ROWLEY, *The Growth of the O. T.* (Londres 1953); W. RUDOLPH, *Der «Elohist» von Exodus bis Josua* (Berlín 1938); A. SANDA, *Moses und der Pentateuch* (Münster i. W. 1924); C. A. SIMPSON, *The Earley Traditions of Israel. A Critical Analysis of the Pre-deuteronomic Narrative* (1948); J. STEINMANN, *Les plus anciennes traditions du Pentateuque* (París 1954); E. F. SUTCLIFFE, *Introducción al Pentateuco:* «Verbum Dei», I (Barcelona 1956) n.126-135; J. TOUZARD, *Moïse et Josue:* DAFC III (París 1919)737-755 (cf. AAS 12 [1920] 158); B. WAWTER, *A Path through Genesis* (Nueva York 1956, Londres 1957); P. VOLZ-W. RUDOLPH, *Der «Elohist» als Erzähler: Ein Irrweg der Pentateuchkritik?* (Giessen 1933); R. DE VAUX, *La Genèse. Introduction générale au Pentateuque* (La Bible de Jérusalem) (París 1951) 7-23; ID., *A propòs du second centenaire d'Astruc. Réflexions sur l'état actual de la critique du Pentateuque,* Supplement to *Vetus Testamentum* I (Leiden 182-198); H. M. WIENER, *Essays in Pentateuchal Criticism* (Londres 1910); F. V. WINNET, *The Mosaic Tradition* (Toronto 1949).

INTRODUCCION AL GENESIS

Nombre

El nombre proviene de la versión de los LXX, y alude a su contenido sobre el *origen* del mundo y de la humanidad. Entre los hebreos palestinenses, este primer libro del Pentateuco era llamado *Beresit* («al principio»), que es la primera palabra del texto hebreo.

Contenido y finalidad del libro

En este libro se trata de narrar los orígenes del pueblo hebreo, y, como preámbulo a la historia de la elección de los patriarcas, se da la *prehistoria* del mismo, enlazando tradiciones y recuerdos en torno a determinados personajes primitivos hasta llegar al primer hombre. Y, como introducción al origen del hombre, se describe el origen del universo y de todos los seres de un único Dios Creador. Así, pues, el libro comienza con la creación del cosmos, para terminar con la muerte de José, que cierra la serie patriarcal.

División y estructura del Génesis

El libro se divide en dos partes netas: *a)* origen del mundo y prehistoria de la humanidad (cc.1-11); *b)* elección e historia de los patriarcas (cc.12-50). La primera parte está concebida esquemáticamente por el autor *sacerdotal* a base de yuxtaposiciones más o menos entrelazadas de pequeñas *historias* o *toledot* (lit. *generaciones)*. Son las diez secciones siguientes: 1) origen del *cielo* y de la *tierra* (1,1-2,4a); 2) historia de *Adán* (5,1): su descendencia; 3) historia de *Noé* (6,9-9,29); 4) historia de los *hijos de Noé* (10,1-11,9); 5) historia de *Sem* (11,10-26); 6) historia de *Teraj* (11,27-25,11); 7) historia de *Ismael* (25,12-18); 8) historia de *Isaac* (25,19-35,29); 9) historia de *Esaú* (36); 10) historia de *Jacob* (37-50). Las cinco primeras abarcan la historia de la humanidad en general, mientras que las otras cinco se refieren a los orígenes de los antepasados y parientes inmediatos de Israel. De estas diez *historias*, la cuarta, la séptima y la novena son colaterales, mientras que las demás se siguen en línea recta desde el Creador hasta Jacob (San Lucas, al trazar la genealogía del Salvador, sube en sentido inverso la misma escala, remontándose de Jesús hasta Dios).

A la vista de este esquema, aparece claro que el autor sagrado no pretende presentarnos un relato completo de los orígenes de la humanidad ni del pueblo de Israel, sino destacar los sucesos y personajes más importantes, que, al decir de San Agustín, son como los hitos o piedras miliarias que marcan el curso seguido por las

promesas de salvación a través de las edades de la historia humana. Toda esta historia es oscura, por ser la infancia de la humanidad y del pueblo escogido, y, como el mismo santo Doctor dice, «¿quién hay que conserve la memoria de las cosas de su infancia?» [1].

En el esquema propuesto se refleja bien el *proceso eliminativo* empleado por el autor sagrado hasta centrar su atención en torno al objeto principal de su narración, que es la historia de los orígenes de Israel como pueblo elegido. Así se elimina a los cainitas [2], continuando la historia por los descendientes de Set. Después del diluvio se eliminan los hijos de Noé, Cam y Jafet, y se narra sólo la historia de los semitas [3]. Dentro de esta línea la narración se centra en torno a la familia de Abraham, padre del pueblo elegido [4]. Después de unas indicaciones sobre los hijos de Abraham habidos de Agar y de Quetura, y los hijos de su sobrino Lot (amonitas y moabitas), la narración se centra sobre Isaac y su hijo Jacob, con algunas indicaciones sobre Esaú. De este modo, la narración se va concretando gradualmente en la porción elegida por Dios. El esquema, pues, es perfecto y artificial, conforme a las ideas teológicas del autor *sacerdotal*, que quiere destacar los designios de Dios sobre Israel en la historia.

Composición y origen literario del libro

Conforme a la teoría de la diversidad de los *documentos* o *tradiciones* en la formación del Pentateuco, los críticos distinguen tres principales estratos en la formación del Génesis: *yahvista*, *elohista* y *sacerdotal*, aparte de algunos fragmentos erráticos que no parecen encajar en este encasillado tripartito [5]. Como hemos indicado en la introducción al Pentateuco, los fundamentos para establecer esta diversidad de fuentes se hallan en el diverso uso de los nombres divinos *Yahvé* y *Elohim*, en la existencia de narraciones duplicadas [6] y en el estilo literario (el de J es *popular*, el de E es natural y *reflexivo*, y el de P es *esquemático* y convencional).

La tradición *yahvista* incluye la mayor parte del Génesis [7], con

[1] SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei* XV 43.
[2] Gén 4,24.
[3] Gén 10,20.
[4] Gén 11,27.
[5] Son éstos Gén 14 (incursión de los cuatro reyes orientales); 36,31-39 (lista de los reyes de Edom); 49,2-27 (poema de Jacob).
[6] Son éstas: doble narración de la *creación* (Gén 1,1-2.4a y 3,4bs), del *diluvio* (Gén 6,9) de la torre de *Babel* (11,1-9), dos secuestros de Sara (12,6-20; 20,1-17); doble expulsión de *Agar* (16,4-14; 21,18-21), contrato doble entre *Abraham* y Picol (21,22-32) y de *Isaac* y Picol (26,26-33). En estos *duplicados* hay no pocas *divergencias:* en la narración del diluvio se habla de dos parejas y de siete parejas de animales (6,19.20), la duración del mismo es de un año (7,11; 8,13), o de cuarenta días (7,12). José nació cuando su padre era viejo (37,3), mientras que en 29,31-30,24 tiene doce años sólo menos que el primogénito Rubén. Unas veces es Rubén, otras es Judá el que quiere salvar a José (37,21-30); sus compradores son madianitas (37,28) e ismaelitas (37,25).
[7] Se atribuyen al *yahvista* los siguientes fragmentos: historia del paraíso (2,4a-3,24), historia de Caín y Abel (4), corrupción de los hijos de Dios (6,1-8), la mayor parte de la historia del diluvio, en la que hay elementos del *sacerdotal* (7-8), los hijos de Noé (9,18-27), expansión de los camitas (10,8-19.24-30), torre de Babel (11,1-19), vocación de Abraham (cc.12-13), alianza (15), despedida de Agar (16), teofanía de Mambré (18), destrucción de Sodoma (19), nacimiento de Isaac (21), Abraham y Abimelec (22), matrimonio de Isaac (24),

narraciones tanto de la época prehistórica como de la histórica o patriarcal. Por ello constituye la trama esencial del conjunto, y sus narraciones múltiples sirven para darnos la perspectiva del mismo. Sus características de estilo son: ingenuidad, candor, tendencia al colorido y a lo imaginativo, conforme a la mentalidad popular. Abundan los antropomorfismos al hablar de las relaciones de Dios con la humanidad, aunque se salva siempre la noción altísima de un Dios justo, providente y misericordioso. Se interesa por buscar explicaciones folklóricas a los nombres de persona y geográficos [8], y tiene preferencia por la vida nomádica pastoril. Su relación definitiva debió de tener lugar en los primeros años de la monarquía israelita, en Judá.

La tradición *yahvista* presenta una trayectoria clara de los designios divinos en la historia, desde los orígenes de la humanidad hasta la muerte de José, destacando la intervención providencial de Dios en la preparación de los hechos que llevan a la elección de Israel.

La tradición *elohista* es más fragmentaria, pues no se preocupa de la prehistoria de la humanidad, y comienza con la alianza de Dios con Abraham [9]. Se caracteriza por el empleo del nombre divino *Elohim* y por sus preferencias por lo episódico. Es menos antropomórfico que el J al representar a Dios interviniendo en la historia; por eso no se encuentran en él teofanías, sino que se manifiesta en *visiones* o *sueños*, y aun por medio de ángeles [10]. Tiene preocupación por salvar la trascendencia divina y es más exigente en cuestiones morales. En esto ven muchos autores influencias de la predicación profética de los siglos IX-VIII a. C., época en que se supone recibió su redacción final.

La tradición *sacerdotal* (P) da al Pentateuco el esquema general, dividiendo la vida religiosa del mundo en cuatro edades (la de la creación, la de Noé, la de Abraham, la de Moisés), conforme a las cuatro *alianzas* de Dios con la humanidad o con el pueblo elegido [11].

muerte de Abraham (25), Esaú (25), Isaac en Guerar (26), bendición de Jacob (27,1-45), sueño de Jacob (28), Jacob en Aram (29-30), encuentro de Jacob con Esaú (32,23-33), reconciliación con Esaú (33), rapto de Dina (34), incesto de Rubén (35), venta de José (37), historia de Judá y Tamar (38), José encarcelado (39), encuentro de los hermanos con José (42-45), Jacob desciende a Egipto (46), política agraria de José (47), testamento de José (47,27-31), adopción por Jacob de los hijos de José (48), funerales por Jacob (50). Algunos de estos fragmentos con mezcla de J y de E. Véase el comentario a cada lugar

8 Prefiere el nombre del *Sinaí* al de *Horeb*, el de *cananeo* al de *amorreo*, el de *Israel* al de *Jacob*. Destaca los hechos que tienen lugar en el reino de Judá, Hebrón y Bersabé.

9 Se asignan al *elohista:* alianza de Dios con Abraham (15), estancia de éste en Guerar (20), expulsión de Agar (21,8-21), alianza de Abraham con Abimelec (21), sacrificio de Isaac (22), sueño de Jacob (28), huída de Jacob (31-32), mensaje de Jacob a Esaú (32,14-22), rapto de Dina (34), nacimiento de Benjamín (35), descendientes de Esaú (36,1-5.7), venta de José a los madianitas (37, parte), José interpreta los sueños (40-41), los hermanos de José en Egipto (43), encuentro de José con los hermanos (45), Jacob baja a Egipto (46), adopta a los hijos de José (47), muerte de José (50). En algunas de estas secciones hay interferencias del *yahvista*.

10 Gén 28,12; 32,2.

11 Se atribuyen al *sacerdotal* (P): relato de la creación (1,1-2,4a), genealogía de Adán hasta Noé (5), fabricación del arca (6,9-22), secciones en la narración del diluvio (7-8), alianza de Dios con Noé (9,1-17), genealogía de Noé y tabla etnográfica (10,1-7.20-23.31-32), genealogía de Sem (11,10-26), y de Teraj hasta Abraham (11,27-32), nacimiento de Ismael (16,3.15-16), institución de la circuncisión (17), nacimiento de Isaac (21), muerte de Sara (23), muerte de Abraham (25,7-18), indicaciones cronológicas sobre Isaac (25,19-20.26), Jacob

El estilo es seco, abstracto, estereotipado, con propensión a las genealogías y a la datación cronológica. Desde el punto de vista teológico destaca la trascendencia divina, y a Dios se le designa, según las épocas, con los nombres de *Elohim* (antes de los patriarcas), *El-Saday* (en la historia patriarcal) y *Yahvé* (en las relaciones con Israel). Su última redacción parece ser de la época del destierro babilónico, aunque sus estratos más antiguos lleguen a los tiempos mosaicos, siendo conservadas las tradiciones rituales en el seno de la familia levítica.

No sabemos cuándo tuvo lugar la compilación de estas tres fuentes para constituir el actual libro del Génesis; pero de seguro que su redacción definitiva es posterior al exilio babilónico. Podemos suponer que las tradiciones J y E fueron unidas en tiempos de la monarquía, pero después fueron fusionadas posteriormente, conforme al esquema *sacerdotal*, en los tiempos postexílicos, quizá en tiempos de Esdras.

Historicidad de los relatos del Génesis

Como antes indicábamos, este libro se divide en dos partes netas, una referente a la *prehistoria* y otra a la historia *patriarcal.* Ambas perspectivas son totalmente diferentes, en cuanto que la primera se mueve en un vacío inmenso histórico, en el que se destacan algunos hechos aislados y algunas figuras históricas; en cambio, en la segunda parte podemos ya estudiar las concomitancias bíblicas con los datos de la arqueología oriental, pudiendo establecer un medio ambiente histórico-jurídico-social en el que quepan las narraciones coloristas y llenas de realidad de la historia de los patriarcas.

Respecto de los tiempos prehistóricos, los pueblos de la antigüedad, aun los más cultos, han llenado este gran vacío de los albores de la humanidad con narraciones mitológicas, historias de dioses, semidioses o héroes, sin control alguno de la razón. Israel, en cambio, en este libro, ha sabido llenar estos primeros capítulos nebulosos de la historia con sucesos concretos, con personajes de carne y hueso, y ha encarnado en su narración la más alta enseñanza religiosa y moral. Al calibrar el grado de historicidad de algunas de estas tradiciones populares religiosas, debemos tener en cuenta que se trata de una historicidad especial. El secretario de la Comisión Bíblica escribía al cardenal Suhard, respecto de este problema, que «la cuestión de las formas literarias de los once primeros capítulos del Génesis es muy oscura y compleja. Tales formas literarias no corresponden a ninguna de nuestras categorías clásicas, ni se las puede juzgar a la luz de los géneros literarios greco-latinos o modernos. No se puede, pues, ni *negar ni afirmar en bloque su historicidad,* sin aplicarles indebidamente las normas de un género litera-

en Aram (27,46-28,2), matrimonios de Esaú (26,34-35), Jacob en Betel (35), los doce hijos de Jacob (35), los príncipes de Edom (36,40-37,1), la familia de Jacob (46,8-27), su instalación en Egipto (47,6-11), muerte de Jacob (49,29-33), sepultura de Jacob (50,12-13). También aquí hay secciones en las que intervienen J y E.

rio dentro del cual no pueden ser clasificados. Mas, admitiendo que estos capítulos *no son históricos en el sentido clásico y moderno*, todavía es preciso confesar que los datos científicos actuales no permiten dar una solución positiva a todos los problemas que plantean. El primer deber de la exégesis científica consiste, ante todo, en el estudio de todos los problemas literarios, científicos, históricos, culturales y religiosos conexos con tales capítulos. Luego será preciso examinar atentamente los procedimientos literarios de los antiguos pueblos orientales, su psicología, su manera de expresarse y hasta su *noción de la verdad histórica;* en una palabra, será preciso reunir, sin prejuicios, todo el material de las ciencias paleontológica e histórica, epigráfica y literaria. Sólo así se puede esperar ver más clara la naturaleza de ciertos relatos de los primeros capítulos del Génesis. Declarar *a priori* que estos capítulos no contienen historia en el sentido moderno de la palabra, podía dar a entender fácilmente que no la contienen en ningún sentido, siendo así que en ellos se relata en *lenguaje sencillo y figurado, acomodado a las inteligencias de una humanidad menos culta*, las verdades fundamentales que se presuponen a la salvación y, a la vez, la *descripción popular de los orígenes del género humano y del pueblo elegido*» [12].

Vemos, pues, que en estos capítulos se trata de una *historicidad* «sui generis», basada en una «noción de la verdad histórica» diversa de la nuestra, que exige precisión y exactitud. La crítica histórica, en el sentido moderno de la palabra, es un logro de los últimos tiempos. En la antigüedad—aun entre los escritores greco-romanos—, la historia era un *arte*, y, como tal, tenía su parte la imaginación del escritor-historiador. Esto supuesto, no debemos admirarnos de la libertad con que los hagiógrafos desarrollan sus relatos de índole histórica. Respecto de los once primeros capítulos del Génesis, la dosis imaginativa y aun legendaria es mayor, si bien haya un cañamazo de verdades históricas que dicen relación a verdades dogmáticas. Incluso podemos admitir que los hagiógrafos hayan utilizado—como *ropaje literario*—formas de decir que tengan originariamente resabios mitológicos, si bien en el juicio formal del autor sagrado no hay ninguna afirmación mitológica. En los escritos bíblicos hay a veces frases menos exactas alusivas a hechos históricos que son puro relleno literario, es decir, sobre las que no recae el juicio *formal* del autor sagrado, que es esencialmente de índole *religiosa*. Las tradiciones bíblicas aparecen a veces coloreadas por el ambiente del mundo oriental en que fueron creadas y conservadas. Algunas de estas tradiciones antiguas de la Biblia encuentran su paralelo muy marcado con otras mesopotámicas (como el relato del diluvio), pero difieren en el enfoque *religioso* de las mismas, ya que en la Biblia se destaca siempre el carácter monoteístico y moral de la narración en orden a la formación de los lectores israelitas. Pero las ideas religiosas «han sido pensadas y expresadas con nociones e imágenes del ambiente y de la época. Por eso hay que

12 EB 584. En la enc. *Humani generis* se recogen estas últimas palabras, insistiendo sobre el carácter *popular* de los relatos bíblicos de los primeros capítulos genesíacos. EB 599.

distinguir la verdad *religiosa y su expresión»* [13]. De ahí que en las narraciones coloristas del *yahvista* del Génesis debemos ante todo atender a sus enseñanzas doctrinales, dejando su parte a las dotes imaginativas del autor. En el comentario destacaremos estas diversas facetas para calibrar lo que es *juicio formal* del hagiógrafo, su mensaje religioso, que es la finalidad de los escritos bíblicos.

Otra observación que debemos tener en cuenta es que, por falta de perspectiva histórica, el hagiógrafo colorea los relatos sobre los albores de la humanidad conforme al ambiente social de su época. Así, nos presenta a Caín y a Abel como agricultor y pastor, respectivamente, conforme al género de vida imperante en tiempos del redactor. En realidad, sabemos que la agricultura y el pastoreo no aparecieron hasta la época neolítica, pues antes el hombre vivía de la caza y de la pesca. También se nos presenta a un bisnieto de Caín como el primer forjador del hierro, y sabemos que la elaboración de este metal no tuvo lugar en la historia hasta el siglo XII a. C. Todo esto indica cómo no podemos tomar globalmente en sentido histórico estricto todas las narraciones de estos primeros capítulos del Génesis, sino que debemos dejar margen para concepciones ambientales del hagiógrafo, que traspone los distintos estratos históricos. En sus narraciones hay siempre una enseñanza doctrinal, y es ésta la que hemos, sobre todo, de mantener, so pena de admitir anacronismos históricos.

Con la historia de Abraham y de los patriarcas cambia la perspectiva histórica, ya que nos encontramos en una zona perfectamente controlable desde el punto de vista de la verdad histórica. Los inmensos vacíos de la prehistoria desaparecen, y los relatos de la vida patriarcal encuentran su eco y paralelo en instituciones y costumbres ambientales que han sido registradas por los modernos descubrimientos arqueológicos. La antigua tesis de Wellhausen de que los patriarcas eran «fantasmas transfigurados en la noche de los tiempos» resulta hoy insostenible, ya que los relatos patriarcales son perfectamente verosímiles en el marco histórico de principios del segundo milenio a. C. [14] No son tampoco los patriarcas encarnación de movimientos migratorios de tribus que se instalaban en Canaán, «porque los relatos son narraciones llenas de colorido, concretas, en las que abundan los rasgos individuales, irreductibles a un sentido colectivo. Por otra parte, si algunos caracteres o ciertos episodios son susceptibles de una aplicación étnica, debe tenerse en cuenta que la vida de un jefe de tribu condiciona la de su grupo, y, además, en razón de esta ligazón, la tradición puede atribuir al antepasado empresas o experiencias del grupo; pero esto no anula la realidad del personaje» [15]. La emigración de Abraham se encuadra bien en el conjunto de migraciones que hacia el 1800 a. C. descendieron sobre Palestina. El clan de Abraham, de vida seminómada,

13 A. CLAMER, o.c., 87.

14 Véase el artículo de R. DE VAUX, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes:* RB (1946) 322s; (1948) 329.

15 ID., ibíd.: RB (1946) 326.

podía moverse con los emigrantes sedentarios que bajaban del norte. Así, el patriarca entra en relación con poblaciones no semitas, como los jorritas de Siquem y los hititas de Hebrón. En el comentario tendremos ocasión de puntualizar las concomitancias de los pormenores de la vida de los patriarcas con las costumbres y leyes de su ambiente extrabíblico. De todo ello podemos concluir que la historicidad de estos relatos es muy verosímil y muy conforme a los datos de la historia del Antiguo Oriente.

Doctrina religiosa y moral del Génesis

Este primer libro de la Biblia es sumamente rico en enseñanzas religiosas, que son la base de la teocracia hebrea: 1) *Monoteísmo*: se presenta a un Ser supremo, creador de todas las cosas, obrando conforme a sus atributos de omnipotencia, sabiduría, justicia, santidad y verdad. 2) Dios no sólo creó al hombre, sino que tuvo particular providencia de él, colocándolo en el paraíso y dándole una «ayuda semejante a él». 3) Dios creó al hombre dotado de libertad; por eso le somete a una prueba, de forma que quiere acepte voluntariamente su servidumbre. 4) Después de la caída Dios anuncia a los culpables una promesa de rehabilitación, de forma que triunfe sobre el instigador del mal. Esta promesa se concretará en la bendición sobre Noé, Abraham y Jacob. 5) La justicia divina envió un castigo—el diluvio—contra la humanidad pecadora. 6) Para dar cumplimiento a su promesa de salvación, se reservó a una familia de justos, de la que había de nacer la simiente de elección. La alianza con Noé es la seguridad dada a toda la humanidad de que Dios no la había de abandonar. 7) Estos designios salvadores de Dios se concretaron en la bendición de Sem, y sobre todo en la elección de Abraham como padre de una descendencia en la que habían de ser bendecidas todas las gentes. Encontramos aquí de nuevo la promesa universalista del Protoevangelio. 8) De este pacto surgen unas relaciones especiales íntimas entre Dios y la humanidad, siendo intermediarios los patriarcas, de los que había de nacer el pueblo *sacerdotal*, vehículo de transmisión de las promesas divinas hacia los tiempos mesiánicos. 9) El Dios justiciero, que castigó a la humanidad con el diluvio y a Sodoma por sus iniquidades, aparece también misericordioso y benevolente, dispuesto a perdonar a la ciudad maldita si encuentra cinco justos, gracias a la intercesión del amigo de Dios. El Dios de los patriarcas es también el Dios de los otros pueblos, y castiga y premia las malas y buenas acciones de los paganos.

Frente a estas altísimas doctrinas, los pueblos cultos paganos de la antigüedad, Babilonia, Egipto, Grecia y Roma, no nos ofrecen otra cosa que dioses absurdos, personificación de los elementos y de las fuerzas naturales, del cielo, de los astros, de la tierra, de los ríos y de la fertilidad de la tierra. El culto que a tales divinidades se rendía era a veces obsceno. Y aquellos hombres que por su sabiduría son tenidos por honra de la humanidad, aunque lograron

elevarse por encima de tales aberraciones, no llegaron, sino después de largos siglos de estudio, a aquellas nociones elementales de religión y moral que sin largos razonamientos nos enseña el autor del Génesis.

Sobre la moral de los patriarcas, bien será advertir que esos personajes, a quienes veneramos como ejemplares de virtud, seguían en algunos casos normas que la ley evangélica no aprueba, como la poligamia. Pero hemos de destacar en ellos la admirable fe en las promesas divinas, la obediencia ciega a sus mandatos (sacrificio de Isaac), agradecimiento por los bienes recibidos, sentido de honradez y de comprensión para el prójimo dentro de la mentalidad de su tiempo. Por ello los veneramos como ejemplares de virtud, y, según expresión del Salvador, están sentados en el banquete del reino de los cielos [16]. Pero la revelación divina, que Dios les comunicaba y era la norma de su vida, no se les dió perfecta desde el principio. Dios, como dice San Crisóstomo, considerando la rudeza humana, siguió la norma de todo buen pedagogo con los niños que le están encomendados, y a quienes enseña los primeros elementos de la instrucción antes de introducirlos en las doctrinas más altas. Así dice el Señor que, por la rudeza de su corazón, condescendió Moisés con los hebreos, permitiéndoles el repudio [17]. Este principio hay que aplicarlo a la práctica de la poligamia en la época patriarcal [18].

BIBLIOGRAFIA

A) Comentarios antiguos

THEODORETO, *Quaest. in Genesim:* PG 80,76-225; SAN JERÓNIMO, *Liber Hebraicarum quaestionum in Genesim:* PL 23,936-1010; SAN AGUSTÍN, *De Genesi contra Manichaeos:* PL 34,173-220; *De Genesi ad litteram liber imperfectus:* PL 34,219-246; *De Genesi ad litteram libri XIII:* PL 34,245-486; *Confes.* XI-XII; PROCOP. DE GAZA, *In Genesim interpretatio:* PG 87,21-512; ALCUINO, *Interrogationes et responsiones in Genesim:* PL 100,515-566; SANTO TOMÁS, *Postilla seu expositio aurea in librum Geneseos:* Opera, XXXI (1876) p.1-194.

B) Comentarios modernos

1. CATÓLICOS

B. PEREIRA, *Comment. et disput. in Genesim* (Roma 1589-1598); T. J. LAMY, *Comment. in librum Gen.* (Malinas 1883-1884); A. TAPPERHORN, *Erklärung der Genesis* (Paderborn 1888); H. J. CRELIER, *La Genèse* (París 1889); F. DE HUMMELAUER, *Comment. in Genesim* (París 1895); B. NETELER, *Das Buch Genesis* (Münster 1905); G. HOBERG, *Die Genesis nach dem Literalsinn*

16 Mt 8,11.
17 Mt 10,3.
18 SANTO TOMÁS, *Sum. Teol.*, Supp. q.65 a.2.

erklärt (Friburgo i. Br. 1899); MINOCCHI, *Le Genesi con discussioni critiche* (Florencia 1908); M. HETZENAUER, *Comment. in librum Genesis* (Graz-Viena 1910); MURILLO, El Génesis... (Roma 1914); P. HEINISCH, Das Buch *Genesis* (Bonn 1930); J. CHAINE, *Le livre de la Genèse* (París 1948); H. JUNKER, *Genesis* (Wurzburg 1949); A. CLAMER, *La Genèse* (La Sainte Bible) (París 1953); B. UBACH, *El Génesi* (Montserrat-Barcelona 1926); ID., *Illustració* (1929); R. DE VAUX, *La Genèse* (Bible de Jérusalem) (París 1951); E. F. SUTCLIFE, *Génesis:* «Verbum Dei», I (Barcelona 1956) p.433-504.

2. ACATÓLICOS

M. LUTHER, *Enarrationes in Genesim*, en *Werke*, I-XI (Erlangen); CALVINO, *In librum Geneseos commentarius* (Berlín 1838); GERHARD, *Comment. super Genesim* (Jena 1637); P. VON BOHLEN, *Die Genesis historisch-kritisch erläutert* (Königsberg 1835); TUCH, *Kommentar über die Genesis* (Halle 1838); FR. DELITZSCH, *Kommentar über die Genesis* (1887); E. KÖNIG, *Die Genesis* (Gütersloh 1919); A. DILLMAN, *Die Genesis* (Leipzig 1892); J. SKINNER, *Genesis* (ICC) (Edimburgo 1912); S. R. DRIVER, *The Book of Genesis* (WC) (Londres 1913).

3. CUESTIONES ESPECIALES

La Creación

ARNALDICH (L.), *El origen del mundo y del hombre según la Biblia* (Madrid 1957); V. ANDÉREZ, *Hacia el origen del hombre* (Comillas-Santander 1956); BERGOUNIOUX (F. M.)-GLORY (A.), *Les premiers hommes* (París 1952); BOULE (M.)-VALLOIS (H. V.), *Les hommes fossiles* (París 1952); BREUIL (H.)-LANTIER (R.), *Les hommes de la pierre ancienne* (París 1951); BRINKTRINE (J.), *Die Lehere von der Schöpfung* (Paderborn 1956); BRODRICK (A.), *El hombre prehistórico* (Méjico 1955); BUJANDA (J.), *El origen del hombre y la teología católica* (Madrid 1953); ID., *Adán y tú y la teología católica* (Madrid 1956); CEUPPENS (F.), *De historia primaeva* (Roma 1948); COLUNGA (A.), *La obra de los seis días:* CT 19 (1919) 21-33; 273-282; DEIMEL (A.), *Enuma Elisch und Haexaemeron* (Roma 1934); ID., *De cosmogonía babylonica et biblica:* «Verbum Domini», 3 (1923) 155-160; DUMAINE (H.), *L'Heptameron biblique:* RB 46 (1937) 161-181; ECHARRI (J.), *Evolución y poligenismo a la luz de la Escritura según el magisterio eclesiástico:* XII Semana Bíblica Española (Madrid 1952) 97-143; FOSAR (A.), *Origen y fin del universo* (Barcelona 1933); FURON (R.), *Manuel de préhistoire générale* (París 1951); GÓMEZ-MORENO (M.), *Adán y la Prehistoria* (Madrid 1958); GRISON (M.), *Problèmes d'origines. L'univers, les vivants, l'homme* (París 1954); GUIBERT (J.)-CHINCHOLE (L.), *Los orígenes* (Barcelona 1925); HAURET (Ch.), *Origini dell' Universo e dell' Uomo secondo la Bibbia. Gen* 1-3 (Torino 1953); LEONARDI (P.), *La evolución biológica* (Madrid 1957); LAGRANGE (M. J.), Hexaemeron: RB 5 (1896) 381-407; OBERMAIER (H.)-GARCÍA BELLIDO (A.), El *hombre prehistórico y los orígenes de la humanidad* (Madrid 1947); POULET (D.), *La Cosmogonie biblique:* «Rev. de l'Univ. de Ottawa», 2 (1932) 145-172; 415-433; REMY (G.), *De la création à l'ère atomique, autour de la Bible* (París 1950); RENIÉ (J.), *Les origines de l'humanité d'après la Bible. Mythe ou histoire?;* RIAZA (J. M.), *El comienzo del mundo. Exposición a la luz de los avances científicos actuales* (Madrid 1959); ROBERT (C.), *La création d'après la Genèse et la Science:* RB 3 (1894) 387-401; ROJAS (J.), *El origen del hombre según el Génesis y a la luz de la Ciencia* (Madrid 1948); ROMAÑÁ (A.), *Le monde, son origine et sa structure aux regards de la science et de la foi:* «Essai sur Dieu, l'Homme et l'Universe» (Tournai-París 1950) 113-

171; Ruschkamp (F.), *D'où vient la vie?:* ibid., 172-179; Van derbroek, *L'origine de l'homme et les récentes découvertes des sciences naturelles:* ibid., 45-112; Van Imschoot (P.), *De mundi constitutione iuxta VT:* «Collat. Gand.» 29 (1946) 49-52; Id., *De Scripturae doctrina de creatione mundi:* ibid., 30 (1947) 95-99; 151-157; Van der Berghe, De cosmogonia biblica: «Collat. Brug.», 37 (1937) 299-304; Verquerre (A.), *La Cosmogonie de la Genèse:* «Rev. Prat. d'Apol.», 58 (1934) 568-573; Plessis (J.), *Babylone et la Bible:* DBS 716.

Para los textos orientales son clásicas las publicaciones siguientes: P. Dhorme, *Choix des textes Assyro-babylonienne* (París 1911); H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament* (Berlín 1926); J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (Nueva Jersey 1955); Charles Jean, *Le Milieu Biblique, II, Littérature.*

La formación del hombre

Además de los anteriores, los siguientes: Anicaux (P.), *De origine hominis iuxta litteras encyclicas «Humani generis»:* «Coll. Mechliniensia», 36 (1951), 496-498; Asensio (F.), *De persona Adae et de peccato originali originante secundum Genesim:* «Gregorianum», 29 (1948) 464-526; Ayuso Marazuela (T.), *Poligenismo y evolucionismo a la luz de la Biblia y de la Teología:* «Arbor», 19 (1951) 347-372; Battaini (J.), *Monogénisme et Polygénisme. Una explication hybride:* «Divus Thomas» (Piac.) 30 (1953) 363-369; Bouyssonie (A. y J.), *Polygénisme:* DThC col.2525s.; Carles, *L'unité de l'espèce humaine. Poligénisme et monogénisme:* «Archives de Philosophie», 17 (1948) 84-100; Ceuppens (F.), *Le Polygénisme et la Bible:* «Angelicum», 24 (1947) 20-32; Colunga (A.), *Contenido dogmático de Gén 2,18-24:* CT 77 (1950) 289-309; Columbo (G.), *Transformismo antropològico e teologia:* «La Scuola Cattolica», 77 (1949) 17-43; García-Cordero (M.), *Evolucionismo, poligenismo y exégesis bíblica:* CT 78 (1951) 459-481; Dondeyne (A.), *Scripturae de natura hominis doctrina:* «Coll. Brug.», 31 (1931) 142-147; 226-231; 269-272; 292-296; 32 (1932) 10-15; Id., *De evolutionismo sub respectu theologico:* ibid., 32 (1932) 126-131; Garrigou-Lagrange (R.), *Le monogénisme n'est-il nullement révélé, pas même implicitement?:* «Doctor Communis», 2 (1928) 191-202; González Ruiz (J. M.), *Contenido dogmático de la narración de Gén 2,7 sobre la formación del hombre:* EstBib 9 (1950) 399-439; Havet (J.), L'*encyclique «Humani generis» et le polygénisme:* Rev. Dioc. de Namur», 6 (1951) 114-127; Id., *Note complémentaire sur l'encyclique «Humani generis» et le polygénisme:* ibid., 219-224; Hetzenauer (M.), *Annotationes de formatione terrae hominisque* (Gén 2,4-7): «Lateranum» (1925) 3-17; Goetsberger (J.), *Adam und Eva. Ein biblisches Leherstück über Werden und Wesen der ersten Mensechen:* «Bib. Zeitschrift», II (1910); Karl Adam, *Der erste Mensch im Lichte der Bibel und der Naturwissenschaft:* «Tübinger Theol. Quartalschrift», 123 (1942) 1-20; Labourdette (M.), *Le péché originel et les origines de l'homme* (París 1953); Lattey (C.), *The encyclical «Humani generis» and the origins of the human race. An answer Scripture* 4 (1951) 278-279; Lennerz (H.), *Quid theologo censendum de polygenismo?:* «Gregorianum», 29 (1948) 417-434; Levie (J.), L'*encyclique «Humani generis»:* «Nouvelle Rev. Théol», 62 (1950) 785-793; Marcozzi (V.), *Poligenesi ed evoluzione nelle origini dell' uomo:* «Gregorianum», 29 (1948) 343-391; Id., *Le origini dell'uomo secondo l'enciclica «Humani generis» e secondo la scienza:* «Doctor Communis» (1951) 26-39; Sagüés (J.), *La encíclica «Humani generis». Avances teológicos:* «Est. Ecl.», 25 (1951) 147-180; Schildenberger (J.), *Die Erschaffung des Menschen:* «Neues Abendland», 7 (1952), 212-224; Id., *Der Eingang zur Heilsgeschichte. Eine Erklärung des Schöpfungsberichts* (Gén 1,1-2,4a): «Benediktinische Monatschrift», 28 (1952) 193-204; 372-388;

SCHULIEN (M.), *L'unità del genero humano alla luce delle ultime resultanze antropologiche, linguistiche et etnologiche* (Milán 1947); UDE (J.), *Potestne corpus hominis originem habere a bruto?*: «Xenia Thomistica», 1 (1925) 225 37; A. BEA, *Il problema antropologico in Gen 1-2. Il transformismo* (Questioni bibliche alla luce *de l'enciclica* «Divino afflante Spiritu») (Roma 1950); ID., *Die Enziklika «Humani generis», Ihre Grundgedanken und ihre Bedeutung*: «Scholastik», 26 (1951) 36-56; FLICK (M.), *Il poligenismo e il dogma del peccato originale*: «Gregorianum», 28 (1947) 555-563; MCCLELLAN (W. H.), *Genesis 2,7 and Evolution of the Human Body*: «The Ecclesiastical Review», 72 (1925) 1-10; K. RAHNER, *Theologisches zum Monogenismus*: «Zeitschrift für Katholische Theologie», 76 (1954) 1-18; 187-223; PIROT (L.), *Adam et la Bible*: DBS I (1928) 86-101.

Paraíso y pecado original

Además de los anteriormente citados, los siguientes: ALBRIGHT (W. F.), *The location of the Garden of Eden* (Gén 2): «The American Journal of Semitics Langages», 39 (1922-1923) 14-31; AMMAN (A. M.), *Der Lageort des irdischen Paradieses*: «Münchener Theol. Zeitschrift», 3 (1952) 415-417; BAUWMAN (G.), *Les sens de l'expression connaître le bien et le mal*: «Bijdragen», 15 (1954) 162-171; BEGRICH (J.), *Die Paradieserzählung*: ZATW 9 (1932) 93-116; BROCK-UTNE, *Der Gottesgarten, Eine vergleichende Religionspeschichtliche Studie* (Oslo 1935); BRODMANN (B.), *Quid doceat S. Scriptura utriusque Testamenti de indole historica narrationis de Paradiso et lapsu, Gen 2-3*: «Antonianum», 12 (1937) 125-164; 213-236; 237-256; BUDDE (K.), *Die biblische Paradiesgeschichte* (Giessen 1932); CEUPPENS (F.), *Le paradis tergestre, Gen 2,4b-3,24* (Lieja 1942); COPPENS (J.), *Waar lag het Paradijs?*: EThL 20 (1943) 60-66; COLUNGA (A.), *Adán en el paraíso*: CT 19 (1927) 5-28; DEIMEL (A.), *Novus textus cuneiformis de paradiso et de peccato protoparentum*: «Verbum Domini», 3 (1923) 347-349; ID., *Wo lag das Paradies?*: «Orientalia», 15 (1925) 44-54; ID., *Die biblische Paradies Erzählung und ihre babylonische Parallelen*: «Orientalia», 16 (1926) 90-100; DELITZSCH (F.), *Wo lag das Paradies?* (Leipzig 1881); DUBARLE (D.), *Sciences de la vie et dogme chrétien*: «Vie Intellectuelle», 12 (1947) 6-22; ENGELKEMPER (W.), *Die Paradiesflüsse* (Münster 1913); FELDMANN (J.), *Paradies und Sündefall* (Münster i. W. 1913); FISCHER (J.), *In der Erzählung von Paradies und Sündenfall*: «Bib. Zeitschrift», 22 (1934) 323; FRUHSTORFER (K.), *Weltschöpfung und Paradies nach der Bibel* (Linz 1927); GOOSSENS (W.), *L'Immortalité corporelle dans les recits de Gen 2,4b-3*: EThL 12 (1935) 722-742; MCKENZIE (J. L.), *The literary characteristics of Genesis 2-3*: «Theol. Studies», 15 (1954) 541-572; SALA (B.), *Adamo ed Eva nel Paradiso terrestre* (Milán 1924); STAERK (W.), *L'arbre de la vie et l'arbre de la science du bien et du mal*: «Rev. d'Histoire et Phil. Rel.», 8 (1928) 66-69; STEVENSON (K. L.), *The Rivers of Paradise*: «Expossitor Times», 40 (1928-29) 330-332; SUTCLIFFE (E. J.), *St. Gregory of Nyssa and Paradise*: «The Ecl. Review», 84 (1931) 337-350; THEISS (I.), *Das Land des Paradieses*: «Pastor Bonus», 38 (1927) 414-424; 39 (1928) 19-31; 110-120; VAL (H. DEL), *La historia bíblica del paraíso y la crítica positivista*: «La Ciudad de Dios», 37 (1895) 481-490; 38 (1895,2) 83-91; WINNET (F. V.), *Paradise of Eden* (Toronto 1929); VACCARI (A.), *El sopranaturale in Gén 2-3*: «Questioni Bibliche», I (1950) 169-184.

Tentación y caída

ASENSIO (F.), *¿Tradición sobre el pecado sexual en el Paraíso?*: Greg 30 (1949) 490-520; 31 (1950) 35-62; 163-191; 362-390; ID., *El primer pecado en el relato del Génesis*: EstBib 11 (1950) 159-191; BRASSAC (A.), *La chute re nos premiers parents (Gen 3)*: «Rev. Prat. d'Apol.», 30 (1920) 582-583;

BRAVO (C.), *La especie moral del primer pecado:* «Eclesiastica Xaveriana», 4 (1954) 293-333; BUSSELI (B.), *Quale fuit iuxta Genesim protoparentum peccatum (Gen 3)* (Lucca 1921); DOUGHERTY (J. J.), *The Fall and its consequences:* «The cath. Bib. Quarterly», 3 (1941) 220-234; FALCONI (C.), *Il peccato di Adamo:* «Città di Vita», 2 (1947) 31-42; FRUHSTORFER (K.), *Wider die sexualle Deutung der Ursünde:* «Theol.-Prakt. Monatschrift», 79 (1925) 56-62; GRUENTHANER (M. J.), *The serpent of Gén 3,1-15:* «The American Eccles. Rev.», 113 (1945) 149-152; HANIN (J.), *Sur le péché d'Adam consideré comme péché de magie:* «Rev. Dioc. de Namur», 2 (1947) 203-234; HAUPT (P.), *To Know have sexual Commerce:* «Journal of Bib. Lit.», 44 (1915) 76-80; HEHEN (J.), *Zur Paradiesses Schlange (Gen 3):* «ZeitSch. f. Cath. Th.» 69 (1947) 228-231; HUMBERT (P.) *La Faute d'Adam:* «Rev. de Th. et Phil.», 27 (1939) 225-240; KARUTZ (R.), *Aber von den Baum der Erkenntnis. Sinn und Bild der Paradiesesbäume* (Stuttgart 1930); KRAPPE (A. H.), *The Story of the Fall:* «American Journal of Sem. Leng.», 43 (1926-27) 236-239; LANDESDORFERS (L.), *Der Sünderfall:* «Theol. und Gl.», 17 (1925) 38-60; LAGRANGE (M. J.), *L'innocence et le péché:* RB 6 (1897) 341-379; LESÊTRE (H.), *La chute de l'homme:* «Rev. Prat. d'Apol.», 2 (1906) 31-37; MAERTENS (T.), *La mort a regné depuis Adam (Gén 2-3)* (Brujas 1951); MAYRHOFER (P.), *Der Fall der Menschen:* «Katt. Kirchenzeitung», 76 (1936) 724-730; MEINHOLD (J.), *Die Erzählungen von Paradies und Sündenfall:* «Festch. für K. Budde», en BZATW 34 (1920) 122-131; MIKLIK (J.), *Der Fall der Menschen:* Bi 20 (1939) 387-396; MIKULA (F.), *Zur Frage der Sündesfalles:* «Theol. u. Gl.», 28 (1936) 724-730; MIRAS (E.), *El pecado original en el Génesis:* «Ciencia y Fe», 12 (1956) 7-68; OUELLETTE (L.), *Woman's Doom in Gén 3,16:* «The Cath. Bib. Quarterly», 12 (1950) 389-399; REUZ (B.), *Die kluge Schlange:* «Bib Zeitschrift», 24 (1938) 236-241; SCHILDENBERGER (J.), *Die Erzählung von Paradies und Sündenfall:* «Bibel und Kirche» (Stuttgart 1951) 2-46; SCHMIDT (H.), *Die Erzählung von Paradies und Sündenfall* (Tubinga 1931); SCHUMACHER (H.), *The nature of the Sinn in Paradise:* «Homiletic and Pastoral Rev.», 24 (1923-1924) 345-349; VAN HOONACKER (A.), *Connexion of the Death with Sin according to Genesis II-III:* «The Expositor», ser.8.9 (1915) 131-143; ID., *The literary Origin of the Narrative of the Fall:* ibíd., 8 (1914) 481-498; VAN IMSCHOOT (P.), *De serpente tentatore:* «Col.. Gandav.», 31 (1948) 5-10; VINCENT (A.), *Le récit de la chute dans la Genèse. Les premiers donnés bibliques sur le péché:* «Cité Nouvelle», 2 (1943) 618; YUBERO (D.), *El pecado del paraíso y sus últimas explicaciones científico-bíblicas:* «Lumen», 1 (1952) 108-130.

El Protoevangelio

BEA (A.), *Bulla «Ineffabilis Deus» et hermeneutica biblica (Virgo Immaculata)* (Roma 1955) 1-17; BOVER (J. M.), *Una censura de la interpretación mariológica del Protoevangelio:* EstEcl 21 (1947) 479-486; ID., *La significación mariológica del Protoevangelio:* «Cultura Bíblica», 3 (1946) 132-135; 169-172; CALANDRA (G.), *Nova Protoevangelii mariologica interpretatio (Gen 3,15):* «Antonianum», 26 (1951) 343-366; CEUPPENS (F.), *De Protoevangelio* (Roma 1930); COLUNGA (A.), *La primera promesa mesiánica:* CT 61 (1942) 5-28; COPPENS (J.), *Le Protoévangile. Un nouvel essai d'exégèse:* EThL 26 (1950) 35-83; DE AMBROGI (P.), *Il senso pieno del Protoevangelio (Gen 3,15):* «La Scuola Cattol.», 60 (1932) 193-205; 277-288; DE YONGHE (M.), *De Protoevangelio (Gen 3,15):* «Coll. Brug.», 29 (1929) 433-439; DREWNIAK (F.), *Die Mariologische Deutung von Gen 3,15 in der Väterzeit* (Breslau 1934); HITZ (P.), *Le sens mariale du Protoevangelio:* «Bull. de la Soc. Franc. et Mariol.», 5 (1947) 33-83; LO JUDICE, *A proposito della Donna del Protoevangelo:* «La Civiltà Catt.» (1949) IV 392-401; NÁ-

CAR (E.), *El Protoevangelio:* EstBib 1 (1942) 477-516; PALMERINI (N.), *Notulae in Gen 3,15:* «Verbum Domini», 20 (1940) 139-144; ID., *Mulier Protoevangelii (Gen 3,15) secundum contextam orationem:* «Verbum Domini», 28 (1950) 141-152; PALOMERO (G.), *Ipsa conteret caput tuum (Gen 3,15):* EstBib 3 (1931) 199-202; PEINADOR (M.), *El sentido mariológico del Protoevangelio y su valor doctrinal:* «Est. Marianos», VIII 341-369; ORBISO (T.), *La mujer del Protoevangelio:* EstBib 1 (1942) 187-207; 273-289; RINIERI (L.), *La donna del Protoevangelo:* «La Scuola Cattol.», 21 (1912) 160-169; 258-265; RIGAUX (B.), *La femme et son lignage dans Gen 3,14-15:* RB 61 (1954) 321-348; SCHULZ (A.), *Nachlese zu Gen 3,15:* «Bib. Zeitschrift», 24 (1939) 243-356; SIBUM (L.), *Le Protoévangile:* «Année Théol.», 10 (1949) 33-49; 133-150; SPEDALIERI (F.), *Il Protoevangelo. Nuovo saggio d'interpretazione mariologica:* «Marianum», 15 (1953) 528-554; SUTCLIFFE (E. F.), *Protoevangelium:* «Clergy Review», 2 (1931) 149-160.

Los hijos de Dios y las hijas de los hombres

BAUER (J. B.), *Videntes filii Dei filias hominis (Gen 6,1-4):* «Verbum Domini», 31 (1953) 95-100; COLERAN (J.), *The sons of God in Gen 6,2:* «Theol. Studies», 2 (1941) 488-510; FISCHER (J.), *Deutung und literalische Art von Gen 6,1-4;* FOSCHIANI (H.), *De gigantibus in sacris libris:* «Verbum Domini», 3 (1923) 340-343; FRÜHSTORFER (K.), *Die Perikope von Ehen der Gotttessöhne kein Mythus:* «Theol.-Prakt. Quartalschrift», 84 (1931) 64-72; JOÜON (P.), *Les unions entre les «fils de Dieu» et les «filles des hommes» (Gen 6, 1-4):* «Rech. de Sc. Rel.», 29 (1939) 108-112; JUNKER (H.), *Zur Erklärung von Gen 6,1-4:* Bi 16 (1935) 205-212; KRAELING (E. G.), *The significance and origin of Gen 6,1-4:* «Journal of Near Eastern Studies», 6 (1947) 193-208; LODS (A.), *La Chute des Anges:* «Rev. d'Hist. et de Phil. Rel.», 7 (1927) 295-315; PERRELLA (G.), *I figli di Dio e le figlie dell uomo (Gen 6,2-4):* «Divus Thomas» (Piac.), 36 (1933) 435-450; PHILIPS (G.), *De spiritualitate Angelorum et matrimonio filiorum Dei:* «Rev. Eccl. de Liège», 31 (1941) 290-300; POULET (D.), *The Moral Causes of the Flood. Moral corruption caused by mixed and purely sensual marriages between Sethites and Cainites:* «The Cath. Bib. Quarterly», 4 (1942) 293-303; ROBERT (Ch.), *Les fils de Dieu et les filles des hommes:* RB 4 (1895) 340-373; STODERL (W.), *Nochmals die Ehen der Gottessöhne:* «Kath. Korresp.», 25 (1931) 50-64; ID., *Die Perikope von den Ehen Gottessöhne kein Mythus:* «Theol.-Prakt. Quartalschrift», 84 (1931) 335-336; ENCISO (J.), *Los hijos de Dios en Génesis 6,1-4:* EstBib 3 (1944) 190; ID., *Los gigantes de la narración del diluvio:* ibíd., 1 (1941) 544-647; GOMÁ CIVIT, *La causa del diluvio en los libros apócrifos judíos:* EstBib. 3 (1944) 25-54; CLOSEN, *Die Sünde der Söhne Gottes* (1937).

El diluvio

ANDRÉE (R.), *Die Flutsagen ethnographisch betractet* (Braunschweig 1891), BURROWS (E.), *The discovery of the Deluge:* «Dublin Rev.», 94 (1930) 1-20; CARDIROLA (P.), *Il diluvio alla luce della scienza:* «La Scuola Cattolica», ser.6,15-16 (1930) 3-22; CEUPPENS (F.), *Le déluge biblique, Gen 6,1-9,17* (Lieja 1945); CLAY (A. T.), *A hebrew deluge story* (New Haven 1922); DEIMEL (A.), *Der biblisch. Sündflutbericht und die Keilschriften:* «Orientalia», 20 (1926) 69-79; ID., *Diluvium in traditione Babyloniorum:* «Verb. Dom.», 7 (1927) 186-191; ID., *Biblica diluvii traditio cum traditione babylonica comparatio:* ibíd., 7 (1927) 248-251; ID., *Diluvii traditio et critica «scientifica» recentiorum:* ibíd., 7 (1927) 336-342; ID., *Diluvium historicis documentis demonstratum:* ibíd., 9 (1929) 156-157; DHORME (P.), *Le déluge babylonien:* RB 39 (1930) 481-502; ENCISO (J.), *El duplicado de la narración del diluvio* (Vitoria 1935); FRÜHSTORFER (K.), *Die noachische Sintflut (Gen 6-*

9) (Linz 1946); HETZENAUER (M.), *Annotationes de modo diluvii:* «Lateranum» (1925) 19-29; JACOB (B.), *Die biblische Sündfluterzählung, Ihre litterarische Einheit* (Berlín 1930); LAMBERT (G.), *Il n'y aura plus jamais de déluge (Gen 9,11):* NRTh 87 (1955) 581-601; 693-724; LOWIC (R. H.), *Zur Verbreitung der Flutsagen:* «Anthropos», 21 (1926) 615s; OSBORNE (H.), *Recent light on the Flood:* «Theology», 22 (1931) 9-16; POULET (D.), *L'antehistoire s'opposet-elle a un déluge humainement universel?:* «Rev. de l'Un. d'Ottawa», 11 (1941) 71-99; ID., *Tous les hommes sont-ils fils de Noé?* (Ottawa 1941); QUIRING (H.), *Sintflut, Stufentum und erstes Gotteshaus:* «Saeculum», 1 (1950); RIEM (J.), *Die Sintflut* (Hamburgo 1906); ID., *Die Sintflut im Sage und Wissenschaft* (Hamburgo 1925); SCHULZ (A.), *Die Ausdehnung der Sündflut, nach der Hl. Schrift:* «Bib. Zeitschrift», 8 (1910) 1-6; SEITZ (A.), *Geschichtliche Menscheits-überlieferung der Sündflut:* «Theol. u. Gl.», 18 (1926) 236-257; VARGHA (Th.), *De foedere Dei cum Noe (9,9-17):* «Antonianum», 10 (1935) 165-172; WAGNER (A.), *War die Sintflut allgemein? Eine Antwort von Stande der Rassenkunde:* «Der Fels», 25 (1930,1) 214-224.

Epoca patriarcal

DÖLLER (J.), *Abraham und seiner Zeit:* BZfr 2,1 (Münster i. W. 1911); DORNSTETTER, *Abraham. Studien über die Anfange des Hebr. Volkes:* BSt VII 2-3 (Friburgo i. Br. 1902); DHORME (P.), *Abraham dans le cadre de l'histoire:* RB 37 (1928) 367-385; 481-511; 40 (1931) 364-374; 503;518; PIROT (L.), *Abraham:* DBS I (París 1926) 8-28; BÖHL (F. M. Th.), *Das Zeitalter Abrahams:* AO 29,1 (Leipzig 1931); WOOLLEY (L.), *Abraham. Recent discoveries and Hebrew Origins* (Londres 1936); DE VAUX (R.), *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes:* RB 53 (1946) 321-348; 55 (1948) 321-347; 56 (1949) 5-36; ROWLEY (H. H.), *Recent Discoveries and the Patriarcal Age:* BJR y IL 32,1 (sept. 1949) 44-79; BARSOTTI (D.), *El Dio de Abramo. L'esperienza di Dio nella Genesi* (Florencia 1952); ALBRIGHT (W. F.), *From the Stone Age to Christianity* (New Haven 1957); *Abraham. Père des croyants:* «Cahiers Sioniens», V 2 (jun. 1951).

CAPÍTULO 1

LA CREACION

El primer problema que la vista del universo excita en la mente del hombre es el del origen del mundo y de sí mismo. La sabiduría humana no alcanzó la explicación verdadera de este problema. Los más grandes filósofos de Grecia sólo llegaron a concebir, al lado de un Dios eterno, una materia asimismo eterna, de la cual había salido el *Cosmos* con todas las riquezas que le componen. Las religiones de los pueblos más cultos del Oriente ni siquiera llegaron a tanto. Se imaginaron esa misma materia caótica, que, puesta en movimiento no se sabe cómo, dió origen, primero a los dioses, luego al mundo con los elementos que lo constituyen.

El autor sagrado, ilustrado por Dios, nos ofrece en este capítulo la doctrina más alta, a la vez que la más sencilla, sobre el origen de las cosas, y lo hace de forma accesible a las inteligencias más rudas y primarias. En realidad tenemos dos narraciones diversas sobre

el origen de la vida, como se desprende de la lectura de los dos primeros capítulos del Génesis: una en la que Dios es designado con el nombre genérico de *Elohim*, y las cosas van surgiendo por imperativo divino, pero siguiendo un orden ascendente de lo más primario a lo más complejo: el mundo inanimado, la tierra, el mar y firmamento, los cuerpos celestes, los peces, los pájaros y los animales terrestres, y, por fin, el hombre en su distinción de sexos. Es el relato de Gén 1,1-2,4a. Es esquemático, reflexivo, y se destaca la trascendencia divina sobre todo lo creado. En cambio, el otro relato, Gén 2,4b-25, es descriptivo, antropomórfico y folklórico. Sobre una tierra seca y desolada es formado el hombre, y después de él los árboles, los animales y, por fin, la mujer para asegurar la transmisión de la vida. Dios es designado aquí con el nombre específico de *Yahvé*. Las perspectivas, pues, son muy diversas en cuanto a la forma, pero el fondo teológico es el mismo: «Mientras que el Elohim del capítulo primero habla y obra como *soberano* Señor de todas las cosas, y su palabra es creadora de las mismas, siendo sus órdenes al punto ejecutadas, el Yahvé-Elohim del segundo capítulo trabaja *con sus manos* en la realización de su obra, modela de la tierra al hombre y a los animales, planta árboles, toma una costilla del hombre para formar la mujer, fabrica túnicas de piel; una tal divergencia en la representación aparece incompatible con la unidad literaria» [1].

Santo Tomás divide el relato de la creación en cuatro secciones lógicas: *a)* obra de la creación inicial (1,1-2); *b)* obra de distinción (1,3-10); *c)* obra de ornamentación (1,11-31); *d)* conclusión y consagración del día séptimo (2,1-4a). Conforme a este esquema seguido por el P. Lagrange, vamos a distribuir nuestro comentario [2].

La creación inicial (1,1-2)

1 Al principio creó Dios los cielos y la tierra. 2 La tierra estaba confusa y vacía, y las tinieblas cubrían la haz del abismo, pero el espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas.

El autor sagrado empieza solemnemente el relato con una afirmación general que es síntesis de todo lo que después va a describir más al detalle. En este sentido, la afirmación solemne de que *al principio creó Elohim los cielos y la tierra* es como el esquema general de la obra de la creación, pues para él *los cielos y la tierra* constituyen como el armazón del universo, en el que se van a colocar con distribución lógica las distintas manifestaciones del *cosmos* o mundo organizado. En la lengua hebrea no hay un vocablo que corresponda exactamente al *kosmos* de los griegos, y por eso la expresión *cielos y tierra* es una locución redundante para designar el mundo visible en su doble manifestación de orbe terráqueo y es-

1 A. Clamer, *Genèse* (La Sainte Bible, 1953) p.103.
2 Cf. M. J. Lagrange, *L'Hexameron:* RB 5 (1896) p.384s.

pacio sideral. Algunos Santos Padres han querido ver en la palabra *cielos* una alusión a los ángeles, mientras que la *tierra* designaría el mundo visible; pero nada en el contexto insinúa que el hagiógrafo trate de la creación de los espíritus angélicos, sino únicamente del mundo visible en su doble aspecto de espacio terráqueo y espacio aéreo y sideral, como veremos después al enunciar la creación de cada parte del universo [3]. La expresión *al principio* (en heb. *beresith)* indica simplemente una categoría lógica en la mente del hagiógrafo, que se sitúa mentalmente al comienzo de la obra creativa, cuando las cosas no tenían aún existencia.

El autor sagrado va a proceder, con orden lógico, de lo más imperfecto a lo más perfecto para hacer brillar la omnipotencia y sabiduría divina, que se manifiesta en todas las obras de la creación, y presenta a un Ser misterioso omnipotente, sabio y bueno, llamado *Elohim*, que existe antes, fuera y sobre todas las cosas—cuyo origen no se plantea por considerarle eternamente preexistente a todo lo creado—, lanzando los mundos a la existencia; y antes de especificar las obras de la creación en concreto, se complace en presentarle como un gran arquitecto, que primero hace el esquema o armazón general del universo: *los cielos y la tierra.* Naturalmente, en toda la estructuración de las obras en este relato de la creación debemos ver una distribución *lógica* artificialmente organizada en orden a destacar ciertas ideas teológicas, como la de que Dios hace todas las cosas «con orden, peso y medida» [4]. El hagiógrafo es un catequista que da una lección de teología popular a gentes de mentalidad primaria, y con mano maestra va desintegrando los distintos aspectos de la creación. Así, pues, presenta como el primer efecto de la obra creativa del Elohim-Arquitecto el esquema general y borroso del universo, *los cielos y la tierra,* que constituyen como el gran armazón en el que van a encontrar cabida las diversas manifestaciones de la obra creativa de Dios.

A Dios se le designa con el nombre genérico de *Elohim,* forma gramatical plural intensiva de una raíz primitiva *(El)* común a todas las lenguas semíticas [5]. La crítica racionalista ha querido ver en esta forma plural de *Elohim* un vestigio de politeísmo. Es decir, el hagiógrafo recogería del ambiente un nombre aplicado a Dios, que por su forma plural indicaría la multiplicidad de seres divinos. Pero el contexto inmediato indica que el autor sagrado no toma el nombre en sentido de pluralidad de dioses, ya que lo construye en singular con el verbo *bara'* (creó). *Elohim* «es uno de estos plurales de *abstracción* del que el hebreo y otras lenguas semíticas proporcionan muchos ejemplos, y su empleo corriente con verbos y cualificaciones en singular debería bastar para que no se reconociese

[3] Cf. F. CEUPPENS, *De historia primaeva* (Roma 1948) p.7.

[4] Sab 11,21.

[5] Es la misma raíz del *ilû* asirobabilónico, el *Allah* de los árabes y el *Elim* de los primitivos fenicios de Ugarit. Su sentido primario etimológico es muy discutido. Lagrange y otros lo relacionan con la idea de *fuerza;* cf. M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques* (París 1905) p.70-83.

en ello un vestigio de politeísmo»[6]. «Es un plural de *plenitud* y fuerza y de poder»[7] o un plural de *intensidad* semítico, para recalcar enfáticamente la idea trascendental de divinidad con todo lo que ella incluye. En los documentos extrabíblicos encontramos ejemplos de este plural de intensidad aplicado a una persona singular, y precisamente en el vocablo equivalente a *Elohim*. Así, en las cartas de Tell Amarna se designa en su encabezamiento al faraón Amenofis IV Ejnaton con el título de *ilâni (dioses*, forma pl. de *ilû* en asirio)[8]. En los textos cuneiformes de Bogazkoi se designa una divinidad particular con el mismo término, y lo mismo hay que decir de las expresiones asirias plurales *ilê-ia* (dioses míos), y *belê-ia* (señores míos) aplicados a personajes individuales[9]. En la Biblia, el vocablo *Elohim* se aplica al verdadero Dios (entonces suele llevar el determinativo del artículo), y a los dioses falsos, y aun a hombres que por su oficio hacen las veces de la divinidad[10]. En el caso actual, *Elohim* es el Creador de todas las cosas, el Dios único, Señor del universo[11]. No hay, pues, la más mínima alusión a un supuesto politeísmo latente, aunque superado en la mente del autor sagrado. Aparece como un Ser individual, preexistente a todo lo creado, que da existencia con su omnipotente palabra—expresión de su infinita sabiduría y omnímoda voluntad—a todas las cosas, como lo prueba el empleo en singular del verbo *bara'* (creó). Este verbo es empleado en la Biblia teniendo por sujeto a Dios, y significa la producción de algo nuevo. Estrictamente no equivale a nuestro vocablo *crear*, que implica la producción de una cosa de la nada. Cualquiera que sea el sentido etimológico del verbo *bara'*[12], queda claro que en la Biblia siempre va vinculado a la divinidad como sujeto. Por otra parte, el contexto general del c.1 de Gén supone la idea de creación, ya que el hagiógrafo supone que antes no existía nada de cuanto Dios produjo, sino solamente el Ser misterioso y omnipotente llamado *Elohim*. No obstante, la formulación expresa de la idea de la creación no la encontramos hasta el siglo II a. C. La madre de los Macabeos anima de este modo a su hijo que va a morir: «Ruégote, hijo mío, que mires al cielo y a la tierra, y entiendas que de la nada (lit. de las cosas que no existen: ἐξ οὐκ ὄντων) lo hizo todo Dios»[13].

Esta idea de *creación* en sentido estricto, que implica la distinción radical entre el Creador y lo creado, es tan alta, que no fué captada por los más grandes filósofos de la antigüedad, y, sin embargo, forma parte de las ideas religiosas elementales de los hebreos, como se refleja en las palabras de esta madre del pueblo[14].

6 R. DE VAUX, *Initiation biblique* (París 1939) p.671.
7 A. CLAMER, o.c., p.104.
8 Cf. P. DHORME, *Amarna (Lettres d'El-Amarna)*: DBS I (1928) 207-225.
9 Cf. F. CEUPPENS, o.c., p.6.
10 Así se llama *elohim* a los jueces: Ex 21,6; Sal 80,2.6; a las falsas divinidades (Gén 31,30; Ex 18,11); aun a las divinidades femeninas (1 Re 11,5).
11 Cf. Ex 34,10; Is 48,7; Jer 31,22; Sal 50,12.
12 Se le ha querido relacionar con la forma intensiva *bere'* (cortar, modelar la materia).
13 2 Mac 7,29.
14 Cf. C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque* (París 1953) p.13.

Tal es la solemne afirmación que sirve de solemne pórtico a toda la Biblia: *Al principio creó Dios los cielos y la tierra.* Es el sentido obvio reflejado en todas las versiones, sin excepción, de la antigüedad. Sin embargo, recientemente algunos autores racionalistas han querido ver en la unión de esta frase con la siguiente *(la tierra estaba confusa y vacía)* una alusión a la creencia de una materia caótica preexistente, al estilo de las teogonías orientales de la antigüedad [15]. Así, en vez de leer en sentido absoluto la frase, leen: «Al principio *(cuando)* creó Dios los cielos y la tierra, la tierra *estaba* confusa y vacía». Supuesta esta lectura, ven en el texto bíblico un eco del *Poema de la creación,* llamado *Enuma elis* (por sus dos primeras palabras), de la literatura babilónica, que empieza así:

Cuando arriba el cielo no tenía nombre,
cuando la misma tierra abajo no era nombrada,
(entonces) las aguas del abismo (Apsú: aguas dulces) primordial
y las de la tumultuosa Tiamat (aguas saladas) fueron juntadas [16].

Pero nada en el contexto del pasaje hebreo sugiere la prótasis, apódosis y paréntesis que aquí aparecen, y como, por otra parte, todas las versiones, sin excepción, entendieron el pasaje en sentido absoluto, parece que el sentido obvio es el expuesto en el comentario anterior. Y nada más ajeno al contexto doctrinal del capítulo que suponer que el omnipotente Elohim dependa de una materia informe para producir sus maravillosas obras.

La misteriosa frase *la tierra estaba confusa y vacía* (v.2) no tiene otra finalidad que destacar el estado de imperfección en que se hallaban las cosas en el primer estadio de la obra creativa. Ya hemos dicho antes que el hagiógrafo expresa su pensamiento paulatinamente y de modo gradual, partiendo de lo más imperfecto a lo más perfecto. Es un procedimiento pedagógico para destacar la sabiduría y omnipotencia divinas, que ponen orden donde todo es caos. Con su obra de *distinción* (v.3-10) y *ornamentación* (v.11-31), Dios sacaría el *cosmos* de lo informe. Es el pensamiento de Sab 11,18: «(Dios) creó el mundo de la materia informe» (ἐξ ἀμόρφου ὕλης), e. d., sacó orden, belleza y distinción del caos y del desorden, expresados por las dos palabras hebreas *tohû wabohû* (v.2), que designan justamente lo informe, sin distinción y sin orden [17]. Para resaltar esta idea de confusión y de caos, el hagiógrafo dice que toda esa masa caótica estaba oscurecida: *y las tinieblas cubrían el haz del abismo* [18]. No cabe descripción más tétrica y apocalíptica. El hagiógrafo carga las tintas para poner después en contraste la obra maravillosa que

[15] Es la opinión, entre otros, de Budde, Loisy, Gunkel.
[16] Cf. P. DHORME, *Textes religieux assyro-babyloniens* 3.
[17] *Bohû* parece indicar la idea de *vacío,* mientras que *tohû* más bien lo *indistinto,* sin caminos ni contornos. La expresión *tohû wabohû* era proverbial, y significa lo que entre nosotros *caos,* desolación. Cf. Is 4,23. El hagiógrafo destaca este estado primitivo *informe* para resaltar después su distinción y ornamentación por intervención de la sabiduría y poder de Dios.
[18] *Abismo* en heb. es *tehôm,* que lexicográficamente parece relacionarse con el *tiamât,* o abismo de aguas saladas del *Poema de la creación* de la literatura asiria, que antes hemos citado. Pero la dependencia lexicográfica no prueba dependencia ideológica.

de aquella materia informe habría de resultar: *pero el espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas*. El autor sagrado parece aludir aquí al espíritu *vivificador* [19] que estaba como *incubando* o acariciando la materia informe para darle forma y vida [20]. Según esta interpretación, el mejor comentario del pasaje sería la afirmación del salmista: «por la palabra del Señor fueron hechos los cielos, y por el *espíritu* de su boca todo su ornato» [21]. Aquí el *soplo* de Dios es considerado no como un elemento del caos, sino como una fuerza creadora y vivificadora [22]. Antes de describir con detalle la creación del mundo y de los seres vivientes, el autor describe el soplo de Dios *planeando*, como un pájaro, sobre el caos tenebroso de donde había de salir, por su poder vivificador, «el cielo, la tierra y todo su ornato» [23]. No obstante, muchos autores prefieren ver en «el soplo de Elohim que se agitaba sobre las aguas», simplemente una alusión al viento huracanado desencadenado por Dios sobre el abismo en la oscuridad de las tinieblas, con lo que se resaltaría más el estado caótico y confuso de la primitiva masa informe.

Así, pues, comenzando el autor sagrado a describirnos el proceso de la obra de Dios, resumida en el v.1, nos presenta la tierra, el mundo, como un caos, caracterizado por tres cosas: la tierra estaba confusa, es decir, que la creación entonces carecía de distinción y ornato y se hallaba despoblada. A esto se añade otro rasgo; que estaba envuelta en tinieblas. Carecía, en fin, de cuanto constituye la belleza del mundo. Esta idea del caos primitivo es común en las cosmogonías antiguas. Veamos el comienzo del poema caldeo de la creación:

«Cuando en lo alto el cielo no era nombrado (no existía)
y abajo la tierra no tenía nombre (no existía)
del océano (Apsú) primordial, su padre,
y del tumultuoso abismo (Tiamat), madre de todos,
las aguas se confundían en uno».

El espíritu de Dios se cernía sobre aquella masa informe, semejante a los abismos del mar. Sobre ese caos, del cual no podría esperarse nada, el autor sagrado contempla algo superior al caos, el espíritu de Dios. Santo Tomás ve en este espíritu de Dios el espíritu genial del soberano Artífice, inclinado sobre la materia, para sacar de ella una obra maestra, que predique su gloria [24]. Muy bien dice Judit: «A tí rinde homenaje toda criatura, porque dijiste, y las cosas fueron hechas; enviaste tu espíritu, y fueron creadas, y no hay nada que resista a tu voz» [25].

19 Cf. Sal 30,6; 104,29.
20 La palabra heb. *merajefet*, que traducimos por *se cernía*, aparece en Dt 32,11 con el sentido del águila que con sus alas se *cierne* sobre sus polluelos para protegerlos.
21 Sal 33,6; 104,30.
22 Cf. Job 33,4; 34,14; Eclo 24,3; Judith 16,17.
23 VAN IMSCHOOT, *L'Esprit de Yahvé, source de vie dans l'Ancien Testament*: RB 44 (1935) 489.
24 *Sum. Theol.* 1 q.66 a.1 ad 2.
25 Iud 16,17.

Obra de distinción (3-10)

3 Dijo Dios: «Haya luz», y hubo luz. 4 Y vió Dios ser
buena la luz, y la separó de las tinieblas; 5 y a la luz llamó
día y a las tinieblas noche, y hubo tarde y mañana, día pri-
mero. 6 Dijo luego Dios: «Haya firmamento en medio de
las aguas, que separe unas de otras»; y así fué. 7 E hizo Dios
el firmamento, separando aguas de aguas, las aguas que es-
taban debajo del firmamento de las que estaban sobre el
firmamento. Y vió Dios ser bueno. 8 Llamó Dios al firma-
mento cielo, y hubo tarde y mañana, día segundo. 9 Dijo
luego: «Júntense en un lugar las aguas de debajo de los cie-
los y aparezca lo seco». Así se hizo, 10 y se juntaron las aguas
de debajo de los cielos en sus lugares y apareció lo seco; y a
lo seco llamó Dios tierra, y a la reunión de las aguas, mares.
Y vió Dios ser bueno.

Tres obras comprende esta segunda etapa de distinción en la creación: la formación de la luz, la separación de las aguas atmosféricas por el firmamento y la aparición de la tierra seca como efecto de la reunión de todas las aguas de abajo en un lugar. La descripción de la realización de estas tres obras de *saneamiento* del universo antes de empezar la obra de ornamentación es popular, conforme a la mentalidad ambiental del hagiógrafo. Por otra parte, la exposición es descriptiva, sin pretensiones científicas. No debemos olvidar que el juicio formal del hagiógrafo recae exclusivamente sobre el elemento doctrinal y religioso de la narración.

El autor sagrado nos cuenta antropomórficamente la obra de la creación, distribuída en ocho tareas, y éstas repartidas en seis días naturales. Cada tarea se halla narrada en forma perfectamente simétrica: mandato divino y su efecto, con la descripción de éste, que falta en la formación de la luz por la simplicidad del elemento creado. Sigue la aprobación de Dios y el cómputo de los días. Los críticos de la literatura suelen ponderar la bella concisión del v.3, en que se narra la formación de la luz; pero hay una dificultad: ¿cómo la luz fué creada antes que los astros de los que proviene? ¿Qué luz puede ser ésta que Dios llama *día* y que se contrapone a las tinieblas de la *noche*? La respuesta es obvia, si nos hacemos cargo de la mentalidad de los antiguos y su interpretación del fenómeno, que observamos cada día. Mucho antes de salir el sol, percibimos la luz de la aurora, como, después de ponerse el sol, la del crepúsculo. Nosotros sabemos que esta luz procede del sol, el cual, por la refracción de sus rayos en la atmósfera, adelanta y retrasa su claridad. Pero los antiguos ignoraban la causa de este fenómeno, y, fijándose en las apariencias, suponían esta luz independiente del sol y causa de la claridad del día, así como su ausencia lo era de la noche. Los romanos veneraban entre sus múltiples dioses a Matuta, la luz de la aurora, que se anticipa al sol; como los griegos a Leucotea, la cual se decía amada de Apolo (sol), que la seguía. El autor sagrado, así como los *sabios* de su tiempo y los de los posteriores

se acomoda a las apariencias, y sin dar su juicio sobre la realidad científica de las mismas, que no entraba en su finalidad, atiende a expresar el *origen divino* de la luz. Con la aparición de ésta empieza el día, que sigue hasta el atardecer, y termina al aparecer la luz del segundo día. El hagiógrafo empieza por la obra de la formación de la *luz* porque su aparición señala la distinción de los días, y como va a encasillar las ocho obras de la creación en seis días, conforme al patrón de la semana hebrea, necesita primero presentar la luz, que es causa de la distinción de los días de la semana. Por otra parte, el autor sagrado concibe a Dios como un operario que trabaja los seis días de la semana, y para el trabajo lo primero que se necesita es de luz. Los semitas conciben la *luz* y las *tinieblas* como dos sustancias distintas que aquí aparecen *separadas* violentamente por Dios para que haya distinción de días y de noches: «¿Cuál es el camino para la morada de la luz? Y las tinieblas, ¿dónde habitan? ¿Sabrás tú conducirlas a sus dominios y tornarlas a los senderos de su morada?» [26]. Es curioso que el autor sagrado hable de la creación de la *luz* y no dice nada de la de las *tinieblas*. Estas, por ser símbolo del mal, en cuanto que en su oscuridad se amparan los malhechores, no son presentadas como obra de Dios. Por eso sólo se dice de la *luz* que era *buena* (v.4). La observación es antropomórfica, pues se concibe a Dios como un *artífice, que, después de* realizada la obra, la examina, y constata que ha resultado perfecta, es decir, conforme a la finalidad que se había prefijado. Todos las obras de la creación son juzgadas *buenas*, porque son expresión de la inteligencia y de la voluntad divinas, que, por otra parte, es omnipotente. Es de notar cómo el hagiógrafo presenta a Dios desplegando su omnipotencia sobre las fuerzas cósmicas, que se plegan a El sin resistencia alguna. Como veremos al exponer las teogonías de los pueblos paganos, los dioses surgen de las fuerzas cósmicas primitivas y caóticas, las cuales después resisten a la voluntad de la divinidad, siendo incontrolables.

Una vez creada la *luz*—elemento primordial de distinción en el caos primitivo—, Dios, como un laborioso Arquitecto-Ingeniero, procede a un *saneamiento* general del universo, como condición primera para establecer la vida y la ornamentación del cosmos. La *tierra* se halla sumergida en una inmensa masa acuosa. Es preciso, pues, liberarla de ella para que aparezca la tierra firme. Así, lo primero que hace es *separar* las aguas por medio de un *firmamento* o masa sólida [27]. Según la estimación popular, el firmamento es una placa sólida y compacta abovedada de la que penden los astros [28]. Según la mentalidad de los antiguos hebreos, la tierra estaba asentada sobre el abismo de aguas, sostenida por varias columnas. Y el cielo era una inmensa comba que se sostenía por unas columnas

[26] Job 38,19-20.
[27] La palabra heb. *Raqíah* (de *raqah:* pisar con los pies, golpear) es traducida por los LXX στερέωμα, que indica la idea de algo *sólido*, a lo que responde la traducción latina de *firmamentum*.
[28] Cf. Job 37,18; Is 40,20; Sal 104,2.

que se levantaban de los dos extremos de la tierra [29]. En esa superficie compacta abovedada había compuertas, que Dios abría y cerraba a voluntad para inundar de agua la tierra, como en el caso del diluvio universal [30]. Los hebreos conocían la formación de las nubes por evaporación del agua [31], pero creían que encima del firmamento había un depósito inmenso de agua, que Dios abría en determinadas ocasiones para enviar la inundación desbordada [32]. El *firmamento*, o masa compacta que separa las aguas superiores de las inferiores, es llamado *cielo* [33], es la bóveda celeste que a simple vista se presenta como una masa sólida azulada. Dios impone el nombre a cada una de las obras de la creación para mostrar su dominio [34].

El día tercero tiene dos obras, de las cuales es la primera la separación de las aguas inferiores, formando los mares y la tierra seca. Dios reunió las aguas en un lugar y surgieron los continentes, la tierra *seca*. Con esta tercera obra divina queda completa la distinción de las cosas, que proceden de lo más universal a lo más concreto. Creada la luz, separadas las tinieblas de ésta, separadas las aguas superiores de las inferiores, y las de los mares y la tierra seca, cesa la confusión, el *tohû wabohû* del caos primitivo, y queda fundamentalmente saneado y estructurado el universo para recibir las otras cinco obras, que son de ornato, la población del cielo y de la tierra, la organización del universo como *cosmos*. La tierra estaba cubierta de aguas (las de la parte inferior del firmamento), y Dios ordenó que se reunieran en un lugar para hacer posible la germinación y la vida de los animales terrestres. Dios señaló así puertas al mar [35]. Es la idea cantada líricamente por el salmista:

El fundó la tierra sobre sus bases
para que nunca después vacilara.
La cubriste de los mares como de vestido,
y las aguas cubrieron los montes.
A tu increpación huyeron,
al sonido de tu voz se precipitaron,
y se alzaron los montes y se abajaron los valles
hasta el lugar que les había señalado.
Pusísteles un límite que no traspasarán,
no volverán a cubrir la tierra [36].

Esta obra de aparición de los continentes no es exactamente una obra nueva creativa, sino la simple emergencia de los mares de la

[29] Cf. Job 26,11; 9,6.
[30] Gén 7,11s.
[31] Cf. Jer 10,13; Job 36,27-28.
[32] Cf. 2 Re 7,2.19; Is 24,18; Sal 105,3.
[33] La palabra *cielo* viene del gr. κοῖλος, que significa *cóncavo;* en heb., *samayim* es un dual de una raíz incierta. Hommel lo considera como un causativo de *sa* y *mayim* (que produce aguas); Dillman relaciona el vocablo con el árabe *sama* (ser alto), y Fankenberg lo explica en función del asirio *samu* (techo). Así, el cielo sería el *techo* del mundo. Cf. F. CEUPPENS, *o.c.*, *p.14*.
[34] La imposición del nombre suponía dominio: cf. 2 Re 24,17; 2 Par 36,4. Dios cambia los nombres de las personas en función de una especial misión. Cf. Gén 17,19; 35,10; 1 Par 22,19; Mt 16,18; Lc 1,13.31.
[35] Job 38,11.
[36] Sal 104,5-9.

parte *seca* de la tierra. La reunión de las aguas es llamada *mares* (heb. *yammîm*, pl. de intensidad). Ya hemos indicado que, según la concepción geográfica de los hebreos, la tierra seca, o continentes, descansaba en el abismo o *tehôm*, sobre el que se asentaba en cuatro pilares [37]. De este inmenso depósito emergían las aguas de los mares que rodeaban la superficie de la tierra.

Obra de ornamentación (11-31)

Toda la obra de *distinción* se ordenaba a preparar el marco debido para la obra de ornamentación, constituída por la aparición de las plantas, los astros, los animales terrestres, acuáticos y volátiles, y, por fin, coronación de toda la obra de ornamentación, el hombre, representante de Dios en la creación.

Creación de las plantas (11-13)

11 Dijo luego: «Haga brotar la tierra hierba verde, hierba con semilla y árboles frutales, cada uno con su fruto según su especie y con su simiente, sobre la tierra». Y así fué. 12 Y produjo la tierra hierba verde, hierba con semilla, y árboles frutales, con su semilla cada uno. Vió Dios ser bueno; 13 y hubo tarde y mañana, día tercero.

En el esquema artificial que se traza el hagiógrafo (con el fin de acoplar las ocho obras de la creación en seis días de la semana hebrea—preocupación *litúrgica*—), el tercer día incluye dos obras: la aparición de los continentes y la repoblación de la tierra *seca* con las diversas plantas en su múltiple manifestación. El autor sagrado distingue—según los conocimientos botánicos de la época—tres categorías: la *hierba verde (desé)*, o musgo que la tierra produce espontáneamente con las primeras lluvias [38]; *hierba con semilla ('eseb)* son las legumbres y cereales; y *árboles frutales ('es peri)*. Estos dan fruto *según su especie*. El hagiógrafo habla según la apreciación popular, que distingue distintas *especies* que se reproducen invariablemente. Esto no quiere prejuzgar el problema científico del *fixismo* de las especies o del *evolucionismo* de las mismas. Como antes hemos indicado, el hagiógrafo no habla como científico, sino como catequista popular religioso, que utiliza los conocimientos comunes para exponer verdades de índole religiosa, como la de que las plantas proceden de la tierra por imperativo de Dios, Creador de todo lo visible. La gentilidad divinizaba la fertilidad de la tierra y, bajo diversos nombres, de Tammuz, Astarté, Ceres, etc., la adoraba; el autor sagrado declara que todo viene de Dios y que a El sólo es el hombre deudor de sus bienes. Es una de las obras del día tercero.

[37] Cf. Gén 7,11; 8,2; 49,25; Job 28,14; Sal 24,2; 136,6; Prov 8,28.
[38] Cf. Dt 32,2; Job 6,5; Sal 103,14.

Creación de los astros: cuarto día (14-19)

**14 Dijo luego Dios: «Haya en el firmamento de los cielos
lumbreras para separar el día de la noche y servir de se-
ñales a estaciones, días y años; 15 y luzcan en el firmamento
de los cielos, para alumbrar la tierra». Y así fué. 16 Hizo
Dios los dos grandes luminares, el mayor para presidir
el día, y el menor para presidir la noche, y las estrellas;
17 y los puso en el firmamento de los cielos para alumbrar
la tierra, 18 y presidir el día y la noche, y separar la luz de
las tinieblas. Y vió Dios ser bueno, 19 y hubo tarde y ma-
ñana, día cuarto.**

Como las plantas son el ornato de la tierra, así los astros lo son de los cielos. La descripción del sagrado texto está calcada en las apariencias en que se fundaba la concepción de los antiguos sabios. El firmamento era para ellos sólido, y en él estaban fijos los astros, el sol, la luna y las estrellas. También según las apariencias, son presentados el sol y la luna como *los dos grandes luminares* (v.15), ya que a simple vista parecen mayores que las estrellas, las cuales en realidad son mucho mayores que el astro del día y el de la noche. Estos eran para los pueblos de la antigüedad, sobre todo para los caldeos y egipcios, otras tantas divinidades. En la época de la dominación asiria, la Sagrada Escritura nos testifica que en Judá se dejaban llevar de la devoción por «la milicia del cielo», y en particular por la «reina del cielo», la luna [39]. Para deshacer esta superstición, el autor sagrado señala los oficios que Dios mismo asignó a los astros, todos en provecho del hombre: fijar las fechas del calendario agrícola y religioso, iluminar la tierra y presidir el día y la noche [40]. El Deuteronomio nos ofrece el mejor comentario de esta obra divina: «Puesto que en el día en que os habló Yahvé de en medio del fuego de Horeb no visteis figura alguna, guardaos bien de corromperos haciendo ninguna imagen tallada... ni alzando tus ojos al cielo, al sol, a la luna, a las estrellas, a todo el ejército de los cielos, te engañes adorándolos y dándoles culto, porque es Yahvé tu Dios, que los ha dado a todos los pueblos debajo del cielo» [41]. Por esto los salmistas invitan a los astros a alabar a Dios [42], y declaran que pregonan la gloria de Dios [43], mientras que, en los pueblos vecinos de Israel, los astros eran las principales divinidades reconocidas.

39 Cf. Jer 19,13; Sof 1,5; Job 31,25s.
40 Cf. Sal 103,19; Eclo 42,6.
41 Dt 4,15-19.
42 Sal 148,3.
43 Sal 19,1s.

Día quinto: Creación de los animales, del agua y del aire (20-23)

20 Dijo luego Dios: «Hiervan de animales las aguas y vuelen sobre la tierra las aves bajo el firmamento de los cielos». Y así fué. 21 Y creó Dios los grandes monstruos del agua y todos los animales que bullen en ella, según su especie, y todas las aves aladas, según su especie. Y vió Dios ser bueno, 22 y los bendijo diciendo: «Procread y multiplicaos, y henchid las aguas del mar, y multiplíquense sobre la tierra las aves». 23 Y hubo tarde y mañana, día quinto.

La obra del día quinto abarca los animales acuáticos y los del aire. La razón de juntarlos era obvia aun para los antiguos. Santo Tomás la señala en el modo de moverse, los unos en el agua, los otros en el aire. Según una observación vulgar, el autor sagrado los divide también en tres categorías: primero, los monstruos del agua, como el cocodrilo y el hipopótamo, que abundan en el río y canales de Egipto [44]; viene luego la multitud innumerable de los peces y de los reptiles, que más o menos viven en el agua, y, finalmente, los animales que vuelan por el aire, sin distinción de clases.

Los paganos adoraban en Astarté, Cibeles y otras divinidades, con la fertilidad de la tierra, la fecundidad de los animales, que son una parte importante de la riqueza del hombre; aquí se atribuye a Dios la creación de ellos y la fecundidad con que se multiplican [45]. Para el hagiógrafo, todo viene de Dios, y esa fuerza misteriosa de la reproducción se debe a una bendición divina, con lo que echa por tierra todo conato de culto afrodisíaco, tan extendido en las poblaciones cananeas. En toda esta descripción de la creación se destaca la grandeza y elevación de la religión monoteísta israelita sobre el politeísmo craso de pueblos culturalmente más avanzados. El autor sagrado no especifica si Dios creó al punto miles de parejas de cada especie o simplemente una pareja de cada una de la que procedieran los demás animales. Unicamente destaca que, si se multiplican, es porque Dios les comunicó un impulso misterioso en orden a la propagación de la vida.

Sexto día: Creación de los animales terrestres (24-25)

24 Dijo luego Dios: «Brote la tierra seres animados según su especie, ganados, reptiles, bestias de la tierra según su especie». Y así fué. 25 Hizo Dios todas las bestias de la tierra según su especie, los ganados según su especie y todos los reptiles de la tierra según su especie. Y vió Dios ser bueno.

El día sexto abarca, como el tercero, dos obras. La primera es la creación de los animales terrestres, que por esto manda Dios

44 Cf. Job c.40; Sal 103,26s.
45 Cf. Dt 7,13; 28,4.11; 30,9.

que broten de la tierra. También los divide el autor sagrado en tres categorías: las fieras salvajes, los animales domésticos o ganados, que constituyen la principal riqueza del hombre y la única de los pueblos pastores [46], y los reptiles. No se habla aquí de la fecundidad, sin duda porque el autor sagrado los da por comprendidos en la obra precedente. O quizá mejor, puesto que estos animales son formados en el mismo día que el hombre, a ellos se extiende la bendición y orden de reproducción que aparece en el v.28 aplicada al hombre. Es curiosa la orden de que Dios haga que la *tierra brote seres animados* (v.24). Los antiguos creían que los animales eran producto de la tierra húmeda. Pero aquí se destaca la intervención divina en la supuesta germinación de los animales de la tierra. Siempre se pone de relieve el carácter omnipotente de Dios, del que depende todo en el ser y en su actividad. No cabe ideología más monoteísta y elevada desde el punto de vista religioso. Sin embargo, esto no quita que el hagiógrafo se acomode a la mentalidad popular en muchas particularidades. Antes había hecho surgir las plantas de la tierra, los peces del agua, y ahora hace surgir los cuadrúpedos de la tierra, en cuanto que ésta es el medio en que viven y del que se nutren para su conservación. De hecho no sabemos cómo fué el origen de la vida en el universo. Según los evolucionistas católicos, Dios imprimió un impulso transformador en los animales más elementales, unicelulares, para que se desarrollasen hasta llegar a la perfección y complejidad de los mamíferos. Según los fixistas, Dios creó los animales en su distinción de especie. Pero para que haya el salto de la materia inorgánica a la orgánica es preciso suponer una intervención especial de Dios, y esto es lo que el hagiógrafo destaca aquí al presentar la orden divina de que la tierra haga surgir la vida.

Sexto día: Formación del hombre (26-31)

26 Díjose entonces Dios: «Hagamos al hombre a nuestra
imagen y semejanza, para que domine sobre los peces del
mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas
las bestias de la tierra, y sobre cuantos animales se mueven
sobre ella». 27 Y creó Dios al hombre a imagen suya, a
imagen de Dios le creó, y los creó macho y hembra; 28 y
los bendijo Dios, diciéndoles: «Procread y multiplicaos, y
henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del
mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados, y sobre
todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra». 29 Dijo tam-
bién Dios: «Ahí os doy cuantas hierbas de semilla hay sobre
la haz de la tierra toda, y cuantos árboles producen fruto de
simiente, para que todos os sirvan de alimento. 30 También
a todos los animales de la tierra, y a todas las aves del cielo,
y a todos los vivientes que sobre la tierra están y se mueven,
les doy por comida cuanto de verde hierba la tierra produ-
ce». Y así fué. 31 Y vió Dios ser muy bueno cuanto había
hecho, y hubo tarde y mañana, día sexto.

46 Cf. Gén 12,16.

En el día sexto Dios formó la obra cumbre de la creación. Por necesidad de ajustar las obras de la creación en seis días, el autor sagrado se ve obligado a poner al hombre en el mismo día que los cuadrúpedos y mamíferos. Como hemos indicado antes, toda la distribución de las obras de la creación es convencional. Con todo, hay un orden ascendente de lo más imperfecto e indiferenciado hacia lo más perfecto y complejo; de ahí que no pocos evolucionistas hayan querido ver en este relato del Génesis un anticipo de las teorías evolucionistas modernas. En realidad, el autor sagrado procede por mera lógica popular y busca una distribución conforme a la estimación también popular. Todo es bueno y perfecto en la obra de Dios, y el proceso de *ornamentación* del *cosmos* se va completando y complicando a medida que aparecen los seres más perfectos, y sobre todo en la aparición del hombre. Es tal la importancia que el hagiógrafo da a la nueva obra de la creación, que por artificio literario finge un coloquio íntimo divino, como consultándose a la plenitud de su ser para plasmar la obra cumbre y fin de toda la obra de la creación: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza* (v.26). La expresión es solemne y de gran contenido teológico. Hasta ahora, Dios había dado impulso a las aguas, a la tierra, para que produjeran los animales que habían de vivir en su ambiente; pero ahora, para marcar la dignidad excepcional de la nueva criatura, se presenta a Dios formando directamente al hombre. Es de notar el plural *hagamos...* Los intérpretes racionalistas han querido ver en esta forma plural un vestigio de politeísmo. Pero hemos de notar que en el v.27 se dice en forma singular: «*creó* Elohim al hombre a imagen *suya* (de *él;* no de *ellos)*. Ya hemos indicado que *Elohim* es gramaticalmente un plural, si bien con significación singular, como hemos visto en el v.1, donde va construído como sujeto del verbo en singular *bara'*. Gramaticalmente, un verbo puede concordarse *ad sensum* en singular con un sujeto plural. Es el caso citado. Pero puede construirse también el verbo en plural concordando con la forma plural del sujeto. Así, en el caso de *Elohim* puede llevar el verbo en plural, y así aparece varias veces en la Biblia [47], y en singular, que es el caso normal. Algunos autores creen que el *hagamos* es un plural mayestático, al estilo de la fraseología de la corte persa del tiempo de los Aqueménidas. Pero este uso del plural mayestático no se registra en el hebreo [48]. No faltan quienes vean en el *hagamos* un plural de intensidad o *plenitud*, tomando *Elohim* en su forma original de divinidad, que contiene intensivamente la noción inherente a lo divino. En todo caso, la noción *politeísta* es totalmente ajena a la mente del hagiógrafo, pues este documento, atribuído por los críticos a la fuente «sacerdotal», es estrictamente *monoteísta*. Muchos Santos Padres han visto en el plural *hagamos...* una alusión al misterio de la Trinidad, a la pluralidad de personas en Dios, que dialogan entre sí para

[47] Cf. Gén 11,7; 20,13; 35,7; Is 6,8; 2 Sam 6,23; Ex 32,4.8.
[48] Cf. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (1923) p.309 n.1.

crear al hombre [49]; pero nada en el contexto favorece esta interpretación. La revelación del misterio de la Trinidad pertenece al N. T. Pero esta revelación plena va precedida y preparada por insinuaciones más o menos claras del misterio. Aquí, a lo más, nos hallamos ante un plural de intensidad y plenitud, que encontrará su esclarecimiento en la revelación del misterio de la Trinidad. El hagiógrafo parece que quiere destacar cómo Dios echa mano de su plenitud para crear la obra maestra de la creación, el hombre.

Hombre, en heb. *Adam*, tiene aquí el sentido colectivo de la especie humana, como lo atestigua el verbo en plural que le sigue. En el c.2 veremos cómo *Adam* es un *individuo*. Según la Biblia, *Adam* vendría de *adamah*, la tierra arcillosa de que fué formado [50], y entonces sería una etimología popular, cuyo equivalente es en el latín *homo* y *humus* [51].

A nuestra imagen y semejanza. Los dos términos parecen sinónimos, y son empleados por el autor en sentido enfático, para destacar la gran semejanza entre Dios y la criatura que va a ser su lugarteniente en la creación. En Gén 5,1-3 se dice que Adán engendró a Set «a su imagen y semejanza». En este caso, la frase parece aludir a la identidad de naturaleza entre padre e hijo. En el caso de la creación del hombre no se puede hablar de esa identidad de naturaleza, dada la trascendencia de Dios, tal como aparece en el conjunto del capítulo. El contexto parece insinuar que esa «imagen y semejanza» del hombre con Dios está en el dominio sobre todas las cosas creadas: *Para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo*... Es el lugarteniente de Elohim en la creación, la culminación de ésta y su razón de ser. El salmo 8 celebra esta gloria única del hombre, a quien otorgó el señorío sobre las obras de sus manos, y puso debajo de sus pies las ovejas, los bueyes, las bestias del campo, las aves del cielo, los peces del mar y todo cuanto ha creado. Tal es la corona real del hombre. Pero hemos de notar que el hombre no sería capaz de ejercer ese dominio si no poseyera el alma racional, con sus dos potencias, inteligencia y voluntad. En ella se encuentra la última razón de la la *semejanza* del hombre con Dios. Pero no podemos pedir precisiones sobre conceptos psicológicos al hagiógrafo, que ciertamente desconocía las nociones abstractas de la filosofía griega.

Después el autor sagrado dice expresamente que creó la especie humana en su doble manifestación de sexos: *macho y hembra* (v.27),

[49] Cf. SAN IRENEO, *Adv. haer.* 4,20,1: PG 7,1032; SAN HILARIO, *De Trinitate* 4,17,18: PL 10,110.111; SAN BASILIO, *De Spiritu Sancto* 16,38: PG 32,136; SAN EPIFANIO, *Adv. haer.* 23,5: PG 41,304; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Genesim* hom.8: PG 53,72; SAN JERÓNIMO, *In Isaiam* 36: PL 24,97; SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei* 16,6: PL 41,484. El P. Lagrange dice a este propósito: «Si (Dieu) emploie le pluriel, cela suppose qu'il y a en lui una plénitude d'être telle qu'il peut délibérer avec lui-même comme plusieurs personnes délibèrent entre elles. Le mystère de la Saint Trinité n'est pas expressement indiqué, mais il donne la meilleure explication de cette tournure que se représentera encore» (RB [1896] p.387).

[50] Cf. Gén 2,7.

[51] Hoy día se proponen otras etimologías más científicas. Así se relaciona el nombre de *Adam* con el sumerio *ada-mu* (mi padre). Es la hipótesis de Sanda y Landesdorfer. Delistzsch lo relaciona con el vocablo asirobabilónico *adamu* (engendrado). Baethgen cree ver su origen en el sabeo *adam* (siervo, vasallo, en relación con la divinidad). Cf. PIROT: DBS I 87, art. *Adam et la Bible*.

como complemento mutuo. Y la aclaración está hecha en orden a la procreación: *Procread y multiplicaos y llenad la tierra* (v.28). Como antes en los animales, también ahora se atribuye la fecundación y propagación de la especie a una bendición divina especial. El autor sagrado, como ya hemos indicado, quiere hacer frente a toda clase de cultos afrodisíacos, tan extendidos en Canaán. En el texto no se dice expresamente que Dios haya creado una *única* pareja primitiva de la que habían de proceder todos los hombres. En el c.2 encontraremos más precisado el pensamiento sobre el particular. En todo caso queda claro que la mujer entra en los designios divinos en el mismo plan que el hombre, como complemento fisiológico suyo. Esta idea será particularmente urgida en la descripción del origen de la mujer.

Después de relatar el origen del hombre como procedente de Dios, el autor sagrado destaca la especial providencia divina al señalarle el régimen alimenticio. Es de notar que es exclusivamente vegetariano (v.29). La «lucha por la existencia» es una de las tragedias de la vida, y al hagiógrafo no le parece bien que unos tengan que vivir sacrificando la vida de los otros animales; y así, para destacar el estado de *paz* en que Dios organizó el universo, señala el reino vegetal como materia de que se ha de sustentar el reino animal. A los animales se les da en alimento toda la verdura de las plantas, y al hombre los granos o semillas y los frutos. La intención del autor sagrado en este pasaje no es otra que afirmar que Dios, que es Dios de paz, creó en paz todas las cosas. El profeta Isaías describe poéticamente los tiempos mesiánicos, y así, en un derroche de imaginación, dice que el león comerá paja como el buey, y la vaca pacerá junto a la osa [52]. El poeta Ovidio nos habla también de una edad de oro primitiva de la humanidad en la que los hombres se alimentaban de plantas [53]. Son idealizaciones poéticas para exaltar una supuesta edad primitiva en la que no había guerras ni luchas por la vida. En Gén 9,3 se autoriza al hombre para comer carne. Sin embargo, en Gén 7,2 se habla de animales puros e impuros, lo que implica que se utilizaban algunos para comida del hombre y para los sacrificios. Son dos series de textos que pertenecen a distintas fuentes. Según una [54], no se podía comer carne antes del diluvio, y según otra, estaba permitido [55]. Santo Tomás se plantea el problema de si los animales carnívoros antes del pecado original eran herbívoros, y contesta negativamente, pues la naturaleza de ellos no cambió con la caída del hombre [56]. Así, pues, en esta asignación de régimen vegetariano para los hombres y ani-

52 Is 11,6-9.
53 Cf. Ovid., *Metamorf.* XV 96s.
54 La serie *sacerdotal* (P): no permite comer carne antes del diluvio: Gén 1,29; 9,3.
55 La serie *yahvista* (J): los hombres comieron carne antes del diluvio: Gén 3,21; 4,4; 7,2.
56 He aquí el texto: «Quidam dicunt quod animalia quae nunc sunt ferocia, et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta, non solum circa hominem, sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est omnino *irrationale. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata;* ut quibus nunc naturale est comedere aliarum carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones» (*Sum. Theol.* q.96 a.1 ad 2).

males debemos ver un *símbolo* de la *paz* universal que reinaba al principio de la historia.

El v.31 refleja la satisfacción íntima del Creador al ver cumplida su obra conforme a sus planes, por lo que era «muy bueno cuanto había hecho». Todo el proceso creativo había culminado con la obra más excelente, el hombre, que era a «su imagen y semejanza».

Estructura literaria del relato de la creación

Ya hemos indicado antes que este fragmento es catalogado por los críticos en la fuente llamada *sacerdotal (Priestercodex* P), cuya característica literaria es el espíritu reflexivo, jurídico, litúrgico, que se manifiesta sobre todo en el interés por salvar la trascendencia divina: Elohim es el Dios omnipotente, trascendente, que crea todas las cosas según un esquema perfecto y manifiesta su omnipotencia y sabiduría en la ordenación del caos primitivo, que es también efecto de su primer impulso creador. Con su palabra—expresión de su inteligencia y voluntad—domeña las fuerzas cósmicas, que se pliegan dóciles a su imperio. Es una concepción grandiosa de la divinidad que existe «antes, fuera y sobre todas las cosas» [57]. La narración es esquemática, monótona, con frases estereotipadas. El autor busca ante todo la claridad y el orden, no la expresión bella y descriptiva que encontraremos en el c.2. El nombre con que se designa a Dios es el genérico de *Elohim*. La aparición del hombre es el coronamiento de toda la obra, destacando así la profunda teleología de todos los seres en orden al hombre. Por otra parte, el autor tiene una clara preocupación *litúrgica*, ya que coloca las diez obras de la creación de modo forzado en un encasillado de seis ocho, para que el día séptimo descansara Dios de su obra. Otra característica de esta narración es que el hagiógrafo se amolda en la estructuración de las diversas obras de la creación a la mentalidad de su tiempo, es decir, refleja en su relato las concepciones cosmológicas de sus contemporáneos: así la masa abismal primitiva en la que flotaba la tierra, asentada sobre columnas [58]. Encima de la tierra, la masa cóncava y compacta del firmamento, en el que están los astros como lámparas al servicio del hombre. Sobre el firmamento, el depósito de aguas en cantidad masiva para el día de la inundación [59]. Así, pues, el autor, que es fundamentalmente un catequista que quiere inculcar ideas religiosas (sobre todo el monoteísmo estricto), colorea su pensamiento con concepciones cósmicas ambientales de tipo popular. Pero todo esto es un *medio de expresión*, pues no tiene pretensiones científicas, de forma que sus afirmaciones cosmológicas sean expresión de la realidad objetiva. El carácter artificial literario del relato aparece en el empleo de números, como el tres, el siete y el diez [60]. En cada obra de la crea-

[57] P. HEINISCH, *Das Buch Genesis* (Bonn 1930) p.96.
[58] Cf. Sam 22,16; Sal 75,4.
[59] Gén 7,11.
[60] A este propósito se ha hecho notar el simbolismo de determinados números que aquí

ción hay un formulario estereotipado: intimación, ejecución y aprobación[61]. Y sobre todo el esquema literario fundamental es la división de todas las obras en seis días, lo que es debido a una íntima preocupación litúrgica del hagiógrafo. Para dar fuerza a la ley del descanso sabático, el autor sagrado presenta a Dios antropomórficamente, trabajando como un operario durante seis días completos, para descansar en el séptimo. Esa preocupación litúrgica le obliga a colocar artificiosamente las ocho obras de la creación en seis días[62]. Por otra parte, hay claro paralelismo en la distribución de las obras en estos seis días. Así, al día primero (creación de la luz) corresponde el tercero (formación de los astros); al día segundo (separación de las aguas por el firmamento) corresponde el cuarto (creación de los peces y de las aves); al día tercero (aparición de los continentes) corresponde el sexto (aparición de los animales terrestres). Vemos, pues, cómo las obras de «ornamentación» son paralelas a las de «distinción». Todo lo cual arguye una distribución lógica y artificial de las obras de la creación conforme al espíritu reflexivo y ordenado del autor de este documento de tipo *sacerdotal*.

Interpretaciones del relato de la creación

Esta sección ha sido, sin duda, una de las más estudiadas y discutidas del A. T. Se comprende la razón, tratándose en ella del origen de las cosas, de que tanto se preocupó la filosofía. Vamos a exponer sucintamente las principales interpretaciones que este relato de la creación ha tenido en la historia de la exégesis, para después concretar nuestro pensamiento sobre el particular.

a) Interpretación alegorista

Los judíos alejandrinos Filón y Aristóbulo habían propuesto una interpretación simbólico-alegórica de los días de la creación. Siguiendo estos antecedentes, la *escuela alejandrina* cristiana, representada por Clemente de Alejandría, Orígenes, explica también alegóricamente la distribución de las obras de la creación, partiendo de que la creación fué simultánea[63]. Así, Orígenes responde a las objeciones de Celso que el *cielo* son los ángeles; el *abismo*, el infierno; las *aguas inferiores*, los ángeles malos, y las *superiores*, los ángeles buenos.

aparecen: *tres* (tres series de plantas, tres clases de animales terrestres), *siete* (siete veces utiliza la fórmula «fué tarde y fué mañana», y siete veces se repite: «y vió Dios que era bueno»; siete veces emplea el verbo *bará'*); *diez* (diez veces se repite la fórmula «Dios dijo»), números sagrados en la Biblia porque indican perfección, plenitud. Cf. J. SCHILDENBERGER, *Von Geheimnis des Gottes* (Heidelberg 1950) p.47; B. CELADA, *Números sagrados derivados del siete:* Sefarad 8 (1948) 48-77; 333-356; 10 (1952) 3-2.

61 Este formulario es séptuple: *a)* fórmula introductoria; *b)* mandato; *c)* ejecución de la obra; *d)* descripción de ella; *e)* imposición de nombre y bendición; *f)* aprobación; *g)* conclusión.

62 Sobre el origen del *sábado* hebreo véase com. a Ex 20,8, y la nota de B. CELADA, *Dos importantes investigaciones acerca de la semana y el sábado:* «Sefarad», 12 (1952) p.51-58.

63 Cf. CLEM. ALEJ., *Stromm.* VI 16: PG 9,369; ORÍGENES, *Contra Celsum* VI 60: PG 11, 1389; 12,145; *De principiis* 4,16: PG 11,376.

b) Interpretación literalista

La *escuela antioquena*, representada por Teodoreto, San Juan Crisóstomo y San Efrén, reacciona contra esta exégesis cabalística, y sostiene un literalismo a ultranza, afirmando que, en efecto, Dios creó el mundo en seis días naturales de veinticuatro horas [64]. Es la interpretación que priva después en la Edad Media.

c) Interpretación alegórico-literal

San Jerónimo mantiene tímidamente la tesis literalista, y San Agustín fluctúa entre las dos interpretaciones. Así, nos dejó varios comentarios al relato de la creación [65], y, después de mantener el sentido literalista, repara en el texto de Eclo 18,1, donde se dice según la versión de la Vulgata: «Deus creavit omnia *simul*» [66]; y sostiene que la creación fué simultánea, y por ello la sucesión de las obras de la creación en seis días ha de interpretarse en sentido *alegórico*: el *día* es un acto del conocimiento angélico que es doble: *vespertino*, en cuanto conocen las cosas por especies creadas, y *matutino*, en cuanto las conocen en la esencia divina [67]. San Agustín tuvo el mérito de enfrentarse con las anomalías del sentido literalísta. San Jerónimo es, en general, *literalista*, aunque a veces es *alegorista* [68]. San Alberto Magno sigue la interpretación de la creación simultánea de San Agustín [69], mientras que Santo Tomás intenta conciliar ambas interpretaciones [70]. Así, de la interpretación agustiniana dice que «es más sutil» y es más apta para defender la Biblia contra las irrisiones de los infieles, pero que la tesis antioquena es más conforme a la letra [71]. Cayetano y Melchor Cano siguen la tesis de la creación simultánea. Esta diversidad de opiniones prueba la libertad que ha existido en la Iglesia respecto de la interpretación del primer capítulo del Génesis.

d) Interpretación concordista

Al ampliarse el conocimiento de las ciencias naturales, el problema antiguo de las relaciones entre la Biblia y la Ciencia llegó a su momento álgido, pues los datos científicos sobre la formación del cosmos y sobre la aparición de la vida no parecen compaginarse con la tesis generalmente admitida de la creación del mundo en seis días naturales. No faltaron quienes quisieran adaptar *(concordar)* los datos bíblicos con los científicos, y así, muchos autores

64 Cf. TEODORETO, *Quaest. in Gen.* VI-XVII: PG 80,88-97; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Gen.* hom.3 n.3: PG 53,35; SAN EFRÉN, *In Genesim*, t.1 (Roma 1737); SAN BASILIO, *Homil. in c.1 Gen*: PG 29,17; SAN GREGORIO NIS., *In Hexaemeron*: PG 44,69.72.77.

65 Estos ensayos diversos son: *De Genesi contra manichaeos*: PL 34,173; *De Genesi ad litteram imperfectus liber*: PL 34,221; *De Genesi ad litteram libri duodecim*: PL 34,246s.

66 En el texto griego: «Dios creó todo *sin excepción*» (Κοινῇ).

67 Cf. PL 34,218; 34,312.325; 41,43.

68 Cf. PL 23,935; 22,659.

69 *In IV Sent.* II dist.12 a.1.

70 *In IV Sent.* II d.12; *Sum. Theol.* 1 q.66.

71 *De pot.* a.2 q.4; *Sum. Theol.* 1 q.74 a.2.

católicos con preocupación apologética quisieron ver en Moisés al precursor de Newton y de Laplace. Así interpretan los *días* genesíacos como *períodos* geológicos. El día primero y segundo de la creación (formación de la luz y separación de las aguas por el firmamento) correspondería a la formación de *skistos* de la piedra primitiva, correspondiente a la formación *paleozoica* o el *cámbrico silúrico*. El día tercero (aparición de los continentes) correspondería a la formación *devónica* y carbonífera. El cuarto día (creación de los astros) correspondería a la formación *triásica*. El quinto día (aparición de los peces y las aves) respondería a la formación *jurásica* y cretácea, y, por fin, el sexto día (aparición de los cuadrúpedos y mamíferos) correspondería a las formaciones *terciarias* y *cuaternarias*. Basados en esta interpretación, no han faltado quienes hayan supuesto que Moisés conocía ya la hipótesis evolucionista, puesto que va distribuyendo la aparición de los animales conforme a los diversos estratos geológicos [72].

e) Interpretación litúrgica

Según esta opinión, el relato genesíaco es un *himno litúrgico*, que trata más de la institución de los días de la semana que de la creación del mundo. Entre los egipcios, cada día de la semana se consagraba a una divinidad determinada, y entre los babilonios, a algún astro. Conformándose con esta costumbre, el hagiógrafo pretendería en su exposición consagrar cada día de la semana a una obra de la creación, que es obra del Dios único [73].

f) Interpretación mítica

El relato bíblico depende—según esta interpretación—de narraciones mitológicas cosmogónicas de los pueblos antiguos. El hagiógrafo no haría sino adaptar al monoteísmo hebreo las teorías cosmogónicas de Babilonia o de otros pueblos. Así, el *tehôm*, o abismo, parece un eco del *tiamât*, o abismo de aguas saladas del *Poema de la creación* babilónico. El *bohû* sería eco de un dios mitológico de los fenicios; *bohû* sería la diosa sumeria *bau*, que tuvo siete hijos. La *incubación* del abismo por el *espíritu de Elohim* parece un eco del *huevo cósmico* de los egipcios, incubado por las divinidades. Se dice que el sol y la luna fueron hechos para *presidir* el día y la noche. El régimen alimenticio vegetariano es eco de un mito sobre una edad primitiva de oro de la humanidad, en la que no existía la lucha por la existencia.

Ya veremos después más ampliamente esta cuestión al estudiar las relaciones entre la narración bíblica y las cosmogonías extrabíblicas.

[72] Cf. J. G. ARINTERO, *El Heptameron y la Ciencia moderna* (Valladolid 1901); véase la bibliografía de E. MANGENOT en DTC 6 (1920) 2342.

[73] La tesis fué propuesta por W. CLIFFORD, *The days of the week and the works of creation*: «The Dublin Review» (1881) p.321. Sobre estas interpretaciones y otras, véase F. CEUPPENS, o.c. p.46-61.

g) Interpretación teológico-litúrgica

Para enfocar el problema de la interpretación del relato, debemos ante todo tener en cuenta el gran principio propuesto por Santo Tomás—recogido por León XIII en su encíclica *Providentissimus Deus*—sobre la interpretación de la Sagrada Escritura en general: el autor sagrado juzga de las cosas «prout sensibiliter apparent» [74]. Ya San Agustín había dicho que el Espíritu Santo no intentaba enseñar en la Escritura cosas que no fueran útiles para la salvación del hombre [75]; y en otra ocasión dice que el Espíritu Santo «no quería hacer matemáticos, sino cristianos» [76]. Las Sagradas Escrituras enseñan no «cómo van los cielos, sino cómo se va al cielo». Por otra parte, varias veces dice el Doctor de Hipona que Dios habló a los hombres sirviéndose de un instrumento humano y acomodándose a la mentalidad de sus oyentes.

Teniendo en cuenta estos principios, tenemos que descartar la hipótesis de que el hagiógrafo sea un geólogo o paleoantropólogo en el sentido científico de la palabra. Es ante todo un *catequista*, que pretende enseñar verdades de índole religiosa, y en todo lo demás que se roce con el campo de las ciencias naturales no hace sino reflejar la mentalidad ambiental de su época, sin pretender enseñar formalmente la naturaleza íntima de los fenómenos naturales ni el origen científico de los vivientes. Por consiguiente, cuando nos encontramos con afirmaciones aparentemente anticientíficas, como la creación de la luz antes que el sol, o la afirmación de que el sol y la luna son lumbreras mayores que las demás estrellas, debemos pensar que habla según la apreciación popular, «prout sensibiliter apparent». El hagiógrafo distribuye artificiosamente las ocho obras de la creación y las estratifica lógicamente—conforme a la estimación popular—, de lo más imperfecto a lo más perfecto, de lo más elemental a lo más complejo: primero el caos, efecto amorfo del primer acto creador. Después viene la obra de *distinción* o saneamiento de lo que iba a ser escenario de la vida, aparición de los continentes. A continuación, las plantas, primer *ornamento* de la tierra; pero es lo más rudimentario, porque no tienen sensibilidad y viven unidas íntimamente con la tierra. Después vienen los astros, que tienen movimiento; por ello son considerados como superiores a las plantas; después los animales acuáticos, aéreos y terrestres, tienen movimiento y están dotados de sensibilidad. Y, por fin, el hombre, la obra cumbre, hecho a «imagen y semejanza» de Dios. Nos encontramos, pues, con una gradación ascendente conforme a las apariencias y según la lógica popular. Pío XII decía en la *Humani generis:* «Los mismos capítulos (los once primeros capítulos del Génesis), con estilo *sencillo y figurado*, acomodado a la mente del pueblo poco culto, contienen las verdades principales y fundamentales en que se apoya nuestra propia salvación, y también una

[74] *Summ. Theol.* I q.70 a.1 ad 3. Cf. *Providentissimus Deus:* EB 109.
[75] *De Gen. ad litt.* II 9,20: PL 34,270.
[76] *De actis cum Felice Man.* 1,10: PL 42,525.

descripción popular del origen del género humano y del pueblo escogido» [77]. Por otra parte, la catalogación de las ocho obras en *seis* días es artificial, pues, como hemos dicho antes, el hagiógrafo tiene preocupación *litúrgica* y quiere poner las bases del origen divino de la semana y del *sábado:* como Dios trabajó seis días y en el séptimo descansó, así el hombre debe trabajar sólo seis días y descansar el sábado, que es día *santificado* a Yahvé. Es lo que expresamente se dice en el Decálogo a propósito de la observancia del descanso sabático: «Acuérdate del sábado para santificarlo. Seis días trabajarás, pero el séptimo día es de descanso, consagrado a Yahvé, y no harás trabajo alguno..., *pues en seis días hizo Yahvé los cielos y la tierra...* y el *séptimo descansó*» [78]. Así, pues, el hagiógrafo, en su relato artificial, *hace trabajar* a Dios seis días y *descansar* el séptimo, para que el hombre con su ejemplo haga lo mismo.

Contenido doctrinal del relato de la creación

Supuesta esta *descripción popular* sobre el origen del cosmos y de la humanidad, y supuesta la distribución artificial de la obra creativa de Dios en seis días, y supuesto el carácter literario artificioso de este primer capítulo del Génesis, quedan en pie las siguientes enseñanzas teológicas fundamentales, nervio de toda la narración: *a)* Elohim es el Creador único de todas las cosas, hasta de las primitivas fuerzas cósmicas, simbolizadas en el *abismo* informe. Y es de tal modo Señor de ellas, que éstas no se oponen a su mandato y le obedecen ciegamente en la obra de la *distinción* y *ornamentación* del universo. *b)* Ese poder omnipotente de Dios no es una fuerza ciega y caótica, sino que obra a impulso de la *palabra* de Dios, que, a su vez, es expresión de la inteligencia y sabiduría de Dios, que se manifiesta en el orden y distinción de los seres de la creación. *c)* Toda criatura—obra de Dios—es, por este mismo hecho, *buena,* ya que ha sido creada conforme a la idea ordenadora y finalista de la inteligencia divina; pero no es *algo divino. d)* Los astros no son algo divino, sino que se mueven porque Dios determinó su curso, y son un mero instrumento al servicio del hombre, sin que, por tanto, ejerzan influencia sobre su destino personal. *e)* Los animales deben su fecundidad a la bendición especial de Dios, y, en consecuencia, no son órganos de la fuerza generatriz del universo, ni tampoco existe ninguna divinidad especial que fomente y dirija esa fecundidad. *f)* El hombre—criatura cumbre de la creación—tiene algo especial que le eleva sobre la materia, pues está hecho a «imagen y semejanza» del mismo Dios. Por ello es especialmente noble, y tiene derecho a dominar sobre todos los animales y seres de la misma creación. *g)* El hombre, en agradecimiento a su noble destino, y como lugarteniente de Dios, debe darle culto

[77] EB 599.
[78] Ex 20,11.

y dedicarle un día a la semana, «descansando», como lo hizo el mismo Dios.

Estas son las ideas teológicas claves de esta admirable lección catequética del autor sagrado, verdadera revelación en la antigüedad, a cuyas verdades no llegaron los más altos pensadores paganos. Nada del panteísmo e inmanentismo—soluciones frecuentes en los ensayos filosóficos de todos los tiempos—, sino profundo sentido de la trascendencia de Dios, que crea con su omnipotencia las cosas, manteniéndose a distancia infinita de ellas y, al mismo tiempo, muy cerca de las mismas, que son obra suya. El hagiógrafo, pues, en esta primera página del Génesis, trata de explicar el origen del mundo *no en sí mismo*, de modo científico, sino en sus *relaciones con Dios:* cada cosa del mundo es *obra de Dios.* La distribución de la obra creativa de Dios es una división razonada, lógica, para explicar a los israelitas que todo lo que veían era obra de Dios. Así, el hagiógrafo, al hablar del caos primitivo, no lo considera tanto como término propio de la acción creadora de Dios cuanto como un estado anterior a la *distinción*, pero con anterioridad *lógica* en la mente del autor sagrado. Se trata de una forma literaria para explicar ordenadamente los efectos de la omnipotencia y sabiduría divinas, que crean y organizan, poniendo orden en el mismo desorden caótico primordial. Y, por fin, toda la distribución de las obras obedece a explicar el origen divino de la semana hebraica. Así, pues, en el relato del Génesis «hay: 1) una *enseñanza literal:* la creación de todas las cosas por un Dios único y trascendente; 2) un *cuadro racional:* el orden en la creación de las cosas: de lo más imperfecto a lo más perfecto; 3) una *alegoría:* la duración en seis días de la obra creativa de Dios» [79].

La cosmogonía bíblica y las cosmogonías paganas

Hemos visto cómo el autor sagrado describe el origen del mundo, el despliegue de sus fuerzas cósmicas, la distinción de sus elementos y la ornamentación del universo, coronado todo por la aparición del hombre. Por otra parte, ya hemos indicado someramente las nociones cosmológicas y geográficas populares de los hebreos: la tierra está fundada sobre las aguas del océano primitivo, *tehôm* [80], y tiene sus confines bañados por las aguas del océano [81]. Debajo de

[79] Sobre la interpretación del relato de la creación pueden verse los [illegible] trabajos: A. COLUNGA, *La obra de los seis días:* CT 19 (1919) 21-33; 273-282; H. [illegible] *L'Heptaméron biblique:* RB 46 (1937) 161-181; M. J. LAGRANGE, *Hexameron:* RB [illegible] 381-407; A. PERUZZI, *Il primo capitolo della Genesi* (Roma 1926); C. ROBERT, *La* [illegible] *d'après la Genèse et la Science:* RB 3 (1894) 387-401; E. F. SUTCLIFFE, *The* [illegible] *the Hexameron:* «The Clergy Review», 4 (1932) 31-40; 123-129; P. VAN IMSCHOOT, [illegible] *Scripturae doctrina de creatione mundi:* «Collationes Gandavenses», 30 (1947) 95-99; [illegible] A. VERQUERRE, *La cosmogonie de la Genèse:* «Rev. Prat. Apol.», 58 (1934) 568-573; [illegible], *De historia primaeva* p.1-64; A. CLAMER, *Genèse* 103-129; P. HEINISCH, *Das Buch Genesis* 95-107; CH. HAURET, *Les Origines* (Luçon 1952) 47s; J. CHAINE, *Le Livre de la Genèse* (París 1951) 21-30; E. F. SUTCLIFFE: «Verbum Dei» I (Barcelona) p.445s; L. [illegible], *El origen del mundo y del hombre según la Biblia* (Madrid 1957) 33ss.

[80] Gén 1,7; Sal 24,2; 136,6.

[81] 1 Sam 2,10; Sal 2,8; Ier 16,19.

la tierra se halla la morada de los muertos, el *seol*, equivalente al *ades* de los griegos y al *arallu* de los babilonios, en cuanto que se concibe como una concavidad subterránea habitada por las sombras de los muertos [82]. Encima de la tierra está el firmamento sólido para sostener las aguas superiores. Unas a modo de compuertas dan salida a las aguas del diluvio, y también a las aguas torrenciales [83]. Los astros están fijos en el firmamento [84]. Con su luz, el sol alumbra la tierra de día; la luna y las estrellas, de noche [85]. Fuera de esta luz, tenemos otra que Dios creó el primer día, y que es la luz del crepúsculo [86]. Por encima de las aguas superiores se extienden «los cielos de los cielos», en que mora Dios rodeado de su corte, que son los ángeles, los hijos de Dios, o mejor, los familiares de Dios [87]. Este viene a ser el cielo empíreo, donde en la Edad Media se colocaba la mansión de los bienaventurados. Semejante concepción del empíreo parecía natural a los que, cuando quieren dirigirse a Dios, instintivamente levantan los ojos al cielo.

La ciencia geográfica era muy limitada para los hebreos. La tabla etnográfica del capítulo 10 nos da a conocer la extensión de la tierra conocida de los antiguos hebreos. Poco a poco se fueron ensanchando sus límites, pero sin que tuvieran aún las personas cultas una idea clara de la tierra, fuera de lo que abarcaban los imperios de Persia, de Alejandro y de Roma. Sin embargo, en este mundo tan reducido, los autores sagrados, ilustrados por la lumbre profética, contemplaban la gloria de Dios, y sabían elevarse a bendecir su providencia, que provee a cada ser conforme a sus necesidades.

Supuestas estas nociones cosmológicas y cosmogónicas entre los hebreos, interesa conocer las de los pueblos limítrofes para ver si ha habido interferencias e influencias de éstos en la cultura hebraica, ya que las literaturas egipcia y babilónica son anteriores a la hebraica.

1. Cosmogonía babilónica

En la literatura cuneiforme encontramos diversos fragmentos relativos al primitivo origen del mundo y de la humanidad. El más importante es el llamado *Poema de la creación* (o, por sus dos primeras palabras, *Enuma elis)*, descubierto en la famosa biblioteca de Asurbanipal en 1875. Consta de siete tabletas en escritura cuneiforme del siglo XII a. C., pero que se considera transcripción y aun traducción de un original sumerio primitivo. En la primera tableta se describen las primeras fuerzas cósmicas que se consideran eternas: las aguas saladas *(tiamât)* y las dulces *(apsû)*, que,

82 Is 14,9s; Ex 31,17.
83 Gén 1,7; 7,11; Sal 104,2.
84 Gén 1,17.
85 Gén 1,17; Sal 136,7s.
86 Gén 1,3; Iob 26,10.
87 Dt 10,14; 1 Re 8,27; Neh 9,6; Sal 69,34; Am 9,6.

unidas, dan lugar a la primera tríada de dioses: Anu (dios del cielo), Enlil (dios de la tierra) y Ea (dios del mar):

«Cuando en lo alto nada era nombrado,
y abajo en la tierra nada tenía nombre,
del océano primordial (Apsu), su padre,
y de la tumultuosa Tiamat, la madre de todos,
las aguas se juntaron en uno,
y los campos no estaban unidos unos con otros,
ni se veían los cañaverales;
cuando ninguno de los dioses había aparecido,
ni eran llamados con su nombre, ni tenían fijado destino alguno,
fueron creados los dioses en el seno de las aguas» [88].

Después el texto narra cómo surgió una lucha entre los dioses y los dos principios eternos Apsu y Tiamat. Este organiza un ejército con once monstruos, a los que pone a las órdenes de Qingu, y al que le impone las tabletas del destino. Los dioses, por su parte, nombran generalísimo a Marduk, el cual pone como condición su supremacía en el panteón babilónico caso de que venza a Tiamat. Llega al campo de lucha, aprisiona al caudillo Qingu, le quita las tablas del destino, se las pone en su pecho y sale al encuentro de Tiamat, le mata y le parte en dos mitades; de una hizo el cielo, y de la otra, la tierra. Marduk, símbolo de la inteligencia y del orden, lucha contra Tiamat *(tehôm* en heb.), que es el símbolo del desorden y del tumulto:

«Divide la carne monstruosa, concibe ideas artísticas.
La despedaza como a un pescado en sus dos partes;
instaló una de sus mitades, cubriendo con ella el cielo.
Echó el cerrojo, puso un portero
y ordenóle no dejara salir las aguas» [89].

Es la obra de *distinción:* la formación de los continentes y del firmamento después de haber ordenado radicalmente el abismo caótico (Tiamat: *tehôm).* Después viene la obra de *ornamentación:*

«(Marduk) construyó una morada para los grandes dioses,
instaló las estrellas, que son su imagen, los «lumasi».
Determinó el año y delimitó las secciones.
Para los doce meses instaló tres estrellas.
Después que para los días del año hubo modelado imágenes,
estableció la morada del planeta Júpiter,
para regularlos todos juntos...,
para que nadie se equivoque ni engañe...
Hizo brillar a Sin (la luna), le confió la noche...,
y lo determinó como cuerpo nocturno para regular los días;
cada mes sin cesar le da la forma de una corona:
al principio del mes, para brillar sobre el país.
Tú mostrarás cuernos para determinar seis días;
al séptimo día divide en dos la corona;
al día catorce le pone de frente... [90].

88 Tabl. I 1-5.
89 Tabl. IV 136-140.
90 Tabl. V 1-18.

Después siguen en estado lagunoso la creación de otros seres, para terminar con la del hombre del modo más peregrino: Marduk modeló al primer hombre con su sangre y le asignó como finalidad específica dar culto a Marduk en Babilonia [91]. Vemos, pues, que este himno es una exaltación del jefe del panteón babilónico Marduk.

Semejanzas y diferencias con la narración bíblica

a) Semejanzas.—1) *Constitución del mundo:* En ambas narraciones se habla de un abismo caótico (Tiamat: *Tehôm)* acuoso, y de una obra de división del cuerpo de Tiamat: cielo y tierra, *distinción* o saneamiento del universo, que es seguido de la *ornamentación* con la creación de los astros para la distinción de tiempos y años. 2) *Formación del hombre:* Marduk lo formó con su sangre, modelando la arcilla; por eso al dios-creador se le llama «dios alfarero» (Duk-ka-bur). Encontramos en esta narración el interés por formar al hombre de algo superior a la materia, la *sangre* de una divinidad. En el relato bíblico encontramos la frase «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza». Y sobre todo, como veremos al estudiar el siguiente capítulo, encontraremos a Yahvé-Elohim modelando, como un *alfarero*, al hombre de la arcilla.

b) Diferencias.—1) *Obra de la creación:* En la narración babilónica, las primeras divinidades *proceden de la masa caótica,* que es eterna. Al contrario, la narración bíblica presenta a Elohim como eterno y preexistente al caos primitivo, que es obra de sus manos. 2) *Naturaleza de la divinidad:* La trascendencia de Dios aparece en la narración bíblica, mientras que en la babilónica los dioses son seres materiales, que proceden de principios materiales. Y, sobre todo, en la narración bíblica aparece un monoteísmo estricto, por lo que difiere radicalmente de la narración babilónica. 3) *Duración de la creación:* Sólo en la narración bíblica se habla de la creación del mundo en seis días y del descanso de la divinidad en el séptimo. Aunque la narración babilónica aparezca distribuída en siete tabletas, no coincide con los días de la semana bíblica.

Vemos, pues, por esta somera exposición, que las analogías son puramente tangenciales, ya que no encontramos en el relato babilónico la grandeza y trascendencia del Dios omnipotente que crea todas las cosas con su palabra, sin necesidad de luchar denodadamente contra las fuerzas cósmicas. Esto no quiere decir que el autor sagrado no haya podido utilizar palabras y aun nociones ambientales que pudieran tener origen en concepciones mitológicas. En la literatura sapiencial, varias veces se alude a mitos populares referentes a los monstruos marinos Rahab, Leviatán, el dragón [92], que son encarnación del mar o de las fuerzas indomables cósmicas sometidas por Yahvé. Los hagiógrafos, sin pretender dar su juicio

[91] Véase A. Clamer, o.c., p.132, y la totalidad del *Poema* en H. Gressmann, *Altor. Texte zum A. T.* 1 (1926) 108; P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens* (París 1907) 2-81; Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts* 60-72.

[92] Cf. Is 51,9-10; Job 7,12; 26,12-13; Sal 74,13-14; 89,10; Is 27,1.

sobre la realidad histórica de tales mitos del folklore popular, revisten sus ideas religiosas de un ropaje ambiental que las haga comprensibles a sus contemporáneos. Así, el autor del relato bíblico de la creación bien pudo conocer algún mito primitivo sobre el origen de las cosas y utilizar detalles de narraciones populares sobre el mismo, si bien dando un sentido profundamente monoteísta a su nueva narración. Sabemos que el antepasado de los hebreos procedía de Mesopotamia, y podemos suponer que con él llegaron a Canaán leyendas y ecos de mitos primitivos que después fueron depurados en sentido monoteísta. Con todo, repetimos que, en el relato concreto bíblico de la creación, las semejanzas con el relato babilónico son totalmente accidentales, en cuanto que afectan, a lo más, a *modos de expresión*.

2. Cosmogonía egipcia

Aunque las narraciones cosmogónicas difieren según las diversas escuelas sacerdotales, todas convienen en suponer la preexistencia eterna de una masa acuosa caótica, el agua tenebrosa, llamada *Nou*, en la que existían los gérmenes de todas las cosas. De ella salió el *huevo* cósmico, que dió origen al dios solar, llamado Ra en la escuela de Heliópolis. Esta divinidad primitiva—que provino de la masa caótica—creó después otras divinidades auxiliares, las cuales, unidas, crearon el cosmos en el universo con su variedad y distinción de seres. Según la escuela de Hermópolis, fué Toth la primera divinidad, que creó las demás divinidades «con su palabra»; pero éstas provienen por *emanación*, lo mismo que todas las cosas creadas [93]. No hay, pues, paralelismo con la idea de *creación* del relato genesíaco.

3. Cosmogonía fenicia

Según la descripción de Filón de Byblos (s.I d. C.), atribuída a un tal Sanjoniaton, el origen del mundo y de las cosas fué el siguiente: Al principio existieron el *caos* y el *Pneuma* tenebroso. De la unión de ambos surgió *Mot*, que es una masa acuosa arcillosa en la que estaban los gérmenes de todas las cosas. De ella surgió un *huevo*, y aparecieron el sol, la luna y las estrellas. Después surgieron todos los seres vivientes. La primera pareja humana (Αἰών y Πρωτόγους) procede, a su vez, de Κολπία y Βάαυ, que ha sido relacionado con el *bohû* del relato genesíaco. Por otra parte, se ha relacionado Αἰών con *Eva*, y aparece también cogiendo un fruto del árbol.

En esta confusa y ecléctica cosmogonía parece que hay elementos de la egipcia que hemos visto y de la bíblica. Teniendo en cuenta la época tardía de la fuente en que aparece, no tiene nada de particular que haya sido conocida la narración bíblica del Génesis [94].

[93] Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne* 1 (1895) 145; M. J. Lagrange, *L'Hexameron*: *RB* 5 (1896) 397; V. Zapletal, *Der Schöpfungsbericht* (1911) 16.
[94] Cf. Eusebio, *Praep. Evang.* I c.10; PG 21,75; M. J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* (1905) 405; F. Ceuppens, o.c., p.67.

Capítulo 2

EL PARAISO

La narración de la creación que hemos comentado se continúa en los vv.1-4a de este capítulo, que son como la conclusión de él. Pertenecen, pues, al mismo documento sacerdotal con las mismas características literarias que antes hemos apuntado.

Después se inicia un nuevo documento, que nos da otra versión muy diferente del origen del hombre, ya que el autor de él pretende destacar, más que la idea de creación en sí, la *providencia* especial que Dios tiene del hombre, centro de la creación. Y Dios, al que se le da el nombre de Yahvé-Elohim, es el *amigo* del hombre que se preocupa de hacer feliz a éste. La creación de todas las cosas se subordina a él. El estilo es antropomórfico, folklórico, ingenuo, infantil y descriptivo. Es la fuente llamada *yahvista* (J), que parece ser la más primitiva de las diversas que integran el Pentateuco.

Esta segunda sección del Génesis nos presenta un cuadro distinto de la formación de las cosas. Supuesta la creación de la tierra como lugar habitable, *se nos cuentan los orígenes de la humanidad* de una primitiva pareja humana. En este c.2 se habla de la formación del hombre, que es colocado en un jardín de delicias, y después se crean los animales y, finalmente, la mujer como complemento del hombre. Tal es el orden de la obra divina, bien distinto del presentado en la sección anterior. Frente al estilo esquemático y uniforme de la narración anterior, donde campea sobre todo la trascendencia y omnipotencia divinas al crear todas las cosas por su orden de perfección, el estilo de este nuevo fragmento es colorista, rico en imágenes, antropomórfico y revelador de una profunda observación de la psicología humana. La imagen de Dios, tan abstracta, se revela aquí muy comunicativa y humana. Es ésta una observación que no debe echar en olvido el lector para darse cuenta de la intención del autor sagrado, penetrar en su espíritu y discernir la verdad objetiva e histórica de la forma poética, bien sea creada ésta por él mismo o bien recibida de la tradición literaria y religiosa. Pues, aunque todo en la Escritura sea inspirado, no lo está bajo la misma razón formal; pues unas cosas lo están como *verdades*, y otras como *expresión* de esas verdades. Y, aunque la expresión tenga también su verdad, la tiene en relación con la verdad objetiva, como vestido de la misma, a fin de presentarla graciosa a los ojos de los lectores. Una parábola, por ejemplo, tiene un contenido doctrinal, pero expresado en una forma literaria imaginativa. Ambos elementos están inspirados, cada uno según su propio valor. En el capítulo anterior hemos distinguido, con los Santos Padres, el rico fondo doctrinal y la descripción literaria de las cosas. Otro tanto debemos hacer aquí.

Conclusión de la obra de la creación (1-4ª)

[1] Así fueron acabados los cielos, y la tierra, y todo su cor-
tejo. [2] Y, rematada en el día sexto toda la obra que había
hecho, descansó Dios el día séptimo de cuanto hiciera; [3] y
bendijo el día séptimo y lo santificó, porque en él descansó
Dios de cuanto había creado y hecho. [4] Este es el origen de
los cielos y la tierra cuando fueron creados.

El v.1 resume toda la obra de la creación de las cosas relatadas en el capítulo precedente. Hemos preferido la traducción de *cortejo,* siguiendo el κόσμος de los LXX y el *ornatus* de la Vulgata, que parece ser una traducción del *sebí* hebreo. El TM lee «su ejército» (Saba'), que puede aludir a los astros y aun a la muchedumbre de los seres creados, concebidos orgánicamente como un «ejército» [1]. El v.2 se ha de leer según los LXX: «día sexto», pues no hace sentido la lectura de TM y Vulgata de que Dios completó el día *séptimo* toda su obra, ya que a continuación dice que en este día descansó. El día *séptimo* (sábado) fué *bendecido* y *santificado,* es decir, puesto aparte, como consagrado a Dios, y la razón de ello es porque *descansó* Dios de su obra. Este ingenuo antropomorfismo es recalcado en la descriptiva frase de Ex 31,17: «El séptimo día Dios cesó de trabajar y *respiró*». Se presenta a Dios como a un operario atareado fatigosamente durante seis días en la obra de la creación y tomando aliento después. El v.4a parece servir de unión entre lo precedente y el nuevo relato sobre la formación del hombre. Quizá sea obra de un redactor posterior que ha pretendido ligar ambos documentos [2].

Formación del hombre (4ᵇ-7)

[4b] Al tiempo de hacer Yahvé Elohim los cielos y la tierra,
[5] no había aún arbusto alguno en el campo, ni germinaba
la tierra hierbas, por no haber todavía llovido Yahvé Elohim
sobre la tierra ni haber todavía hombre que la labrase,
[6] y sacase agua de la tierra para regar toda la superficie de
la tierra. [7] Formó Yahvé Elohim al hombre del polvo de la
tierra y le inspiró en el rostro aliento de vida, y fué así el
hombre ser animado.

En toda esta sección, Dios es designado con dos nombres: Yahvé Elohim. Ya hemos visto el significado de *Elohim,* que es el nombre común para designar la divinidad; por eso los LXX suelen traducir por Θεός. *Yahvé,* en cambio, es el nombre específico entre los hebreos a partir de la revelación hecha a Moisés en el Sinaí. (Sobre su sentido y antigüedad véase el com. a Ex 3,14.) El hagiógrafo

[1] Cf. Is 34,4; 40,12; Sal 33,6; Dt 4,19; 17,3.

[2] Lit. el TM dice «éstas son las *generaciones* (toledôth) de los cielos y la tierra». Los LXX traducen bien el sentido: ἡ βίβλος γενέσεως.

pone al principio del capítulo ambos nombres yuxtapuestos para mostrar que *Yahvé* es el mismo *Elohim* del relato de la creación. Después ya sólo menciona el nombre de *Yahvé*. La narración presupone otras cosas omitidas por el hagiógrafo, puesto que presenta ya formada la tierra, aunque desprovista de toda vegetación, y da como razón de ello que Yahvé Elohim no había enviado la lluvia, y, por otra parte, faltaba el hombre, que supliese con su ingenio la falta de lluvia canalizando el agua de los ríos por la tierra labrada [3]. El autor sagrado destaca el estado de desolación en que se hallaba la tierra para poner de relieve la providencia especialísima de Yahvé, que preparó en este inmenso erial una mansión edénica bien abastecida de aguas al hombre que iba a crear. Esta descripción, pues, es como una introducción a la formación del hombre.

Con toda naturalidad, el autor sagrado presenta a Dios trabajando como un alfarero en la modelación de un cuerpo arcilloso, al que le imprime el hálito de vida: «Formó Yahvé Elohim al hombre del polvo de la tierra y le inspiró en el rostro (lit. en *sus narices)* aliento de vida», y por ello se convirtió en «ser animado» o «alma viviente» (v.7). La descripción no puede ser más antropomórfica. Es de experiencia universal que el cuerpo humano, después de muerto, se convierte en *polvo;* por ello, según el modo primitivo de discurrir, si el cuerpo humano al morir se convierte en polvo, es que fundamentalmente está hecho de *polvo*. Este origen del cuerpo humano a partir del polvo aparece en la literatura clásica grecolatina [4] y en el folklore oriental [5]. La divinidad egipcia Khnum es presentada como un alfarero en su torno formando los cuerpos de los hombres, ante cuyas narices pone el jeroglífico expresivo de la *vida*. Ya hemos visto cómo Marduk forma a los primeros hombres de su sangre amasada con arcilla. En todos estos mitos se trata de destacar la categoría excepcional del ser humano, que es formado especialmente por la misma divinidad.

En el relato bíblico parecen distinguirse dos principios en el hombre: uno corporal (el polvo) y otro indefinido, infundido directamente por Dios, que es llamado *aliento de vida*. La palabra heb. *nesemáh*, que hemos traducido por *aliento*, tiene un sentido muy diverso en la Biblia, pues se aplica al principio vital que ani-

[3] Es famosa la dificultad en traducir la palabra *'éd* del TM. Los LXX, Peshitta, Aquila y Vg traducen por πηγὴ, *fuente:* «pero una *fuente* salía de la tierra y regaba la superficie». La palabra heb. *'éd* aparece sólo aquí y en Job 36,27, donde designa «niebla vaporosa». Conforme a este sentido, traduce Clamer: «pero un *vapor* se elevaba de la tierra». *Bible de Jérusalem:* «pero una *ola* subía de la tierra». Cantera: «aunque brotaba de la tierra una *corriente* que regaba...» Ceuppens: «pero un río subía...» Estos entienden la contraposición de esta corriente de agua con la sequía antes descrita como una preparación para describir después cómo era regado el paraíso. Nuestra versión sigue a Deimel, que relaciona *'éd* con *edu* sumerio, que significa *canal* o *agua del canal*. Teniendo en cuenta que en este capítulo encontramos varias palabras sumerias *(eden, gan)*, bien puede ser *'éd* de origen sumerio. Cf. DEIMEL, *Wo lag das Paradies?:* «Orientalia», 15 (1925) p.45; ID., *Sumerische Lexikon* II 4,579,427b; «Verbum Domini», 4 (1924) p.281. En ese supuesto, la traducción literal sería: «ni subía agua del canal (otros traducen *inundación)* para regar la superficie de la tierra». Si se traduce por *inundación*, el sentido parece aludir a la fuente de aguas que proviene de los abismos donde se halla flotando la tierra.

[4] Cf. PAUSANIAS, X 3,4; OVIDIO, *Metamorf.* I 82; JUVENAL, *Sátiras* XIV 35.

[5] Cf. FRAZER, *Le folklore dans l'Ancien Testament* (París 1924) p.6s. El autor es muy parcial en sus apreciaciones; no obstante, en su obra hay datos interesantes utilizables.

ma el cuerpo humano [6], al espíritu humano como principio intelectual [7]. En el contexto del relato del Génesis parece que se trata del *hálito* que comunica fisiológicamente la vida al cuerpo humano. Por ello, gráficamente dice el hagiógrafo que se lo infundió «en las narices», porque por ellas sale la respiración, signo de la vida. Al morir el hombre, el *nesemáh* es recogido por Dios [8], mientras que el *nefes* (persona-alma humana) va al *seol*. En nuestro caso, el autor sagrado sólo quiere destacar la intervención directa de Dios en la formación del hombre. En la narración del capítulo anterior se dice simplemente que Dios le creó a «imagen y semejanza suya», con lo que se proclama claramente su dignidad y elevación sobre el resto de los animales. Aquí se insiste en la constitución biológica y fisiológica, pero es difícil saber el sentido que el hagiógrafo da a los términos *nefes* y *nesemáh*, que pueden incluir, además de lo fisiológico, lo psíquico.

De esta descripción pintoresca han querido sacar no pocos autores argumentos contra la teoría *evolucionista* del cuerpo humano. Ya hemos dicho que el hagiógrafo es un catequista y no un profesor de ciencias; por tanto, enfoca los problemas exclusivamente desde el aspecto religioso, y, por tanto, su juicio *formal* no recae sobre la naturaleza objetiva e íntima de las cosas. Se expresa al modo de su tiempo, y, como buen pedagogo, procura poner al alcance de sus lectores de modo gráfico altas ideas teológicas, como la de que el hombre viene de Dios y que Dios tiene una especialísima providencia de él. Para expresar estas ideas recogió del ambiente concepciones populares sobre el origen del cuerpo humano, que son, en realidad, en la narración un ropaje literario externo. Ya tendremos ocasión de destacar otros antropomorfismos pintorescos en este capítulo. Así, pues, el autor sagrado ni es *evolucionista* ni *antievolucionista*, sencillamente porque no se planteó el problema del origen *científico* del hombre, sino el de su *origen religioso*, como ser procedente de Dios [9].

El paraíso (8-18)

8 Plantó luego Yahvé Elohim un jardín en Edén, al oriente, y allí puso al hombre a quien formara. 9 Hizo Yahvé Elohim brotar en él de la tierra toda clase de árboles hermosos a la vista y sabrosos al paladar, y en el medio del jardín el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal. 10 Salía de Edén un río que regaba el jardín, y de allí se partía en cuatro brazos. 11 El primero se llamaba Pisón, y es el que rodea toda la tierra de Evila, donde abunda el oro, 12 un oro muy fino, y a más también bedelio y

6 1 Re 17,17; Is 2,22; 42,5; Job 27,3; Dan 10,17.
7 Prov 20,27; Job 26,4.
8 Job 34,14.
9 Véase M. García Cordero, *Evolucionismo, poligenismo y exégesis bíblica*: CT (1951) p.459-481.

ágata; [13] y el segundo se llama Guijón, y es el que rodea toda la tierra de Cus; [14] el tercero se llama Tigris, y corre al oriente de Asiria; el cuarto es el Eufrates. [15] Tomó, pues, Yahvé Elohim al hombre y le puso en el jardín de Edén para que lo cultivase y guardase, [16] y le dió este mandato: «De todos los árboles del paraíso puedes comer, [17] pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres, ciertamente morirás».

Con todo cuidado, Dios preparó para su colono y representante *un jardín en Edén* (v.8). La palabra empleada en el TM para designar *jardín* es *gân,* vocablo de origen sumerio, que significa lugar cerrado, jardín frondoso. La Vg, siguiendo a los LXX, traduce por *paradisus,* que es la trasliteración popular del persa *pairi daeza,* que originariamente significa la cerca del jardín, y después el contenido o jardín. Jenofonte nos habla a menudo de los παραδείσοι, o fincas de recreo de los reyes persas [10]. Queda, pues, claro, por el nombre empleado, que para el hagiógrafo el lugar de residencia de Adán es una finca de recreo o parque frondoso, como concretará más tarde. Y la localiza *en Edén,* como designación geográfica. Los LXX aquí lo entienden como localidad geográfica (ἐν Ἐδεμ), pero en Gén 3,23-24 traducen por «jardín de delicias» (παραδείσου τῆς τρυφῆς), como hace la Vg: «paradisum voluptatis». Se ha relacionado *Edén* con el sumerio *edin* y el asiro-babilónico *edinû,* que significa *estepa.* Según esta etimología, la descripción de la Biblia aludiría a un jardín frondoso u oasis en medio de la estepa, lo que explicaría bien que Adán fuera echado del oasis para después vivir la vida dura de la estepa con el sudor de su frente [11]. Algunos autores lo han querido identificar con la localidad *Bit-Adînû* de los textos asirios, cerca de Edesa [12]. En todo caso, el hagiógrafo lo coloca *al oriente.*

Después sigue la descripción de la frondosidad de ese maravilloso jardín edénico. Siguiendo la propensión a los antropomorfismos, el autor sagrado presenta a Dios plantando los árboles que han de dar sombra al venturoso colono. En aquel lugar maravilloso no faltaban los más selectos árboles frutales y los de puro adorno: *hermosos a la vista y sabrosos al paladar* (v.9). Para un beduino que vive en terrenos esteparios, la descripción colma sus ansias de felicidad, es el espejismo del oasis en el desierto. El hagiógrafo escribe para gentes que viven en terrenos pobres sin apenas agua, y para realzar el *estado* de felicidad del primer hombre describe morosamente su mansión de delicias. Es un rasgo más del profundo conocimiento que tiene de la psicología de sus lectores. Y, preparando el drama que se va a desarrollar en aquel jardín maravilloso, fija la atención en un árbol excepcional y misterioso, al que le da el intrigante nombre de *árbol de la vida y de la ciencia del bien y del mal* (v.9). El nombre primero parece aludir a la inmortalidad que

[10] En Neh 2,8 y Cant 4,13 encontramos la palabra persa *pardes,* de la que proviene *paradisus.*
[11] Así opinan Delizsch, Schrader, Gunkel, Procksch, Jeremías.
[12] Es la opinión de M. J. LAGRANGE, *Innocence et péché:* RB (1897) 343.

confería con sus frutos, y el segundo es una definición, por anticipación literaria, conforme al papel que va a representar en la caída de los primeros padres, los cuales, al comer de su fruto, adquirirán prácticamente la distinción entre «el bien y el mal» [13]. En la literatura cuneiforme se habla del *árbol de la vida* y del *árbol de la verdad*, que están a la puerta del cielo [14]. El héroe sumerio Guilgames andaba buscando la *planta de la juventud*, que le preservase de la muerte. En la literatura griega se habla de las manzanas de oro del jardín de las Hespérides, guardadas por un dragón, que también daban la vida. Siempre el hombre ha soñado con la inmortalidad. En la mente del autor sagrado, el *árbol de la vida* es un símbolo del don de inmortalidad que Dios había conferido al primer hombre, y el *árbol de la ciencia del bien y del mal*, el *símbolo* de la línea divisoria de la ley moral entre el bien y el mal. De hecho, los primeros padres, al tomar de la fruta de este árbol, conocieron prácticamente la distinción entre el bien y el mal; de ahí, el nombre que le aplica el hagiógrafo de *árbol de la ciencia del bien y del mal*. Como veremos en el capítulo siguiente, la serpiente propone a los primeros padres que tomen del fruto, pues los elevará a la categoría de *dioses*, como «conocedores del bien y del mal» [15]. La instigación afecta al deseo más íntimo del hombre: poder decidir por sí mismo lo que es bueno y lo que es malo, sin estar sometido a ninguna línea divisoria impuesta de afuera; esto equivalía a escalar la dignidad de *dioses*. No debemos olvidar que el hagiógrafo juega maravillosamente con todos los resortes de la psicología humana para caracterizar las distintas partes del drama de la caída del primer hombre.

Los vv.10-14 parecen un paréntesis que interrumpe el drama del paraíso. La localización que aquí se da tiene los caracteres de adición erudita de un glosista que ha querido orientar a sus lectores sobre la localización del maravilloso jardín de Edén, regado por un río que después se dividía en cuatro grandes ríos, llamados Pisón, Guijón, Tigris y Eufrates. El texto dice que un río *salía* del paraíso, sin decir nada de su punto de origen. Los dos últimos son perfectamente identificables con los conocidos ríos que nacen casi juntos en las estribaciones de los montes de Armenia y corren paralelos, abriéndose y cerrándose, hasta desembocar en el golfo Pérsico. Por tanto, los otros dos han de ser buscados cerca de esta zona. El *Pisón* rodea la tierra de *Evila*, que, según la Biblia, es localizada unas veces al sur de Arabia [16] y otras al norte de Arabia [17]. Hoy día generalmente se pretende identificar el *Pisón* con el *Fasis*,

[13] El texto hebreo no está claro, pues mientras unas veces parece que habla de *dos* árboles diferentes, como aquí y en Gén 3,22; Gén 2,7 y 3,3 habla sólo del de la «ciencia del bien y del mal».

[14] Cf. P. Dhorme: RB (1907) p.271.

[15] Sobre esto véase M. J. Lagrange, *Innocence et péché*: RB 6 (1897) 343; J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall* (1913) 53-54; P. Heinisch, *Das Buch Genesis* (Bonn 1930) 114; K. A. Leimbach, *Die biblische Urgeschichte* (1937) 43; P. Humbert, *Etudes sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse* (1940) 146-148.

[16] Gén 10,7.29.

[17] Gén 25,18.

que nace al pie del monte Ararat, no lejos de las fuentes del Tigris y el Eufrates, y desemboca en el mar Negro. Así, la tierra de *Evila* sería la Cólquida, famosa por sus metales preciosos, adonde los argonautas fueron a buscar el vellocino de oro. Otro río difícil de localizar es el *Guijón*. El texto bíblico dice que rodea la tierra de *Cus* (v.13), que suele designar Etiopía. Por ello, Flavio Josefo y los LXX identificaron este río con el Nilo, pero resulta muy desplazado del área del Tigris y del Eufrates. Por otra parte, en Gén 10,8 aparece la región de *Cus* mencionada con las regiones de las tribus septentrionales de Arabia, y entonces sería el *Kassu* de las inscripciones asirias, es decir, la región de los *coseos* o *kasitas*. En este supuesto, se ha buscado un río que tenga un nombre parecido a *Guijón* en esta zona, y se ha encontrado uno llamado *Gueihum* er-Ras, y que desemboca en el mar Caspio. Supuesta esta identificación, se deduce claramente que el autor sagrado localiza el paraíso terrenal en la zona de las estribaciones del Cáucaso, junto al monte Ararat [18].

El v.16 empalma con el v.9, del que parece continuación normal lógica, pues se ordena al hombre que no coma del «árbol de la ciencia del bien y del mal». El hagiógrafo quiere destacar con este precepto la dependencia y limitación del hombre respecto del verdadero dueño del paraíso, que es el propio Dios. Se trata de una prueba de su obediencia, para ser confirmado después, en caso afirmativo, en sus prerrogativas excepcionales de lugarteniente de la creación y entre ellas el don de inmortalidad. El hagiógrafo está montando el drama de la caída del primer hombre, y va preparando la escena fundamental, siempre en función de expresar ideas teológicas muy altas. Una vez presentado el principal protagonista, era necesario hacer la presentación del segundo, la mujer, de cuyo origen se va a ocupar con detalle.

Formación de la mujer (17-25)

**18 Y se dijo Yahvé Elohim: «No es bueno que el hombre
esté solo, voy a hacerle una ayuda semejante a él». 19 Y Yah-
vé Elohim trajo ante Adán todos cuantos animales del campo y cuantas aves del cielo formó de la tierra, para que viese cómo los llamaría, y fuese el nombre de todos los vi-
vientes el que él les diera. 20 Y dió Adán nombre a todos
los ganados, y a todas las aves del cielo, y a todas las bestias del campo; pero entre todos ellos no había para Adán ayuda semejante a él. 21 Hizo, pues, Yahvé Elohim caer sobre
Adán un profundo sopor, y, dormido, tomó una de sus
costillas, cerrando en su lugar la carne, 22 y de la costilla
que de Adán tomara, formó Yahvé Dios a la mujer y se**

[18] Sobre la localización del paraíso véanse las diversas opiniones en LAGRANGE: RB (1902) 271; H. GUNKEL, *Die Genesis* (1922) 8; P. HEINISCH, o.c., p.115; A.SANDA, *Moses und der Pentateuch* (1924) 140; FL. JOSEFO, *Ant. Jud.* I 1,3; A. DEIMEL, *Wo lag der Paradies?*: «Orientalia», 15 (1925) 50; K. A. LEIMBACH, o.c., p.48; A. BEA, *De Pentateucho* (1933) 150; E. KÖNIG, *Genesis* (1925) 208; F. CEUPPENS, o.c., 11s.

la presentó a Adán. 23 Adán exclamó: «Esto sí que es ya
hueso de mis huesos y carne de mi carne». Esto se llamará
varona, porque del varón ha sido tomada. 24 Dejará el
hombre a su padre y a su madre y se adherirá a su mujer,
y vendrán a ser los dos una sola carne. 25 Estaban ambos
desnudos, Adán y su mujer, sin avergonzarse de ello.

El autor sagrado, siguiendo su método descriptivo e insinuante, finge en Dios un momento de reflexión. Todo parece que es perfecto, pero hay un fallo en su obra, pues Adán, a pesar de morar en una mansión paradisíaca, no puede ser feliz, pues necesita de una *ayuda* que le complete y con la que pueda comunicarse. El hagiógrafo, profundo conocedor de la psicología humana, pone aquí de relieve misteriosas tendencias en la naturaleza humana, la atracción de los sexos, el complemento sexual y la vocación del hombre hacia el «eterno femenino». En el capítulo anterior, el hagiógrafo decía simplemente que Dios había creado al hombre en su doble manifestación sexual de «macho y hembra». La integridad de la naturaleza y la necesidad de la procreación exigían esta diversidad como en los demás animales. Pero ahora el autor sagrado quiere enseñar otras verdades, como el origen divino del matrimonio y la igualdad sustancial de la mujer y el hombre, y así presenta una parábola en acción, en la que los diversos elementos o protagonistas entran en escena en conformidad con las exigencias de las ideas a expresar. Así, lo primero que quiere el autor sagrado poner de relieve es esa tendencia misteriosa del hombre hacia la mujer, sin la que no encuentra felicidad. Esta idea queda bien clara al decir que Dios le presentó todos los animales para que los reconociera como suyos y les pusiera nombre en señal de dominio sobre e[redacted] (v.19). La escena es, sin duda, ficticia, pero expresa bien a las [redacted] ras que el hombre no encuentra en ellos el complemento que e[redacted] su naturaleza, la compañía ansiada, la «ayuda semejante a él». [redacted] psicólogos hablan del *eros,* de la *libido,* como fuerzas ocultas que existen en la subconsciencia humana. El autor sagrado sabe también que existe esa fuerza misteriosa en el hombre hacia la mujer, y en este relato pintoresco presenta al hombre inquieto y desasosegado hasta que encuentra su complemento. Dios mismo, que ha constatado el fallo que ha habido en su obra *(no es bueno que el hombre esté solo),* va a llenar el vacío que colme el corazón del varón. Para que quisiera a su futura compañera *(ayuda semejante a él),* la saca de su mismo cuerpo. Como la operación va a ser dolorosa, infunde a Adán un profundo *sopor,* especie de cloroformo que le haga insensible a la intervención quirúrgica. Una vez sacada la costilla, Dios rellenó cuidadosamente el vacío en el cuerpo del hombre, sin que notara nada. Y al punto Dios mismo presenta a la nueva criatura a Adán, que la reconoce, al despertar, como algo entrañable suyo: *Esto sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne* (v.23). Por haber sido sacada del varón, será llamada *varona,* o complemento suyo, y por ella *dejará el hombre a su padre y a su madre y se adherirá a su mujer. Y vendrán a ser los dos una sola carne.*

¿Podemos concebir una explicación más plástica y realista del amor conyugal? Después de haber hecho notar el autor sagrado que el hombre sentía misteriosas atracciones hacia un ser que no conoce, pero que entrevé, nos describe el origen del matrimonio en los planes de Dios. Es la otra verdad que el autor sagrado quiere destacar. En la antigüedad, la mujer estaba muy postergada. Aristóteles la considera como «mas occasionatus» y «animal imperfectum». En la historia de Oriente era un instrumento de placer para el hombre. El hagiógrafo quiere hacer ver cómo entra en los planes divinos primitivos la mujer, su misión en la sociedad; en el capítulo siguiente dirá que está destinada a ser «madre de los vivientes» [19]. ¿Qué pensar de la historicidad de esta escena, en la que se presenta a la mujer creada después del hombre y formada de una de sus costillas? Debemos tener en cuenta el género literario del capítulo, en el que abundan los antropomorfismos: Dios modeló como un alfarero el cuerpo del hombre de la arcilla, plantó personalmente los árboles del paraíso, hizo desfilar todos los animales ante Adán para entretenerle y nombrarle lugarteniente suyo, y ahora hace de cirujano, como después hará de sastre confeccionando el primer vestido que cubrirá la desnudez de los primeros padres. Naturalmente, estos antropomorfismos no han de ser tomados al pie de la letra, sino que son *metáforas* de una gran *parábola en acción* que es la narración del origen del hombre como procedente de Dios y bajo su providencia particular. La interpretación literalista de estas escenas ha planteado una serie de cuestiones que hoy nos hacen sonreír [20]. Como en casos anteriores, podemos ver en estos detalles el eco de explicaciones populares folklóricas recogidas por el hagiógrafo como ropaje literario de sus enseñanzas doctrinales [21].

Las palabras del v.24 parecen ser una reflexión del autor sagrado y no del propio Adán. El amor conyugal debe ser superior al paterno y materno, de tal forma que, para unirse a la mujer, ha de abandonar el hombre a sus propios padres. Y la finalidad de esa unión es la propagación de la especie, la transmisión de la vida: *y vendrán a ser los dos una sola carne* [22]. Toda esta narración tenía por finalidad destacar la función complementaria de la mujer respecto del hombre en orden al matrimonio. El hagiógrafo, con mano maestra, empieza aludiendo al misterioso atractivo sexual, para después declarar que la mujer es de la misma dignidad que el hombre, ya que fué formada del mismo cuerpo.

Creemos que a este relato de la formación de la mujer, como al

[19] Gén 3,20.

[20] Así, los escolásticos se preguntaban cuántas costillas tenía Adán antes de ser formada la mujer. Santo Tomás dice que la *costilla* que le fué quitada pertenecía a Adán no como individuo, sino como jefe de la especie humana (*Sum. Theol.* 1 q.92 a.3).

[21] En la antigüedad estaba muy extendida la creencia de la existencia de *andróginos* (hombres-mujeres). De ellos habla Beroso, el Rig Veda y Aristófanes. Son explicaciones populares para explicar la atracción de los sexos. Entre los aborígenes de la Polinesia existe la leyenda de la formación de la mujer de un *hueso* del hombre. Véase FRAZER, o.c., p.6-7. M. GARCÍA CORDERO, art. c.: CT (1951) p.474.

[22] Cristo ve en esta frase la indisolubilidad del matrimonio (Mc 10,9).

anterior sobre la formación del hombre, son aplicables las palabras de Pío XII: se trata de una «descripción *popular* del origen del género humano» [23].

La narración bíblica y el origen evolucionista del hombre

Como antes indicábamos, no es procedente presentar la narración bíblica como favorable u opuesta a las teorías evolucionistas del hombre en cuanto al origen del *cuerpo* humano. El autor sagrado no es un profesor de paleoantropología que pretenda resolver *científicamente* el magno interrogante del origen del hombre, sino que centra su atención en el origen *religioso* del mismo. De la narración bíblica se desprenden las siguientes conclusiones: *a)* Encontramos en los primeros capítulos del Génesis una doble tradición sobre la creación de la primera pareja humana, una más esquemática y reflexiva y otra más descriptiva, poética y folklórica. El compilador—autor inspirado—recoge ambas tradiciones y, sin preocuparse de limar sus aristas y pequeñas contradicciones, las yuxtapone, dejando a la competencia del lector la labor de adaptarlas. En su afán de acomodarse a la mentalidad de sus destinatarios («rudi populo condescendens»), recoge tradiciones populares antiguas y las adapta a un sentido profundo teológico. Es un ropaje literario para hacer asequibles grandes verdades religiosas. *b)* Los textos estudiados del Génesis no se oponen ni patrocinan la concepción evolucionista del *cuerpo* humano. La descripción que nos da sobre el origen del cuerpo humano del polvo modelado directamente por Dios, es popular y no científica. El autor sagrado quiere destacar la providencia e intervención especial de Dios en la formación del ser más excelente de la creación. La narración bíblica hay que entenderla dentro del marco literario del capítulo, donde abundan los antropomorfismos. *c)* En el relato bíblico se *insinúa* la intervención directa de Dios en la infusión del *alma* en las palabras misteriosas «hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza». Aunque no se especifique la razón de la superioridad del hombre, sin embargo, dentro del contexto el hagiógrafo supone que el hombre es de diferente especie que el resto de los animales. *d)* En el relato bíblico se enseña que la humanidad proviene de una primitiva pareja única. Luego es insostenible la hipótesis del *poligenismo.* El autor sagrado supone que, después de la caída de los primeros padres, toda la humanidad quedó como enferma, con gran inclinación al mal; la hipótesis poligenista compromete la doctrina del pecado original, que arranca del hecho de la caída de la primitiva pareja humana [24].

[23] EB 599.

[24] Sobre el tema del *Evolucionismo y la Biblia* pueden verse los trabajos siguientes: F. CEUPPENS, *Le Polygénisme et la Bible:* «Angelicum», 24 (1947) 20-32; J. BATTAINI, *Monogénisme et polygénisme:* «Divus Thomas» (Piac.) 30 (1953) 363-369; A. y J. BOUYSSONIE,

CAPÍTULO 3

TENTACION, CAIDA Y PRIMERA PROMESA DE REDENCION

En esta sección, el autor sagrado aborda el gran problema del origen del mal físico y del mal moral. Es un hecho que el hombre sufre con dolores físicos, inquietudes psíquicas y con terribles problemas morales. Es un hecho que gran parte de la humanidad es pecadora, injusta, y sigue los caminos del vicio. ¿De dónde esta desviación de la primitiva felicidad? Como teólogo, el hagiógrafo aborda el problema en su aspecto teológico, y quiere dar a entender a sus lectores que tanto el mal físico como el mal moral no entraban en los planes primitivos de Dios. Al salir de sus manos, los primeros padres se hallaban en una situación diferente de la actual; pero hubo una intervención del espíritu maligno, y el hombre pecó, y de ahí las terribles consecuencias del pecado en todos los órdenes.

El estilo de la narración es semejante al de la anterior, pues se trata del documento *yahvista*, que, como hemos dicho, se caracteriza por su tendencia a los antropomorfismos, a lo pintoresco, a lo descriptivo e imaginativo. Por ello es preciso distinguir bien lo que es ropaje literario y lo formal teológico.

Tentación y caída (1-7)

1 Pero la serpiente, la más astuta de cuantas bestias del
campo hiciera Yahvé Elohim, dijo a la mujer: «¿Conque
os ha mandado Elohim que no comáis de los árboles todos
del paraíso?» 2 Y respondió la mujer a la serpiente: «Del
fruto de los árboles del paraíso comeremos, 3 pero del fru-
to del que está en medio del paraíso nos ha dicho Dios:
«No comáis de él, ni lo toquéis siquiera, no vayáis a morir».
4 Y dijo la serpiente a la mujer: «No, no moriréis; 5 es que
sabe Elohim que el día en que de él comáis se os abrirán
los ojos y seréis como Elohim, conocedores del bien y del
mal». 6 Vió, pues, la mujer que el árbol era bueno al gusto
y hermoso a la vista y deseable para alcanzar por él la sabi-
duría, y cogió de su fruto y comió, y dió de él también a su
marido, que también con ella comió. 7 Abriéronse los ojos
de ambos, y, viendo que estaban desnudos, cosieron unas
hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores.

Va a comenzar el gran drama cuyo resultado fatídico dará explicación del dolor físico y del mal moral, y el autor sagrado prepara

Polygénisme: DTC col.2525s; A. COLUNGA, *Contenido dogmático de Gén 2,18-24:* CT 77 (1950) 289-309; M. G. CORDERO, *Evolucionismo, poligenismo y exégesis bíblica:* CT 78 (1951) 465-484; A. DONDAYNE, *Scripturae de natura hominis doctrina:* «Collat. Bruggens.», 31 (1931) 142-147; J. M. GONZÁLEZ-RUIZ, *Contenido dogmático de las narraciones de Gén 2,7 sobre la formación del hombre:* «Estudios Bíblicos», 9 (1950) 399-439; T. AYUSO MARAZUELA, *Poligenismo y evolucionismo a la luz de la Biblia y de la Teología:* «Arbor» 19 (1951) 347-372.

cuidadosamente la escena, presentando al principal protagonista de ella, al instigador de la desobediencia y rebelión contra el Creador. La *serpiente era la más astuta de cuantas bestias del campo hiciera Yahvé Elohim* (v.1). La observación sobre el carácter astuto y traidor de la serpiente obedece al papel que va a desempeñar en el relato. Este animal escurridizo, que muerde a traición al caminante, es considerado en el folklore popular como animal especialmente maligno y traidor [1]. Jesucristo se hace eco de esta creencia popular al recomendar, de un lado, la astucia de la serpiente, y del otro, la candidez de la paloma [2]. Este carácter astuto e intrigante aparece en la insinuación maligna que a continuación hace a Eva, el ser débil y tornadizo: *¿Conque os ha mandado Elohim que no comáis de los árboles todos del paraíso?* (v.1b). El interrogante va derecho al sentimiento de orgullo humano. El hecho de que no pudiera probar todos los árboles del paraíso es una limitación y una dependencia, en contra de la dignidad humana. El hagiógrafo no dice expresamente que la *serpiente* encarne al espíritu maligno, pero se deduce del contexto, ya que aparece la serpiente como ser inteligente, envidiosa, conocedora del precepto e instigadora a la rebeldía contra Dios. En Sab 2,24 se alude a este hecho y se la identifica expresamente con el demonio: «por la envidia del diablo, la muerte entró en el mundo». Jesucristo dice a los judíos que son imitadores del padre de la mentira: «Vosotros tenéis por padre al diablo, y queréis cumplir los deseos de vuestro padre. Este fué homicida desde el principio» [3]. Sin duda que Jesús alude aquí al engaño de la serpiente del Génesis, que fué causa de la muerte de la humanidad. San Juan se hace eco de la misma idea: «El que comete pecado es del diablo, porque el diablo peca desde el principio» [4]; y en el Apocalipsis, «la serpiente antigua» es identificada con el diablo [5]. Y la tradición cristiana es unánime en identificar la serpiente del relato genesíaco y el principio del mal. En efecto, aquí éste se muestra sumamente insinuante y maligno, ya que, para hacer reaccionar favorablemente a Eva y llevarla hacia un sentimiento de rebelión y orgullo, dice, exagerando, que Dios ha sido demasiado exigente al no permitir que coman de *todos* los árboles del paraíso. De nuevo tenemos que insistir en lo bien que conoce el autor sagrado la débil psicología humana. Precisamente por su punto débil abre brecha la tentación *simbolizada* en la serpiente. No debemos perder de vista que nos hallamos ante una escenificación dramática en la que los personajes reflejan ideas teológicas que dialogan en el trasfondo del relato [6]. Es de notar que la serpiente no pronuncia el nombre de *Yahvé*. El hagiógrafo en su relato no podría permitir que el sagrado *tetragrammaton* fuera profanado por el espíritu del mal.

[1] En los vaticinios de Jacob se lee: «Es Dan como serpiente en el camino, como víbora en el sendero, que, mordiendo los talones al caballo, hace caer atrás al caballero» (Gén 49,17; cf. Is 59,5).
[2] Mt 10,16.
[3] Jn 8,44.
[4] 1 Jn 3,8.
[5] Ap 20,2.
[6] Cf. M. J. LAGRANGE, *Innocence et péché:* RB (1897) p.366.

La respuesta de la mujer es una corrección a la exageración de la serpiente, ya que sólo de un árbol les está prohibido comer. No le designa con el nombre de «árbol de la ciencia del bien y del mal», sino simplemente con su localización geográfica: *el que está en medio del paraíso*. El precepto de 2,16-17 se refería sólo a no comer del fruto del árbol, pero aquí Eva exagera también al decir que no deben *tocar* el árbol. Es de notar cómo Eva oye con toda naturalidad hablar a la serpiente, sin extrañarse de ello, como si estuviera acostumbrada a tener diálogos con ella. Esto es un indicio del carácter artificial del relato, en el que lo que importa tener en cuenta es el fondo doctrinal expresado en el diálogo.

Ante el temor de Eva de que el fruto del árbol prohibido traiga como consecuencia la muerte, la serpiente dice categóricamente, sembrando la duda en ella: *no moriréis* (v.4). Y ladinamente razona su afirmación: en esta prohibición no hay sino un temor de Elohim de que lleguen a ser de su misma categoría divina, pues el fruto prohibido tendrá una virtualidad inesperada: les abrirá los ojos y llegarán a ser *conocedores del bien y del mal* (v.5). Hasta ahora existe una línea divisoria tiránica, que los pone en plan de inferioridad respecto de Elohim, ya que no pueden decidir por sí mismos lo que es bueno y lo que es malo. El razonamiento de la serpiente es de lo más insidioso y maligno, ya que abre brecha en lo más débil del espíritu humano, en su conciencia de dignidad personal: *seréis como Elohim*. La meta es alta, pero digna de escalarse. La observación de la serpiente es sumamente psicológica. El fruto prohibido no traerá la *muerte*, sino la *ciencia* superior que los situará en plan de igualdad con la misma divinidad. Por eso, el árbol misterioso se llama de la «ciencia del bien y del mal». La sugestión ha sido realmente *diabólica* y consiguió su efecto, pues la mujer al punto se sintió atraída hacia el fruto de aquel árbol misterioso, al que ahora considera como clave de su felicidad: *vió que el árbol era bueno para ser comido, hermoso a la vista y deseable para alcanzar la sabiduría* (v.7). De un trazo, el hagiógrafo hace intervenir la gula, la vanidad y el orgullo intelectual. Otro rasgo magistral de observación psicológica que retrata las profundidades del ser humano.

Eva tomó del fruto prohibido, comió de él, y su marido. Quizá en esto haya un fondo de ironía: el hombre obedeciendo dócilmente a las insinuaciones de la mujer, cuando era Adán quien debía, como jefe, reaccionar enérgicamente ante la perspectiva de una desobediencia a Dios. También esto pertenece a las debilidades del corazón humano. La mujer ha dirigido el hilo oculto de la historia al ser dueña del corazón del varón con sus encantos. El autor del Eclesiástico, siguiendo su propensión misogínica, echa toda la culpa del pecado a Eva: «Por una mujer ha comenzado el pecado. A causa de ella morimos todos» [7]. San Pablo, para justificar la subordinación de la mujer al marido, dice a Timoteo: «Adán no ha sido engañado, sino que la mujer, habiendo sido engañada, ha sido la transgresora» [8].

[7] Eclo 25,23-24.
[8] 1 Tim 2,14.

Queda claro que, conforme al relato del Génesis, el espíritu maligno primero abrió brecha en el ser más impresionable y débil, y después éste logró atraerse a Adán.

La consecuencia de la transgresión fué fulminante, pues al punto los dos primeros padres sintieron el aguijón de la carne, el desequilibrio pasional, la lucha de la carne contra el espíritu, el desorden libidinoso, y por ello se avergonzaron de estar desnudos (v.7). En el v.25 del capítulo anterior se dice que ambos, a pesar de estar desnudos, no se avergonzaban. Es un modo plástico de decir que sentían un perfecto equilibrio entre su razón y sus pasiones, sin que tuvieran noción de un desorden sexual que les pudiera turbar y *avergonzar*. De este desequilibrio sexual que siguió al pecado se ha querido deducir que el pecado de los primeros padres fué de índole *sexual*, de tal forma que antes de la primera caída no habrían hecho uso de la cópula conyugal. Esta interpretación está en contra del contexto, ya que la mujer fué creada como complemento del varón, para formar «una sola carne» [9].

Naturaleza del pecado del paraíso

Creemos, ateniéndonos al espíritu del contexto, que el pecado original fué fundamentalmente de orgullo, de desobediencia e insubordinación a Dios. Se trata, pues, de un pecado de índole espiritual y racional. Hay algo más que gula en el pecado; es la pretensión de querer alcanzar una ciencia superior que creen privativa de la divinidad. El árbol de la «ciencia del bien y del mal» representa en el simbolismo escogido por el autor sagrado la frontera de lo bueno y de lo malo. La misma denominación del árbol misterioso expresa el sentido que tiene frente al propio Adán. El hagiógrafo le aplica esta denominación por anticipación literaria, en función del papel que va a desempeñar en el conocimiento práctico que van a tener los primeros padres en la distinción entre «el bien y el mal». Todos los detalles en este relato sirven para dramatizar una lucha ideológica. Por eso debemos atender más a lo significado por cada elemento de la narración. El autor sagrado es, como ya reiteradamente hemos indicado, un catequista que busca plasmar gráficamente ideas abstractas. De ahí que busque siempre la explicación concreta y colorista para atraer la atención de las mentes sencillas de sus lectores. Y realmente logra centrar perfectamente el relato en torno a algo que inquieta particularmente al ser racional: el conocer la distinción entre el bien y el mal, el encontrar el medio de estar sobre toda ley discriminadora entre lo bueno y lo malo. Esto parecía privativo de la divinidad, y así se lo anuncia el espíritu del mal: «seréis como dioses». La insinuación de la serpiente llega profundamente al corazón del hombre, pues éste, sujeto a la tiránica divisoria entre el bien y el mal, no parecía feliz y completo. De ahí

[9] Gén 2,24.

surge la aspiración a ser algo más, a escalar la montaña donde se halla asentada la divinidad. El hagiógrafo tenía conocimiento muy profundo de la psicología humana, y por eso presenta al hombre tentado en su apetito innato de conocer y de dominar, de ser totalmente libre, sin vinculación a nada superior que le limite. En el drama de la caída, los protagonistas son perfectamente lógicos en sus respectivos papeles: de un lado, el hombre con su sed insaciable de conocer indefinidamente y de escrutar el misterio de la zona superior donde se halla la misma divinidad. Del otro, el principio del mal, un poder hostil, envidioso de la situación privilegiada del primer hombre, encarnado en un animal que era el símbolo de la traición, el «más astuto animal» de cuantos Dios había creado. En el folklore oriental la serpiente suele encarnar los espíritus malignos que molestan a los hombres. Aquí la serpiente simboliza la instigación, la envidia y la traición, pues insinúa una *desobediencia* formal y una *rebelión* contra el precepto divino. Como consecuencia de haber tomado del fruto prohibido, los primeros padres adquieren una ciencia desconcertante, que les enseña que están desnudos y que deben avergonzarse de ellos. Ninguna frase más plástica y expresiva podía encontrar el autor sagrado para reflejar el cambio de situación: una inquietud profunda, juntamente con un remordimiento intenso, es la consecuencia de la *desobediencia*. El fruto del pecado es amargo: desaparece la familiaridad con Dios, y al punto viene la sentencia condenatoria contra los tres protagonistas del drama (la serpiente, la mujer y el hombre), conforme a la naturaleza de cada uno de ellos. Para la primera no hay esperanza de rehabilitación. Ni siquiera Dios le permite la disculpa. Es el principio esencial del mal, principal causante de la tragedia. No tiene por ello derecho a excusarse, y así Dios le condena sin más. A la mujer y al hombre se le anuncian trabajos en consonancia con su naturaleza de madre y de jefe de familia. La consecuencia del pecado es la *muerte* y el *sufrimiento físico*. Pero, además, el pecado primero ha creado una lucha íntima en el hombre al perder el equilibrio de sus pasiones y la razón. Es la tesis que el hagiógrafo ha querido demostrar: el *mal físico* y el *mal moral* entraron en el mundo por la instigación del demonio. Como consecuencia del desequilibrio pasional surgió el egoísmo, el odio y, muy pronto, el derramamiento de sangre.

Si queremos entrar dentro de la psicología de la tentación, empecemos por notar que los primeros padres, en virtud de la justicia original, gozaban de perfecto orden y paz en su interior, estando muy lejos de ellos la lucha que tan vivamente nos pinta San Pablo en su Epístola a los Romanos [10]. Según esto, la voluntad y la razón vivían sometidas dócilmente a Dios, y las pasiones a la razón y a la voluntad, de donde resultaba la paz interior. El primer pecado, pues, no pudo ser un pecado pasional, de gula o sensualidad, sino que tuvo que ser primeramente un pecado del *espíritu*,

10 Rom 7,13s.

que se insubordina contra Dios, dando luego lugar a la insubordinación de las pasiones. El texto sagrado responde bien a esta explicación: cuando la serpiente propone a Eva el resultado de comer el fruto prohibido («seréis como dioses, conocedores del bien y del mal»), ella se siente halagada en esta promesa, y no considera que eso va contra su dependencia de Dios, traspasando el mandamiento de su Hacedor. El principio del pecado no está en el apetito desordenado de la fruta prohibida, sino en el deseo de esa semejanza divina, mediante la posesión de la «ciencia del bien y del mal».

No han faltado quienes hayan querido ver, bajo el símbolo de la fruta prohibida, un pecado sexual [11]. Se ha pretendido ver en el relato de la tentación un clima de sexualidad. La expresión «conocer el bien y el mal» sería en este supuesto un eufemismo para designar el acto de la cópula carnal. Se insiste en las alusiones al pudor, a la maternidad y a la concupiscencia. Incluso se traduce la primera frase del v.1: «y la serpiente era la *más desnuda* de todos los animales». Y, en este supuesto, se insiste en que la serpiente es emblema de cultos afrodisíacos, y sobre todo se hace hincapié en la frase de que los primeros padres, antes del pecado, «no se avergonzaban de estar desnudos», mientras que después de la caída sintieron vergüenza de verse desnudos. Según esta hipótesis, el autor no haría sino aludir al problema de la iniciación sexual, al misterio de la vitalidad de la pubertad.

Pero esta interpretación resulta totalmente artificial fuera del contexto del relato bíblico, ya que la unión carnal, en orden a la transmisión de la vida, formaba parte del plan divino al crear al hombre y a su complemento natural, la mujer. Ambos estaban destinados a constituir «una sola carne». Por tanto, el acto conyugal era perfectamente lícito entre los dos primeros representantes de la humanidad antes del pecado original. En Gén 1,28 se declara el mandato de Dios taxativo: «Creced y multiplicaos». Aunque el texto es de diferente documento, sin embargo, para el compilador inspirado actual no había contradicción entre este mandato y la nueva situación de la narración del documento *yahvista*. La exclamación del hombre al encontrarse con su inesperada compañera alude a su complemento sexual: *ésta sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos* [12].

Una interpretación sexual atenuada es la que supone que el hagiógrafo polemiza contra las prácticas sexuales corrientes en Canaán para obtener la fecundidad. Es la hipótesis de Coppens, el cual sintetiza así su pensamiento: «Se podría soñar en una transgresión contra la santidad o consagración del matrimonio. El matrimonio es de institución divina. El hagiógrafo, *polemizando contra*

[11] J. Coppens, *La connaisance du bien et du mal et le péché du paradis* (Lovaina 1948); F. Asensio, *¿Tradición sobre el pecado sexual en el paraíso?*: «Gregorianum» 30 (1949) 490-520; 31 (1950) 35-62; 163-191; 362-390; D. Yubero, *El pecado del paraíso y sus últimas explicaciones científico-bíblicas*: «Lumen», 1 (1952) 108-130; S. Muñoz Iglesias, *La ciencia del bien y del mal y el pecado del paraíso*: EstBib 8 (1949) 457.

[12] Gén 2,23.

los cultos cananeos de la vegetación, no deja de inculcar que la vida y el poder de transmitirla, tanto en las plantas y en los animales como en el hombre, viene de Yahvé. Al presentarnos a Eva dirigiéndose a la serpiente, emblema fálico y atributo de ciertos dioses y ciertas diosas de la vegetación y de la fecundidad, nos la pinta olvidándose de su Creador e intentando ponerse, ella y su marido, su vida conyugal, por consiguiente, bajo la égida, la protección, la bendición de los cultos licenciosos paganos. Se sabe en particular que los cultos cananeos fueron la gran tentación a la cual Israel hubo de resistir desde el momento de su entrada en la tierra de Canaán y a lo largo de toda su historia, y en particular también en el momento en que fué redactado nuestro relato. ¿No es natural que el hagiógrafo haya presentado al enemigo de Dios, al gran seductor, con los rasgos que él había tomado por excelencia en la época en que el relato fué redactado definitivamente?...» [13]

Por nuestra parte, creemos que nada en el contexto bíblico insinúa ni avala esta rebuscada explicación, aparte de que no puede probarse que la serpiente entre los cananeos fuera un «emblema fálico». Ciertamente que las aberraciones sexuales estaban muy extendidas en los cultos cananeos, pero nada en el contexto bíblico refleja esta preocupación *anticananea* del hagiógrafo en esta sección. Se supone que el documento es de la época de la monarquía israelita, pero en realidad no sabemos de cuándo es su última redacción.

Otra hipótesis considera que la preocupación del hagiógrafo al detallar la caída del primer hombre es la de hacer frente a los cultos mágicos, que se consideran como un remedo demoníaco de la verdadera religión. El mago que trabaja con fuerzas extrañas y misteriosas pretende substraer conocimientos que son privativos de la divinidad. Así, pues, la invitación de la serpiente a tomar del fruto del árbol prohibido para conseguir la «ciencia del bien y del mal» aludiría a una invitación a la ciencia mágica, una sugestión para que la mujer se apropiara la clave de los conocimientos mágicos [14]. Nos encontraríamos, pues, con una condenación irónica de la ciencia mágica, contra la que los autores sagrados previenen a los fieles israelitas. La experiencia de la decepción sufrida por los primeros padres debía ser una lección para los que pretenden jugar con conocimientos secretos que sólo Dios posee. Esta hipótesis es interesante y nos parece menos fuera de propósito que la anterior; pero creemos que, en buena exégesis, debemos seguir la tesis exigida por el contexto: se trata de una prueba impuesta por Dios a los primeros padres, y la transgresión de éstos una desobediencia y una rebelión implícita contra Dios, un pecado del espíritu [15].

[13] Citado por S. Muñoz Iglesias, art.c., 441ss.

[14] Es la teoría, entre otros, de G. Lambert, expuesta en «Nouvelle Revue Théologique», 86 (1954) 917-948; 1044-1072.

[15] Cf. Santo Tomás, *Sum. Theol.* 2-2 q.143 a.2.

EL RELATO BÍBLICO Y LAS MITOLOGÍAS PAGANAS

La escuela comparatista ha querido encontrar paralelos de estos relatos bíblicos en las literaturas del Antiguo Oriente. Así se ha comparado el «árbol de la vida» con la «planta de la juventud» del poema de Guilgamés. Y de la misma epopeya se ha querido sacar un paralelo con la narración bíblica sobre la caída del primer hombre. Según dicho poema épico, Eabani (o Enkidu, según la lectura actual), amigo de Guilgamés, primero vivió con las fieras y después fué tentado por una prostituta, siendo captado así por la vida sensual de la ciudad. En el relato bíblico se aludiría también a la iniciación sexual de los primeros padres. El parecido, en realidad, se limita a que tanto Adán como Enkidu vivieron, antes de conocer a una mujer, solos con los animales. Nada en realidad más específico da pie para posibles interferencias literarias. Otro caso de nulo paralelismo es la historia del mito de Adapa. Este, hijo de Ea, rehusa tomar el «manjar de la vida», con lo que no consiguió la inmortalidad [16]. El paralelismo es *antitético:* Adapa no consigue la inmortalidad por no tomar el «manjar de la vida», y Adán pierde la inmortalidad por querer tomar del «árbol de la vida».

Ya hemos hecho mención de los dos árboles de la literatura sumeria: el «árbol de la verdad» y el «árbol de la vida», que están a la puerta del cielo. En tiempos de Gudea se da culto a un dios-serpiente llamado *Nin-gis-zi-da* («señor del árbol de la verdad») [17]. Finalmente, hemos de recordar el famoso cilindro sumerio del tercer milenio antes de Cristo, conservado en el British Museum, en el que aparecen dos personajes sentados con dos cuernos (símbolo de la divinidad), uno a cada lado de una palmera, con las manos extendidas, como deseando coger el fruto. Detrás del personaje de la izquierda aparece erguida una serpiente. En 1911 se encontró, procedente de Ur, un cilindro semejante. Naturalmente, al punto se buscaron las posibles analogías con el relato bíblico, y las opiniones sobre su sentido no coinciden, pues mientras para unos es un eco de la historia bíblica, para otros la serpiente es simplemente el símbolo del genio del árbol [18]. Con todo, creemos que el autor sagrado muy bien pudo haber utilizado tradiciones populares que flotaban en el ambiente y utilizarlas como forma externa de expresión para inculcar la verdad dogmática del pecado original, de la pérdida por los primeros padres de un primitivo estado de inocencia y felicidad.

16 CH. JEAN, *Le Milieu Biblique* II 97-98.
17 Cf. P. DHORME, art.c.: RB (1907) 271.
18 Sobre sus semejanzas véase el artículo de A. MILLER, *Ein neuer Sündenfalls Siegelcilinder:* «Theologische Quartalschrift», 99 (1917-1918) 1-28. Sobre otros posibles paralelos literarios véanse la obra de F. LENORMANT, *Les origines de l'Histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux* II (París 1882) 264; A. JEREMÍAS, *Das Alt Testament im Lichte des Alten Orient.*

La intervención de Dios (8-13)

[8] Oyeron a Yahvé Elohim, que se paseaba por el jardín al fresco del día, y se escondieron de Yahvé Elohim, Adán y su mujer, en medio de la arboleda del jardín. [9] Pero llamó Yahvé Elohim a Adán, diciendo: «Adán, ¿dónde estás?»
[10] Y éste contestó: «Te he oído en el jardín, y, temeroso, porque estaba desnudo, me escondí». [11] «¿Y quién, le dijo, te ha hecho saber que estabas desnudo? ¿Es que has comido del árbol que te prohibí comer?» [12] Y dijo Adán: «La mujer que me diste por compañera me dió de él y comí». [13] Dijo, pues, Yahvé Elohim a la mujer: «¿Por qué has hecho eso?» Y contestó la mujer: «La serpiente me engañó y comí».

Al pecado sigue inmediatamente el juicio divino, que viene a poner más de manifiesto el engaño de la serpiente. Es otro pasaje que resalta también el realismo poético del autor sagrado. Los culpables oyen el ruido que hace Yahvé Elohim, que se pasea por el jardín, y al instante, sintiendo el cambio que en ellos se había verificado, se esconden en la espesura. El Señor se ve obligado a llamar a Adán, que se disculpa avergonzado desde un escondrijo, pretendiendo justificar su conducta. Los antropomorfismos se suceden: Yahvé Elohim, ante esta inesperada conducta de Adán, se atreve a formular una sospecha: ¿será que habrá comido de la fruta prohibida? Los culpables confiesan lo sucedido, si bien echándose la culpa mutuamente: Adán a Eva, y ésta a la serpiente, a la que no se permite formular disculpa. El interrogatorio es sumamente psicológico y refleja bien el modo de ser de cada uno de los culpables: Adán se justifica con la *compañera* que Dios le dió, como echando al Creador la culpa de que le hubiera otorgado una tan frágil y tentadora compañera. Naturalmente, de todo este encantador interrogatorio no nos hemos de quedar sino con la sustancia del hecho: el hombre pecó, y Dios le pidió cuenta de su transgresión. Lo demás son antropomorfismos y situaciones ideales creadas por la imaginación del hagiógrafo, que en este fragmento se siente muy poeta: «Dios, evidentemente, no tiene necesidad de buscar, llamar, porque sabe todo; pero nuestra narración es una narración *popular*, en la que el autor, para hacerse comprender de sus contemporáneos, presenta a Dios actuando como los hombres» [19]. Para expresar el desequilibrio pasional que siguió al primer pecado, nada más realista que presentar a los primeros padres avergonzados de comparecer desnudos ante su Señor, con el que antes conversaban familiarmente sin avergonzarse de estar desnudos. «Al sentimiento del pudor se une aquí el del remordimiento» [20]. Adán trata de atenuar su falta, pues se ha limitado a aceptar el ofrecimiento de una fruta que le ofreció la *compañera* que Dios mismo le había dado [21]. La dis-

[19] F. Ceuppens, *Genèse* I-III p.144.
[20] A. Clamer, o.c., p.138.
[21] San Agustín comenta bellamente: «Eia superbia!, numquid dixit, Peccavi? Habet

culpa de la mujer es más atendible, ya que actuó bajo la instigación del principio del mal. Sin duda que hay en ello atenuación de culpabilidad, que el Juez habrá de tener en cuenta, pero no tal que del todo los eximiese de pecado. La serpiente es inexcusable, y, por tanto, Dios no la interroga directamente. Es el ser maligno y maldito, que no tiene atenuación en su malicia, porque ha obrado por hacer frente a Dios.

La sentencia divina y la promesa de redención (14-19)

**14 Dijo luego Yahvé Elohim a la serpiente: «Por haber he-
cho esto, maldita serás entre todos los animales y entre todas
las bestias del campo. Te arrastrarás sobre tu pecho y co-
merás el polvo todo el tiempo de tu vida. 15 Pongo enemis-
tad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo; éste te aplas-
tará la cabeza, y tú le acecharás a él el calcañal». 16 A la
mujer le dijo: «Multiplicaré los trabajos de tus preñeces;
parirás con dolor los hijos y buscarás con ardor a tu marido,
que te dominará». 17 A Adán le dijo: «Por haber escucha-
do a tu mujer, comiendo del árbol de que te prohibí comer,
diciéndote: «No comas de él», por ti será maldita la tierra;
con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida;
18 te dará espinas y abrojos, y comerás de las hierbas del
campo. 19 Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta
que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado, ya
que polvo eres y al polvo volverás».**

Oídos los culpables con los descargos que presentan, el Juez pronuncia su sentencia en el mismo orden en que se había cometido la culpa, es decir, empezando por el más culpable, la serpiente, y siguiendo por Eva y Adán, según el orden de la transgresión en el relato anterior. En la sentencia hay que distinguir la forma exterior *literaria y el fondo teológico de la narración. La forma se adapta* perfectamente a los protagonistas del drama: la *serpiente*, astuta y traicionera, que parece acechar siempre el calcañal del hombre para morderlo, y que por naturaleza tiene que arrastrarse viviendo entre el polvo, como si éste fuera su alimento; la *mujer*, destinada esencialmente a ser madre, con todo lo que esto implica en la gestación y alumbramiento de los hijos; y el *varón*, como jefe de familia, tiene que trabajar por hallar medios de subsistencia. El castigo y maldición lanzados por Dios—según la dramatización teológica del hagiógrafo—están concebidos en su *forma externa*, según estas exigencias de los tres protagonistas. Naturalmente que el autor sagrado, al hablar de la serpiente, supone que es un ser inteligente y maligno —encarnación del espíritu del mal—, aunque no lo diga expresamente; pero el hecho de que el protagonista del demonio sea preci-

confusionis difformitatem, et non habet confessionis humilitatem» (*De Gen. ad litt.* XI c.34: PL 34,449).

samente la serpiente, debe de obedecer, como hemos dicho antes, a tradiciones populares ambientales que recoge y adapta el autor sagrado de forma que sea más asequible su mensaje doctrinal y dogmático.

Entre los animales, la serpiente es quizá el que más repugnancia y aversión instintiva provoca en el hombre. Parece realmente un animal *maldito*. Sin duda que la serpiente—reptil por naturaleza—caminaba sobre su vientre antes de la tentación de Eva; pero el hagiógrafo ve en ello una humillación, indicio de abatimiento y derrota, como es indicio de realeza el caminar con la cabeza erguida. Sabemos que la serpiente no se alimenta del polvo, pero en la antigüedad así se creía, porque siempre aparece revolcándose en el polvo [22]. Pero en esto ve también el autor sagrado un signo de humillación: «lamer el polvo» equivale a ser vencido [23]. Quizá en esta aversión a la serpiente en el autor sagrado haya la intención de atacar al culto de la serpiente como divinidad de la fertilidad y de la fecundidad [24]. Según un texto de 2 Re 18,4, el rey Ezequías destruyó la serpiente de bronce que había levantado Moisés en el desierto [25], y que se había convertido en objeto de culto idolátrico, pues se le quemaban perfumes en su honor.

La participación en la obra del primer pecado parece que debiera haber establecido vínculos de amistad entre la *mujer* y la *serpiente;* pero ha sido todo lo contrario. La amistad burlada se convierte en odio profundo. Señal de este odio es la actitud nuestra siempre que una serpiente nos sale al paso, pues no quedamos satisfechos hasta haberla aplastado la cabeza [26]. Y esta enemistad no es sólo entre la *mujer* y la *serpiente*, sino que será perpetua, y se extenderá a la descendencia de una y otra, hasta que la descendencia de la mujer logre *aplastar* definitivamente la cabeza, teniendo que contentarse la serpiente con *acecharla* alevosamente al *calcañal*. Es la famosa promesa primera de redención hecha a la humanidad, llamada por ello *Protoevangelio: Pongo enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo; éste te aplastará la cabeza, y tú le acecharás a él el calcañal* [27]. El demonio habría creído que con la primera se-

[22] Cf. Is 65,25; Miq 7,17.

[23] Cf. Sal 72,9; Is 65,23.

[24] Cf. H. VINCENT, *Canaan* 174-176; RB (1928) 137-138.

[25] Cf. Núm 21,6-9.

[26] Los críticos independientes, como Gunkel, A. Jeremías, Skinner, creen que en este relato se trata sólo de explicar, por una leyenda popular o etiológica, el hecho de que las serpientes se arrastren sobre su vientre, y por otra parte, la repugnancia nativa y hostilidad del hombre hacia ellas. Pero el hagiógrafo da a entender que esa *serpiente* encarna un ser inteligente, que conoce el mandato divino, y en su instigación a desobedecer ve la razón de la existencia del mal físico y moral en el mundo.

[27] En la Vg: «Inimicitias... inter semen tuum et semen illius, *ipsa* conteret...» Este demostrativo en femenino (en vez de *ipsum*, concertando con *semen)* parece una adaptación posterior por preocupación mariológica, pues San Jerónimo en otro lugar traduce, siguiendo a los LXX, por *ipse*. He aquí el texto: «*Ipse* servabit caput tuum... melius habet hebraeo: *ipse* conteret caput tuum, et tu conteres eius calcaneum... quia *Dominus* conteret Satanam sub pedibus nostris velociter» *(In Gen.* 3,13: PL 23,991). Los LXX traducen αὐτός en masculino singular, lo que es una *constructio ad sensum* (lit. debiera ser αὐτό, concertando con σπέρμα), supuesta la interpretación *mesiánica personal*, pues en el αὐτός veían la persona del Mesías. En el original hebreo primitivo, sin «matres lectionis», el demostrativo podía ser masculino y femenino. En el TM actual, masculino o neutro, igual que en el Pentateuco samaritano y la Pesitta, que lo relacionan con el *semen*. Todas las versiones antiguas relacionan

ducción iba a tener rendida a sus pies a la primera mujer y a su descendencia, estableciendo una amistad perpetua. Por designios providenciales divinos, el resultado será totalmente contrario, ya que desde este momento se establece una guerra entre la serpiente y Eva, entre la descendencia de aquélla y la de ésta, lucha que culminará con la victoria total de la descendencia de la mujer, de la propia humanidad, que ahora ha sido vencida en Eva. Esta será la maldición y castigo de la serpiente, que ahora aparece como vencedora. Su victoria es en realidad el principio de una derrota mayor y definitiva.

Después el Juez impone la pena a la mujer. Por su desobediencia, ésta se verá obligada a soportar las molestias dolorosas de su embarazo y alumbramiento. El castigo está en consonancia con su calidad esencial de «madre de los vivientes». Los dolores de parto son proverbiales en la literatura bíblica para designar los mayores dolores concebibles [28]. A pesar de estos dolores, la mujer buscará afanosamente a su marido *(buscarás con ardor a tu marido)* [29] en orden a la transmisión de la vida. Si hubiera permanecido en su estado de inocencia, sus alumbramientos serían sin desgarro y dolor, porque gozaba del don de impasibilidad, es decir, estaba en una situación excepcional fuera del orden normal de la naturaleza, ya que es normal que, en todo esfuerzo y convulsión, el cuerpo humano sufra. Los dones preternaturales de que gozaban los primeros padres no son debidos a la naturaleza, sino que representan una situación milagrosa excepcional, que se perdió con el pecado original. Una vez que el hombre y la mujer perdieron el don de impasibilidad, es normal que el dolor les acompañara en la vida, pues el organismo humano—por su constitución nerviosa—tiene que acusar las extorsiones y violencias que se le hagan, y entre ellas las convulsiones del parto [30]. La sentencia divina, pues, se limita a constatar el hecho de que el hombre y la mujer han perdido su situación privilegiada y quedan en su estado normal pasible, sujetos a las enfermedades y dolores inherentes al organismo humano, en el que prevalece el sistema nervioso con sus dolorosas reacciones.

La sentencia sobre el hombre está concebida también teniendo en cuenta la naturaleza y misión del varón, es decir, como jefe de familia, que tiene que buscar el sustento de su esposa y de los hijos.

el demostrativo con el *linaje* o *semen*. El prefijo hebreo del verso que traducimos por «te aplastará» *(«yesupeja»)* supone sujeto no femenino, y lo mismo el afijo del mismo verbo (*«yesupennu»)*. El sentido del v. «suf» es muy discutido. La Vg. traduce: «conteret... insidiaberis». Los LXX, las dos veces por τηρέσει, que significa observar cautelosamente, «insidiar». San Jerónimo traduce dos veces *conterere* (PL 23,991). Aquila: προστρίψει. Símmaco: θλίψει. Se suele relacionar «suf» con el asirio «sepu» (pie), y entonces se comprende el sentido de *pisar con los pies. El Targum Hieros.: observari (de sa'af)*. Cf. CEUPPENS, o.c., p.141s.

[28] Gén 35,16.17; Is 13,8; 21,3; Miq 4,9.10.

[29] Los LXX: «tú te volverás». La versión siríaca: «te volverás a tu marido». Lit. el TM: «tu deseo (se volverá) a tu marido». Cf. J. COPPENS, *La soumission de la femme a l'homme d'après Gen* 3,16*b*: «Eph. Théol. Lov.» (1937) 638.

[30] Algunos autores muy literalistas han querido apoyarse en este texto para desautorizar los medios modernos de aliviar el dolor a la mujer en el parto. Pío XII salió al paso de este ridículo escrúpulo, «Acta Apost. Sedis», 38 (1956) 90-91. Si el hombre puede aliviar sus trabajos mecánicos para no ganarse el pan «con el sudor de su frente», también la mujer podrá aliviar sus dolores específicos.

Este trabajo, que en estado de inocencia no habría sido doloroso, después del pecado será un continuo bregar para ganar el pan de cada día «con el sudor de su frente». La expresión es sumamente plástica. En vez del jardín de delicias, tendrá que luchar con una tierra seca y adusta, llena de «espinas y abrojos»; es la dura lucha del hombre de la estepa, que tiene que luchar contra los elementos y las condiciones climatológicas más hostiles. El hagiógrafo habla a gentes que viven en una geografía ingrata y difícil. Naturalmente, antes del pecado, la tierra producía espinas y abrojos, pues la naturaleza vegetal no cambió con el pecado del hombre, como tampoco cambiaron los instintos de fiereza de los animales carnívoros. Pero «nos hallamos ante una concepción religiosa y moral de las cosas. Al desorden producido por el pecado en la humanidad, el autor asocia la naturaleza, que está como sometida al castigo. Después del pecado, el orden de la creación es turbado. Los hebreos han gustado de unir la naturaleza al hombre» [31]. En el capítulo primero del Génesis hemos visto cómo, en un cuadro ideal de paz, se prescribía al hombre y a los animales un régimen vegetariano de vida. Ahora también se presenta a la naturaleza como cambiada en su floración vegetal para estar en consonancia con el estado de desorden creado por el pecado del hombre. Los profetas, al hablar de los tiempos mesiánicos, asociarán la transformación física de la naturaleza a la felicidad de los nuevos ciudadanos de Sión [32]. Nos hallamos, pues, ante descripciones y cuadros artificiales poéticos que expresan ideas religiosas y morales, y cuya literalidad no ha de urgirse en buena exégesis. Aquí lo que el hagiógrafo quiere destacar es que el hombre ha perdido sus dones preternaturales, y el trabajo, lejos de ser una distracción gustosa del tiempo, será una labor penosa en lucha con la naturaleza pobre.

Como colofón de sus trabajos será la muerte, pues volverá al *polvo* del que ha sido tomado (v.19). La expresión alude a la formación del hombre tal como fué descrita en 2,7. En hebreo se hace juego con el nombre *Adam* y *adamah* (tierra arcillosa rojiza), de la que fué hecho. Es el cumplimiento de la amenaza de 2,17 al prohibir comer del árbol de la «ciencia del bien y del mal»; la culminación de la gran tragedia y la demostración de que la muerte, el dolor físico y el mal moral tienen su origen en un pecado de desobediencia e insubordinación contra Dios, que era la tesis doctrinal que el hagiógrafo quería inculcar a sus lectores [33].

[31] J. Chaine, *Le livre de la Genèse* (París 1951) p.50-51.

[32] Cf. Is 11,7s; 34,6s; Am 9,13.

[33] Sobre la narración del pecado original pueden verse los trabajos siguientes: A. Brassac, *La chute de nos premiers parents* (Gén 3): «Rev. Prat. d'Apol.», 30 (1920) 582-583; B. Buselli, *Quale fuit iuxta Genesim protoparentum peccatum* (Lucca 1921); C. Falconi, *Il peccato di Adamo:* «Città di Vita», 2 (1947) 31-42; M. J. Lagrange, *Innocence et péché:* RB 6 (1897) 341-379; F. Asensio, *¿Tradición sobre el pecado sexual en el paraíso?:* «Gregorianum», 30 (1949) 490-520; 31 (1950) 35-62; 163-191; 362-390; Id., *El primer pecado en el relato del Génesis:* EstBib 11 (1950) 159-191; C. Bravo, *La especie moral del primer pecado:* «Ecclesiastica Xaveriana», 4 (1954) 293-333; J. J. Dougherty, *The fall and its consequences:* «The Cath. Bib. Quart.», 3 (1941) 220-234; K. Frühstorfer, *Wider die sexuelle Deutung der Ursünde:* «Theol.-Prakt. Montatschrift», 79 (1925) 56-62; J. Hanin, *Sur le péché d'Adam considéré comme péché de magie:* «Rev. Dioc. de Nanur», 2 (1947) 203-234; P. Haupt, *To know to have exual commerce:* «Journal of Bib. Literatur», 34 (1915) 76-80; J. Hofbauer, *Die Paradies-*

Interpretaciones del «Protoevangelio»

En el v.15 encontramos dos cuestiones a dilucidar: *a)* ¿quién es la *mujer?*; *b)* ¿quién es el *linaje o semen?* Vamos a estudiar ambos problemas por separado, aunque se hallen íntimamente ligados en la solución.

a) ¿Quién es la mujer?

Las opiniones de los autores católicos no concuerdan en determinar el sentido concreto de la *mujer*, aunque el contexto parece claro; pero el problema se ha oscurecido por el interés de los *mariologistas* en ver en el texto a la Santísima Virgen en sentido literal. Estos proponen que en el contexto no se trata de Eva, la mujer caída, sino de María en sentido propio y literal [34]. Los argumentos aducidos están tomados de la tradición [35], del magisterio eclesiástico [36] y del contexto interno. Así insisten en que la enemistad que nace ahora es entre la serpiente y la *mujer*, no con Adán, que es el jefe de la humanidad. Luego se trata de una *mujer* excepcional, fortísima, que reportará su victoria sobre el diablo. En cambio, Eva, pecadora y débil, no podía vencer al principio del mal. Por otra parte, por el hecho de haber pecado Eva, entra en relaciones amistosas con el principio del mal; por tanto, no es concebible esa *enemistad*, que surge precisamente en el momento de pecar.

Pero, a nuestro modo de entender, estas consideraciones están fuera de propósito, ya que, si la *enemistad* se establece entre la serpiente y la *mujer*, y no Adán, es porque Eva es la que ha intervenido

schlange (Gen 3): «Zeitsch. für Kath. Theol.», 69 (1947) 228-232; P. HUMBERT, *La faute d'Adam:* «Rev. de Théol. et Phil.», 27 (1939) 225-240; L. LANDESDORFES, *Der Sündenfall:* «Theol. und Glaube», 17 (1925) 38-60; H. LESÊTRE, *La chute de l'homme:* «Rev. Prat. d'Apol.», 2 (1906) 31-37; J. MIKLIK, *Der fall des Mensehen:* Bi 20 (1939) 387-396; E. MIRAS, *El pecado original en el Génesis:* «Ciencia y Fe», 12 (1936) -768; J. SCHILDENBERGER, *Die Erzählung vom Paradies und Sündenfall* (Tubinga 1931); VAN HOONACKER, *Connexion of the Death with Sin according to Genesis II-III:* «The Expositor», ser.8.9 (1915) 131-143; P. VAN IMSCHOOT, *De serpente tentatore:* «Collet. Gandav.», 31 (1948) 5-10; A. VINCENT, *Les premiers données bibliques sur le péché:* «Cité Nouvelle», 2 (1943) 618; S. MUÑOZ IGLESIAS, *La ciencia del bien y del mal y el pecado del paraíso:* EstBib 8 (1949) 452s; D. YUBERO, *El pecado del paraíso y sus últimas explicaciones científico-bíblicas:* «Lumen», 1 (1952) 108-130; A. COLUNGA, *Adán en el paraíso:* CT 19 (1927) 5-28; J. ENCISO, *Problemas del Génesis;* J. COPPENS, *La connaisance du bien et du mal* 99-117; L. ARNALDICH, *Los orígenes del mundo y del hombre según la Biblia* (Madrid 1957) 189-271.

[34] Es la opinión, entre otros, de Terrien, Bover, Merkelbach, Roschini.

[35] Cf. SAN IRENEO, *Adv. haer.* III 23; IV 21,1: PG 7,964.1114.1179; SAN EPIFANIO, *Adv. haer.* 78,19: PG 42,730; SAN JERÓNIMO, *De viro perfecto* 6,11: PL 30,82.83; SAN BERNARDO, *Hom.* 2 super «*Missus*» 4: PL 183,63; SAN LEÓN M., *Serm.* 22, *In Nat. Dom.* 2,1: PL 54,194.

[36] El texto de la bula dogmática *Ineffabilis Deus:* «Patres Ecclesiaeque scriptores... enarrantes verba «Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius», docuere hoc oraculo clare aperteque *praemonstratum fuisse* misericordem humani generis *Redemptorem*, scilicet Unigenitum Dei Filium Christum Iesum, ad *designandam Beatissimam eius Matrem Virginem Mariam*, ac simul ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias insigniter expressas». Pío XII, en la encíclica *Fulgens corona*, del 8 de septiempre de 1953, se hace eco de la misma aplicación: «En las Sagradas Escrituras aparece el fundamento de esta doctrina, cuando Dios, Creador de todas las cosas, después de la lamentable caída de Adán, habla a la tentadora y seductora serpiente con estas palabras, que *no pocos Santos Padres*, lo mismo que muchísimos y autorizados intérpretes, aplican a la Santísima Virgen: «Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya».

directamente con el demonio en la caída, y es la primera víctima, y en la escenificación dramática establecida por el hagiógrafo Eva *tiene un papel preponderante*. Por tanto, la *enemistad* que surge ahora es entre la serpiente vencedora y la mujer (Eva) vencida. Y ahí está la gran providencia de Dios, que quiere que la *mujer* ahora vencida sea vencedora de la serpiente en su descendencia. La gran humillación de la serpiente está en ser vencida por Eva, que ahora aparece sometida al demonio. La enemistad futura de la *mujer* y su descendencia contra la *serpiente* y su descendencia no es en razón del pecado actual de aquélla, sino por una especial intervención del *juicio divino* que sigue al pecado: el castigo de la serpiente consistirá en que la mujer ahora seducida, y como esclava del demonio, se convierta, por especial decreto divino, en su mayor enemiga, con lo que quedan frustrados los planes del principio del mal. Por tanto, el contexto parece exigir que la lucha se establezca, en sentido literal, entre la serpiente y su descendencia, de un lado, y Eva y su linaje, del otro, terminando éste por vencer.

De los textos de los documentos eclesiásticos se puede decir que en ellos no se pretende determinar *ex professo* el sentido exegético de la *mujer*, sino que se trata de la promesa en general: la victoria sobre la serpiente. Por otra parte, nada en el contexto de dichos documentos eclesiásticos insinúa que el sentido *literal* de Gén 3,15 se refiera en sentido directo a María. Los Sumos Pontífices se hacen eco de la interpretación mariológica que han dado muchos Santos Padres y expositores católicos al versículo, pero sin determinar que haya de admitirse en sentido *literal* dicho sentido mariológico. Al exponer nuestra opinión, veremos cómo aceptamos un sentido mariológico, pero respetando el sentido literal directo, que exige se aplique a *Eva* como madre del *linaje* que ha de vencer a la serpiente [37].

Por estas razones, otros autores proponen que la palabra *mujer* se ha de aplicar en sentido *literal* a *Eva*, y a María en sentido *típico o pleno* [38]. El sentido mariológico típico se funda en la aplicación que los Santos Padres han hecho del texto a María: Eva es tipo de María, en cuanto que aquélla es madre del género humano, y María madre espiritual de los redimidos. Y antitéticamente: la imprudencia y desobediencia de Eva es reparada por la obediencia y fidelidad de María.

Sin embargo, hemos de notar que muchos Santos Padres, como San Basilio, San Gregorio Nacianceno, San Juan Crisóstomo, San Agustín, no aplican ese texto a María. Y cuando los Padres dan sentido mariológico al texto, no es fundándose en la idea de lucha y *enemistad* que aparece en el texto del Génesis, sino destacando

[37] Los mariologistas han pretendido apuntalar su interpretación en el texto de Apoc 12, 4.13, donde se habla de una mujer, rodeada de estrellas, que va a dar a luz, y el dragón busca comer el fruto de su alumbramiento. En realidad, el texto este no tiene ningún sentido «mariológico», ya que el contexto insinúa que la *mujer* es la Iglesia naciente, cuya primera generación cristiana está en peligro de ser aniquilada por el *dragón*, que es el Imperio romano, perseguidor de la Iglesia.

[38] Así Hummelauer, Lagrange (RB [1897] 354s), Mangenot, Crosignani, Bea.

la santidad y pureza de María y, sobre todo, creando un paralelismo antitético entre Eva y María, fundados en el paralelismo antitético entre Adán y Cristo propuesto por San Pablo [39]. Nosotros creemos que el sentido *mariológico* de la promesa no está tanto en la palabra *mujer* cuanto en la otra, *linaje*, como vamos a ver inmediatamente.

b) ¿Quién es el linaje?

En el contexto se contrapone la descendencia o *linaje* de la serpiente y la de Eva (la *mujer*). Ahora bien, todos los autores convienen en que el *linaje* de la serpiente se ha de tomar en sentido *colectivo*, como el conjunto de fuerzas o espíritus del mal que luchan con la serpiente contra Dios. Supuesto esto, por paralelismo y exigencias del contexto tenemos que entender también el *linaje* de la mujer en sentido *colectivo*, es decir, la descendencia de la mujer como tal, que acabará por vencer al instigador del mal, que ahora acaba de vencer a la humanidad en su madre (Eva).

No obstante, son muchos los autores que entienden el *linaje* en un sentido *individual*, es decir, una alusión directa al Mesías, que será, en realidad, el Vencedor sobre la serpiente. Tal parece ser la opinión de los traductores griegos al poner αὐτός en masculino, a pesar de que el sustantivo anterior (σπέρμα) era neutro. Lo que quiere decir que daban al *linaje* un sentido personal o individual [40]. Entre los Santos Padres sostienen esta opinión San Ireneo, Cipriano, Epifanio y León Magno. Los teólogos pretenden apuntalar esta opinión aduciendo que la fe en un *Mediador* es necesaria para la salvación. Y desde Adán hasta la profecía de Jacob no encontramos ninguna promesa de un Redentor personal. Por otra parte, sólo Cristo personalmente venció al demonio con su muerte. Pero a estos argumentos hemos de decir que basta para la salvación una fe implícita en la liberación del pecado, teniendo fe en la Providencia divina [41].

Por nuestra parte, creemos que la palabra *linaje* ha de entenderse en sentido *colectivo*, es decir, designando a la posteridad de Eva en general, si bien en esa posteridad ocupa el primer lugar el Mesías, que en realidad es el verdadero Vencedor. El contexto exige

[39] Cf. L. Drewniak, *Die mariologische Deutung von Gen* 3,15 in *der Väterzeit* (1934) p.85. Este autor niega que los Santos Padres hayan aplicado la palabra *mujer* a María.

[40] Esta interpretación aparece también en el Targum del Pseudo-Jonatán: «Et inimicitiam ponam inter te et inter mulierem, inter semen *filii tui*, et inter semen filiorum eius; et erit quando erunt filii mulieris servantes praecepta, erunt conantes percutere te caput; quando autem derelinquent praescripta legis, tu conaberis mordere eos in calcaneis eorum; verumtamen eis erit remedium, et tamen tibi non erit remedium; et parati sunt ipsi ad adhibendum remedium in calcaneo in diebus regis *Messiae*». Y el Targum Hierosolimitano: «Et erit quando filii mulieris attendant legem et implebunt mandata, conabuntur calcare te super caput et occidere te; et quando derelinquent filii mulieris praecepta legis... tu conaberis percutere eos in calcaneo eorum et nocere eis. Verumtamen erit remedium filiis mulieris, et tibi serpens, non erit remedium. Verumtamen ecce parati sunt ipsi ad ipsos praestare remedia in calcaneo in fine ultimo dierum, in diebus regis *Messiae*». El Targum de Onkelos: «Et inimicitiam ponam inter te et inter mulierem et inter *filium tuum* et inter *filium* eius (algunos MSS: *filios*) ipse erit reminiscens tui quod fecisti ei a principio, et tu eris observans eum in finem».

[41] Cf. Santo Tomás, *Sum. Theol.* 2-2 q.2 a.7 ad 3, y a.8 in c.

que se tome *linaje* de la mujer en sentido *colectivo,* como se toma la misma palabra *linaje* de la serpiente. La victoria será reportada por el *linaje* de Eva como *colectividad.* Pero, dentro de esta colectividad, el máximo representante («summum analogatum») es el *Mesías,* Redentor, caudillo de todos los justos que vencen al demonio con su virtud en esta lucha entre el bien y el mal, que arranca desde los albores de la historia humana. En ese ejército vencedor, el caudillo es el Mesías, y con él y por él, todos los justos que se salvan. Entre éstos hay grados de victoria, desde el santo que no ha cometido nunca un pecado mortal y el pecador que se arrepiente en la hora de la muerte, venciendo así al demonio. Y, naturalmente, en este ejército del bien ocupa un lugar preferente, y aun fuera de serie, *María,* por ser Madre del Mesías y por no haber estado contaminada con el pecado ni un solo instante de su vida, ni siquiera con la mácula original. Por eso es la «llena de gracia», que vence plenamente al principio del mal, si bien subordinada a Cristo y a distancia infinita de El, ya que, en realidad, el único vencedor es Cristo, siendo María la primera que participa de la victoria y la que más plenamente participa de ella, pues en virtud de los méritos redentivos de Cristo fué preservada de la mácula original. En este sentido podemos hablar de un sentido *mariológico* del *Protoevangelio.* El Mesías, como máximo representante del *linaje* vencedor de Eva, aparece en la profecía en sentido *literal pleno.* El será el que, en definitiva, «arrojará a Satán» y liberará a la humanidad del «príncipe de este mundo», según expresión propia de Cristo [42]. Con su muerte venció al principio del mal, y en su victoria sobre el demonio y la muerte se cumplió *literalmente* la primera promesa de rehabilitación de la humanidad, que es el *Protoevangelio.* Los siguientes vaticinios mesiánicos del A. T. no serán sino una concreción y puntualización de esta profecía general, esperanzadora para la humanidad caída [43].

[42] Jn 8,36; 12,31; 14,30.

[43] La bibliografía sobre el *Protoevangelio* es muy numerosa. He aquí algunos trabajos: M. DE YONGHE, *De Protoevangelio (Gen 3,15):* «Collationes Brugenses», 29 (1929) 433-439; A. COLUNGA, *La primera promesa mesiánica:* CT 61 (1942) 5-28; J. COPPENS, *Le Protoévangile. Un nouvel essai d'exégèse:* «Ephem. Theol. Lov.», 26 (1950) 35-83; J. M. BOVER, *Una censura de la interpretación mariológica del Protoevangelio:* «Est. Ecl.», 21 (1947) 479-486; F. CEUPPENS, *De mariologia biblica* (1948) 1-23; G. CALANDRA, *Nova Protoevangelii mariologica interpretatio (Gen 3,15):* «Antonianum», 26 (1951) 343-366; P. DE AMBROGI, *Il senso pieno del Protoevangelo (Gen 3,15):* «La Scuola Cattolica», 60 (1932) 193-205; 277-288; F. DREWNIAK, *Die Mariologische Deutung von Gen 3,15 in der Väterzeit* (Breslau 1934); E. NÁCAR, *El Protoevangelio:* EstBib 1 (1942) 477-516; M. PEINADOR, *El sentido mariológico del Protoevangelio y su valor doctrinal:* «Estudios Marianos», VIII 341-369; T. ORBISO, *La mujer del Protoevangelio:* EstBib 1 (1942) 187-207; 273-289; B. RIGAUX, *La femme et son lignage dans Gen 3,14-15:* RB 61 (1954) 321-348; E. F. SUTCLIFFE, *Protoevangelium:* «Clergy Review», 2 (1931) 149-160; J. F. BONNEFOY, *Le mystère de Marie selon le Protoévangile et l'Apocalypse* (París 1949); A. M. DUBARLE, *Les fondements bibliques du titre marial de Nouvelle Eve:* «Mélanges J. Lebreton» p.49-64.

Expulsión del paraíso (20-24)

20 Adán llamó Eva a su mujer, por ser la madre de todos
los vivientes. 21 Hízoles Yahvé Elohim a Adán y a su mujer
túnicas de pieles, y los vistió. 22 Díjose Yahvé Dios: «He
ahí a Adán hecho como uno de nosotros, conocedor del bien
y del mal; que no vaya ahora a tender su mano al árbol
de la vida y, comiendo de él, viva para siempre. 23 Y le arro-
jó Yahvé Elohim del jardín de Edén a labrar la tierra de
que había sido tomado. 24 Expulsó a Adán y puso delante
del jardín de Edén un querubín que blandía flameante es-
pada para guardar el camino del árbol de la vida».

Al despertar Adán de su sueño y encontrarse con su inesperada compañera, le impuso el nombre provisional de «varona» *('issah)*, porque había sido tomada de su cuerpo de «varón» *('is)*. Pero ahora, en razón de la función de la maternidad, le cambia el nombre en *Eva*, en hebreo *Jawwah* (vida), porque iba a ser la fuente de la *vida:* «madre de los vivientes» [44]. La etimología es popular, como la de *Adam*. Los lexicólogos en general relacionan el nombre *Jawwah* con el *Awa* o *ama* del sumerio, que significa *madre* [45]. Esta etimología estaría en perfecta consonancia con el título de «madre de los vivientes» aplicado a Eva. En la imposición del nombre a Eva por Adán hay también una señal de dominio sobre ella. En el v.16 se dice que la mujer, a pesar de los dolores de parto, aspirará a unirse al marido para que la convierta en madre [46], y estará sujeta a él como superior. El marido será siempre el jefe de familia [47]. Es el reflejo de la mentalidad hebrea sobre la sujeción de la mujer al hombre. Con todo, la misma naturaleza ha impuesto el dominio del hombre, y siempre que la mujer ha querido verse libre de este dominio del marido, es para caer en una servidumbre más lamentable, a que la condenan su debilidad física y su temperamento afectivo.

El v.21 refleja bien el carácter antropomórfico y artificial de este relato, ya que se presenta a Dios haciendo los primeros trajes de Adán y Eva. En esta observación se quiere destacar la providencia particular del Creador sobre los dos primeros padres pecadores, y al mismo tiempo se pone de relieve el sentido de pudor que ha de presidir la vida humana. Otras industrias son atribuídas al ingenio de los hombres, pero esta de cubrir la desnudez es tan importante para la moralidad y dignidad del hombre, que se atribuye al mismo Dios la invención del vestido. Naturalmente, en todas estas observaciones hay que ver el eco de tradiciones populares que explicaban así el origen del sentimiento del pudor.

[44] Los LXX traducen lit. ζωή (vida), y Símaco ζωογόνος (engendradora de vida).

[45] Se ha querido relacionar el nombre *Jawwah* con el de la *serpiente* en arameo *(Jiwya)*. Filón y Clemente de Alejandría dicen que el nombre de *Eva* significa *serpiente*, y se llama así por haber colaborado con ésta en la caída.

[46] Cf. Gén 30,1-21; Is 4,1-2.

[47] 1 Cor 14,34; Ef 5,22; Tit 2,5.

Por fin llega el desenlace de la tragedia. La serpiente había prometido a la mujer que serían como dioses, «conocedores del bien y del mal» [48]. Ahora el autor sagrado finge un coloquio irónico en labios de Yahvé: «He ahí a Adán como a uno de nosotros, conocedor del bien y del mal» (v.22). El resultado del intento del hombre ha sido todo lo contrario al esperado: ha adquirido el hombre un nuevo y triste conocimiento experimental de la diferencia entre «el bien y el mal» [49]. Y el sentido irónico continúa en la frase siguiente: *no vaya ahora a tender su mano al árbol de la vida y, comiendo de él, viva para siempre.* Como antes ha pretendido adquirir la «ciencia del bien y del mal» comiendo del fruto del «árbol de la ciencia del bien y del mal», ahora puede querer tomar el fruto del *árbol de la vida* y así hacerse inmortal como Dios. El sentido es irónico: antes el hombre, con su atrevimiento, no consiguió sino descubrir prácticamente una ciencia humillante; ahora su atrevimiento le puede hacer acercarse al *árbol de la vida,* que confiere la inmortalidad, y el resultado no ha de ser diferente del anterior. No debemos perder de vista que, en la escenificación del drama de la caída de los primeros padres, los dos árboles son un *símbolo* de los dones preternaturales de que Adán estaba adornado en el *estado* de inocencia: de su sabiduría y de su inmortalidad. El hagiógrafo quiere ahora constatar el hecho de que los ha perdido, expresando esta terrible realidad teológica de un modo realista y plástico, en consonancia con la mentalidad primitivista de sus lectores. Este realismo expresivo queda patente en la afirmación de que Yahvé *expulsó a Adán* del paraíso, poniendo un *querubín con flameante espada* para que impidiera que Adán entrara de nuevo en el paraíso. ¿Se puede expresar de un modo más gráfico el hecho dogmático de que el primer hombre perdió su situación privilegiada de *justicia original?* Como buen catequista, el hagiógrafo ha sabido revestir sus altas ideas teológicas abstractas de un ropaje literario y folklórico adaptado a gentes de mentalidad poco desarrollada. En el folklore oriental, el *querube* es el genio protector de un palacio o de un lugar. En el Exodo, los *querubes* son los que con sus alas protegen el propiciatorio [50]. En los palacios asirios de Jorsabad aparecen los *karibâti,* o genios protectores con cabeza humana, alas de águila y cuerpo de toro y de león. El profeta Ezequiel pone a cuatro *querubes* de esta índole sosteniendo el trono de Dios [51]. La «flameante espada» en manos del *querube* parece también tener sus antecedentes en el folklore oriental. En un texto de Teglatfalasar se habla de una «espada de bronce» en la que está escrita la

[48] Gén 3,4.

[49] La frase «como uno de *nosotros*», en plural, ha de entenderse en consonancia con el plural gramatical de la palabra *Elohim,* que puede ir con singular o con plural, según sea una «constructio ad sensum» o literal gramatical. No supone, pues, pluralidad de seres en Dios. Coppens propone una versión especial: «He aquí que Adán (el hombre), como cualquiera (que nazca) de él *(ke' ajad mimmenû),* conocerá (experimentará) el bien y el mal». Entonces el sentido encaja bien en el contexto, pues expresa la sentencia de condenación. Cf. A. CLAMER, o.c., p.145.

[50] Cf. Ex 25,17-22; 27,6-9; 26,1.31; 36,8.35; 1 Re 6,23-27.

[51] Ez 1,2ss; 9,1s; 10,1s. *Karibû* en asiro-babilónico significa *orante, intercesor.*

prohibición de traspasar los límites por ella señalados. La *espada* es aquí símbolo de la prohibición de entrar en la ciudad [52].

Suponiendo que el hagiógrafo haya tomado estos elementos del ambiente mesopotámico, sin embargo, les da un matiz religioso totalmente monoteísta, ya que no considera a estos *querubes* como divinidades subsidiarias, según era aceptado entre los asiro-babilonios, sino como *ministros* de Dios: «Se sigue que el relato bíblico debe ser concretizado en una perspectiva estrictamente asiro-babilónica, pues el paraíso es un jardín con una puerta al oriente, con colosos a uno y otro lado, y un rayo erigido sobre un soporte cualquiera entre estos dos colosos (los *querubes*)... El texto sagrado no deriva de un mito babilonio copiado servilmente..., sino que utiliza símbolos investidos de un nuevo sentido que le es propio» [53].

La historicidad de los relatos sobre el paraíso y la caída

Como en las secciones precedentes, hemos de distinguir en ésta el fondo doctrinal y la forma literaria. Respecto de lo primero, la Pontificia Comisión Bíblica señala tres puntos a mantener: la transgresión de un precepto divino por instigación del diablo en forma de serpiente, la expulsión de los primeros padres de aquel estado primitivo de inocencia y la promesa del futuro Redentor. Cuanto al precepto, no se declara la materia de él. Pudo haber sido cualquiera la materia sobre la cual recayera la voluntad divina, que quiso someter a prueba a los primeros padres, al mismo tiempo que les imponía la necesidad de considerarse como dependientes del Hacedor. La culpa de esta transgresión queda atenuada por el hecho de no haber salido de ellos, sino haber sido solicitados a ello por el demonio. Quién sea el diablo y cuáles los motivos que le impulsaron a tentar a los primeros padres, lo conocemos por la revelación posterior, sobre todo del N. T. En el A. T., la figura de Satán aparece poco [54]. Es sobre todo en la vida de Jesucristo donde se destaca la obra del diablo, empezando por la tentación del desierto y acabando en la influencia sobre Judas y los judíos para procurar la muerte del Salvador. En la obra posterior de los fieles y de la Iglesia también nos dan a conocer los apóstoles la acción de Satán. San Pedro nos dice que, como león rugiente, anda en torno de los fieles para devorarlos [55]. San Juan, en el Apocalipsis, nos lo presenta promoviendo las persecuciones contra la Iglesia para terminar con su completa derrota al fin de los tiempos [56].

¿En qué forma se presentó Satán a los primeros padres para

[52] Se ha comparado esta *flameante espada* con el rayo símbolo del dios de las tormentas, Hadad. Cf. Thureau-Dangin, *La glaive tournoyant:* «Rev d'histoire et de littérature relig.», I (1896) 147. Citado por A. Clamer, o.c., p.147.

[53] H. Vincent: RB (1926) 484.

[54] Cf. H. Kampel: RB (1931).

[55] 1 Pe 5,8s.

[56] Ap 12,3s; 21,7s.

realizar sus planes? El diablo, como ser puramente espiritual, no puede ser percibido por el hombre, que sólo conoce lo que entra por los sentidos. La Comisión Bíblica dice que tentó a los primeros padres *sub specie serpentis*, pero sin determinar si esa forma de la serpiente fué sensible o puramente imaginaria. Pero esto es accidental para la historicidad del relato y su significación en la economía de la salud.

El segundo punto es la expulsión de los primeros padres, no precisamente del paraíso, en que habrían morado en aquel momento, sino del *estado* de justicia original que habían disfrutado. Esta palabra resuelve un problema que para la exégesis podría tener importancia, aunque no la tiene para la doctrina de la fe. Al emplear la palabra *estado de inocencia o de justicia original*, quiere significar que cuanto se dice antes, del jardín, de los árboles, puede ser imagen poética para expresar la realidad del estado de inocencia en que los primeros padres fueron creados y la felicidad de que gozaban. Esto es lo importante y lo que toca a la fe. Que el autor lo haya expresado según su propio estilo, en forma poética, como lo pudiera expresar de modo abstracto, es cosa que no afecta a lo dogmático [57].

El tercer punto es la promesa del Redentor, representado por la descendencia de la mujer, que aplastará la cabeza de la serpiente, es decir, del demonio, como nos lo cuenta San Juan en el Apocalipsis. La forma de las promesas se ajusta a las circunstancias de la misma, y, siendo la primera, es muy genérica. Con el tiempo irá apareciendo más concreta. En la bendición de Noé a sus hijos se concreta en Sem; en las hechas a los patriarcas, a su descendencia, en la cual serán bendecidas todas las naciones; Jacob la concreta en la tribu de Judá. Luego la veremos siempre concretada en la familia real de David, a la que pertenecía, según el Evangelio, San José, que había de hacer con Jesús los oficios de padre ante la sociedad, transmitiéndole civilmente la filiación davídica [58].

No debemos olvidar que en estos fragmentos encontramos una gran propensión a los antropomorfismos, que no se pueden tomar al pie de la letra: Dios modelando al hombre de la arcilla, presentando los animales ante Adán, plantando los árboles del paraíso, sacando, como un cirujano, la mujer de la costilla de Adán; paseándose por el paraíso, inquiriendo por suposiciones la causa de que Adán se oculte, confeccionando el primer traje a la primera pareja humana. Todo esto nos pone en guardia contra una interpretación demasiado literalista. Ya San Agustín se había percatado de la dificultad de interpretación de estos capítulos: «No ignoro que a propósito del paraíso se han dicho muchas cosas, pero hay como tres opiniones principales: la de los que quieren entender el paraíso únicamente en sentido literal; la de los que no quieren entenderlo sino en sentido espiritual, y una tercera, la de los que lo entienden en

[57] Cf. Conc. Trid., ses.5, *De peccato originali*.
[58] Mt 1,16.

uno y otro sentido, en parte literal y en parte espiritualmente» [59]. Y él tiene preferencias por esta última de tipo mixto. La Pontificia Comisión Bíblica dió unas normas prácticas sobre la interpretación de los tres primeros capítulos, admitiendo la posibilidad de separarse del sentido obvio literalista. A la pregunta: «Si todas y cada una de las palabras y de las frases que se encuentran en los capítulos citados han de ser siempre y necesariamente tomadas en sentido propio, de forma que nunca sea permitido apartarse de él, aun cuando las mismas locuciones parezcan claramente usadas impropia, metafórica o antropomórficamente, y la razón impida sostener el sentido propio o la necesidad obligue a desecharlo», responde negativamente [60]. Y enumera los hechos narrados en estos capítulos que afectan a los fundamentos dogmáticos: «creación de todas las cosas por Dios, la unidad del género humano, la felicidad original de nuestros primeros padres en el *estado de gracia*, la integridad e inmortalidad, el mandato dado por Dios al hombre para probar su obediencia, la transgresión del precepto divino por instigación del demonio en forma de serpiente, la caída de los primeros padres de aquel primer *estado de inocencia* y también la promesa del futuro Redentor» [61]. Vemos, pues, que en la enumeración no está la realidad histórica de los árboles de la vida y de la ciencia del bien y del mal, ni la formación de la mujer de la costilla, ni la realidad física de la serpiente.

El hagiógrafo es ante todo un teólogo-catequista que enseña las verdades fundamentales religiosas sobre el origen del hombre como criatura de Dios, sobre el origen del mal físico y moral, sobre la pérdida de un estado de inocencia por parte de la humanidad y sobre la promesa de redención. Estas verdades básicas religiosas aparecen coloreadas con un ropaje literario realista en consonancia con la mentalidad infantil de los destinatarios. El autor sagrado ha utilizado para estructurar escénicamente su narración tradiciones populares, adaptándolas a un profundo sentido religioso monoteísta [62].

[59] SAN AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* VIII 1,1: PL 34,371.
[60] EB 336.
[61] EB 334.
[62] Sobre la historicidad de estos capítulos véanse, además de los trabajos antes mencionados, los siguientes: F. FELDMANN, *Paradies und Sündenfall* (1913); A. DEIMEL, *Geschichte eines neuen Keilschrifttextes über Paradies und Sündenfall:* Bi (1924); S. LANDERSDORFER, *Der Sündenfall:* «Theologie und Glaube» (1924); L. PIROT, *Adam et la Bible:* DBS I; H. JUNKER, *Die biblische Urgeschichte* (1932); W GOOSSENS, *L'immortalité corporelle:* DBS III; ID., *L'immortalité corporelle dans les récits de la Gen II-III:* «Ephem. Theol. Lov.» (1935); K. A. LEIMBACH, *Die Biblische Urgeschichte* (1937); P. CRUVEILHIER et L. PIROT, *La Gen II-III. Son historicité:* DBS III; J. B. FREY, *L'état original et la chute del l'homme d'après les conceptions juives au temps de J. C.:* «Rev. des Sc. Phil. et Théol.» (1911); P. L. MELIZAN, *La création de l'homme devant la science moderne:* «RevThom» (1929); J. PLESSIS, *Babylon et la Bible. Le Paradis terrestre:* DBS I 737.

Capítulo 4

INTRODUCCION PREHISTORICA

El mundo, que antes se creía creado en seis días, hoy se da por demostrado haber sido formado en una serie de siglos difícil de calcular. Por lo que toca a la tierra, lleva en las capas de su corteza los datos de su historia y de la historia de los animales que la pueblan. Los geólogos hallan en la misma superficie de la tierra pruebas de varios períodos glaciares, en que los hielos del norte invadieron las regiones meridionales. Estos períodos estuvieron interrumpidos por otros períodos durante los cuales esos glaciares se retiraron, devolviendo a las latitudes meridionales su clima propio. La duración de estos períodos glaciares y de sus intermedios tampoco es fácil de calcular, y los cálculos de los especialistas están lejos de ser concordes.

Entre los dos últimos períodos glaciares se han hallado las primeras señales de la existencia del hombre, los restos de su industria, que son piedras duras, talladas groseramente al principio (período paleolítico), más finamente después (período neolítico), para servir de instrumentos de caza o pesca, para preparar las pieles que les servían de vestido y para otros usos que no podemos precisar. A la elaboración de la piedra se añadió la del hueso y del marfil, con que fabricaban flechas, agujas, arpones, etc. Pronto se revela el instinto artístico del hombre en la pintura y en obras de escultura, realizadas en hueso, marfil y piedra.

En este tiempo parece que el hombre vivía, como los pueblos primitivos de hoy, de la caza y de la pesca, que eran abundantes; pero luego comenzaron a domesticar los animales y a cultivar la tierra, para obtener por este medio elementos menos eventuales de sustento. Todo esto pertenece a la prehistoria humana, cuya cronología es asimismo difícil de calcular. La invención de los metales no aparece sino en los tiempos plenamente históricos, primero el bronce, luego el hierro.

Por otra parte, los mismos yacimientos que nos suministran estos restos de la industria y del arte humanos ofrecen también restos de los mismos hombres que los fabricaron, esqueletos más o menos íntegros, en mayor o menor número, que, estudiados diligentemente y comparados con los del hombre actual y con los de los animales superiores, dan fundamento para establecer una escala progresiva en su desarrollo orgánico. De todos, los que ocupan el grado inferior de la escala son los numerosos esqueletos hallados cerca de Pekín. Siguen los restos encontrados en varios lugares del centro de Europa, los cuales muestran caracteres comunes, revelan un tipo particular, apellidado *Homo neanderthalensis*, del lugar de *Neanderthal*, cerca de Düsseldorf, en Alemania. Otro tipo superior

a éste es el apellidado de *Cro-Magnon*, que sería el *Homo sapiens* verdadero. Un lugar intermedio entre estos dos últimos tipos parece ocupar el *Homo palestinensis*, cuyos restos fueron hallados en el Monte Carmelo. La cronología de esta parte de la prehistoria está ligada a la precedente y es, como ella, muy oscura.

Los antiguos teólogos daban por asegurado que Dios había creado al hombre perfecto y dotado de virtud y ciencia para poder desarrollar su vida. La conclusión, sin ser, ni mucho menos, doctrina de fe, es muy razonable, pues no se concibe que Dios haya lanzado al hombre en medio de la tierra desprovisto de los medios necesarios para luchar por la vida, puesto que a los animales no les niega lo necesario para la suya. Sin embargo, los datos de la prehistoria, sin llegar a darnos plena claridad sobre la vida del hombre en estos largos años de su existencia, parecen probarnos un desarrollo notable en su organismo y otro mayor en la cultura material. Si lo primero revela una superioridad sobre los animales más perfectos, lo segundo nos demuestra una inteligencia que no tiene nada que ver con el instinto animal. Pero sobre todo está la perfección moral y religiosa, de la que nada puede decir la prehistoria, y que es la principal y la raíz de todo el progreso humano. Precisamente en estos últimos decenios, para confusión de los que defendían, en esta parte, la evolución materialista del hombre, se han presentado muchos pueblos *primitivos*, que viven de la caza y de la pesca, que desconocen la ganadería y la agricultura, pero que creen en un Padre soberano, que mora en los cielos, y tienen una moral perfecta, como que esperan el juicio de ese Padre, que les dará luego la retribución o el castigo, según se hayan mostrado buenos o malos [1].

La historia humana a través de la primitiva literatura y del arte orientales

Los datos de la prehistoria que acabamos de resumir son datos materiales y objetivos en los que sólo cabe el error de la interpretación, que no es poco.

A éstos se viene a agregar otra ayuda para la interpretación del Génesis: la literatura y el arte orientales, sacados a luz de entre los escombros de las antiguas ciudades. Una y otro son un producto del genio oriental. Autores modernos han querido ver en estos do-

[1] Jesús Carballo, *Prehistoria universal y especial de España* (Madrid 1924); Instituto Gallach, *Las razas humanas* (Barcelona 1927); G. Goury, *Origine et évolution de l'homme* (París 1927); Rob. Köppel, S. I., *Ultimae investigationes de aetate generis humani:* «Biblica» (1927); H. Obermaier, *Urgeschichte der Menschheit* (Münich 1931); L. Pericot y J. de C. Serra, *La cultura primitiva:* «Hist. Univ.» del Instituto Gallach (Barcelona 1937); F. M. Bergounioux et A. Glory, *Les premiers hommes* (París 1943); Gagnebin, *Le transformisme et l'origine de l'homme* (Lausana 1943); L. Joleaud et H. Alimen, *Les temps préhistoriques* (París 1945); H. Obermaier, *El hombre fósil* (Madrid 1944); M. Boule, *Les hommes fossils* (París 1946); Obermaier-García Bellido, *El hombre prehistórico y los orígenes de la humanidad* (Madrid 1944); Th. Mainage, *Les religions et la préhistoire. L'âge paléolithique* (París 1921); G. Goury, *L'homme des cités lacustres* (París 1932); W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion.* Trad. de Lemonnier (París 1931).

cumentos datos auténticos de historia humana, los cuales vendrían a confirmar ciertas interpretaciones históricas de los primeros capítulos del Génesis. Pero, a la verdad, tales documentos, que sólo remontan a unos milenios antes de Jesucristo, no pueden ser considerados como testimonios históricos de sucesos que acaecieron incalculables milenios antes. Además de esto, los pueblos que nos han transmitido esos documentos son pueblos recientes, mientras que los sucesos de que se trata ocurrieron mucho antes, cuando estaba aún lejos la invención de la escritura y del arte. Sin embargo, no dejan de tener valor tales documentos, como expresión de tradiciones antiguas, como testimonios del modo de concebir ciertas ideas que los antiguos y los modernos llevan impresas en el alma. Los autores sagrados han podido utilizar, si no los documentos mismos, las ideas en ellos contenidas, y se han podido servir de ellas para dar expresión a otras más altas, que ellos habían recibido del cielo y que deseaban transmitir a sus coetáneos. Si no como documentos históricos, tienen grande valor como documentos literarios, para declararnos el modo de concebir y expresar sus enseñanzas los autores sagrados.

Se refieren estos documentos primeramente al origen de las cosas. Sobre esto poseemos, además de algunos fragmentos fenicios, diversas cosmogonías egipcias y caldeas. En ellas hay que distinguir la substancia de su contenido, que nada tiene que ver con la Biblia y la forma literaria en que la Biblia y estas cosmogonías pueden en algo concordar. Ambas cosas son dignas de notar, la primera para apreciar, por el contraste, el valor de la doctrina bíblica, y la segunda para darnos razón de su forma literaria.

También poseemos muchas tradiciones y narraciones escritas sobre la inundación del diluvio. Entre todas ocupa un lugar especial la narración caldea transmitida por Beroso y descubierta luego en el poema de Guilgamés. Esta narración es notable por la semejanza que tiene con la bíblica, no precisamente en su parte teológica, que es politeísta, pero sí en la literaria.

El Génesis nos da una cronología del período ante y postdiluviano, que desde el principio ha preocupado a los lectores y estudiosos de la Biblia. Longevidades de novecientos años y aun de mucho menos no las conocemos por la historia; de donde, la dificultad de las genealogías del Génesis y de otros documentos cronológicos. Pero un conocido fragmento de Beroso, hallado modernamente en su original, y otros a éste semejantes, nos ofrecen longevidades todavía mayores que las bíblicas. No es de creer que los caldeos tomasen a la letra esas edades de los reyes prediluvianos, que exceden a veces los setenta mil años. Como asimismo pensamos que los primitivos hebreos, que leían las genealogías del Génesis, no pensaban que Adán hubiera vivido novecientos treinta años y que Noé hubiera engendrado a sus hijos a la edad de quinientos años. Prueba de esto sería la libertad con que vemos tratados esos textos, en la época posterior, por los traductores y copistas. Pero ¿qué significaban para los antiguos esas cifras? Porque no cabe duda que

algo querían expresar con ellas. Eso es lo que hasta ahora no se ha podido averiguar. Pero ya constituyen un dato de grande interés esas listas de diez o de ocho reyes que viven tan largos años. Son un nuevo género literario que hasta ahora desconocíamos. Recordemos a este propósito las palabras que atrás dejamos citadas de Su Santidad Pío XII y de la Comisión Bíblica sobre la necesidad de estudiar la literatura antigua para conocer el modo de decir de los autores sagrados. A la literatura es preciso añadir los otros monumentos, como la glíptica y la escultura, en que los antiguos nos han transmitido también su modo de pensar [2].

La familia de Adán y Eva

Según Gén 1,28, Dios dió su bendición a la primera pareja humana que acababa de crear, diciendo: «Creced, multiplicaos y llenad la tierra». Según el relato *yahvista* de 2,18-23, Dios dió a Adán una *ayuda* semejante a él, a la que éste reconoce por compañera, «carne de su carne y hueso de sus huesos». Era el complemento sexual que exigía su naturaleza y la compañía digna que anhelaba su espíritu, pues en medio de los animales se sentía solo. Según este relato, el hombre y la mujer están destinados a formar «una sola carne». Es el origen del matrimonio. En Gén 3,20 se dice que Adán puso por nombre a su mujer *Eva (Jawwah* = vida), «porque ella será madre de todos los vivientes». Después de leer estos textos, resulta absurda la opinión de ciertos expositores modernos, que quieren ver en el pecado de los primeros padres la cópula conyugal, que habría sido un acto prohibido antes de perder el estado de inocencia.

El autor sagrado, después de mostrar cómo el pecado, el mal físico y moral hicieron irrupción en la historia, empieza relatando las consecuencias trágicas de la nueva situación, ya que el hombre se va alejando poco a poco de Dios, entregándose al egoísmo y a los vicios. Y el primer fruto amargo del pecado es el primer homicidio. Por otra parte, el hagiógrafo, al relatar—de modo popular—los orígenes de la humanidad, destaca cómo la civilización y progreso material va en proporción inversa al espíritu de religiosidad del hombre.

El capítulo se divide en tres partes: *a)* asesinato de Abel por su hermano Caín (v.1-16); *b)* la descendencia de Caín (17-24); *c)* la descendencia de Set (25-26).

[2] GALLACH, *Historia Universal* t.1 p.116ss (Barcelona); P. DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens* (París 1907); J. CHARLES, *Le Milieu Biblique* t.2 (París 1923); J. PLESSIS, *Babylon et la Bible:* «Dict. Bibl.», t.1; A. CONDAMIN, S. I., *Babylon et la Bible:* «Dict. Apolog. de la foi catholique», t.1; J. LE GUEN, *La création dans la Bible et les inscriptions accadiennes et sumeriennes* (Angers 1925); G. CONTENEAU, *L'épopée de Gilgames, poème babylonien* (París 1931); N. PERROT, *Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam* (París 1937); JAMES B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (Princenton University Press, 1950); G. CONTENEAU, *Le déluge et la Tour de Babel:* «Vivre et Penser» t.2.

Caín y Abel (1-16)

**1 Conoció Adán a su mujer, que concibió y parió a Caín,
diciendo: «He adquirido de Yahvé un varón». 2 Volvió a
parir y tuvo a Abel, su hermano. Fué Abel pastor, y Caín
labrador. 3 Y al cabo de tiempo hizo Caín ofrenda a Yahvé
de los frutos de la tierra, 4 y se lo hizo también Abel de los
primogénitos de sus ganados, de lo mejor de ellos; agra-
dóse Yahvé de Abel y su ofrenda, 5 pero no de Caín y de
la suya. Se enfureció Caín y andaba cabizbajo; 6 y Yahvé
le dijo: «¿Por qué estás enfurecido y por qué andas cabiz-
bajo? 7 ¿No es verdad que, si obraras bien, andarías ergui-
do, mientras que, si no obras bien, estará el pecado a la puer-
ta? Y siente apego a ti, y tú debes dominarle». 8 Dijo Caín
a Abel, su hermano: «Vamos al campo». Y, cuando estu-
vieron en el campo, se alzó Caín contra Abel, su hermano,
y le mató. 9 Preguntó Yahvé a Caín: «¿Dónde está Abel,
tu hermano?» Contestóle: «No sé; ¿soy acaso el guardián
de mi hermano?» 10 «¿Qué has hecho?—le dijo El—. La
voz de la sangre de tu hermano está clamando a mí desde
la tierra. 11 Ahora, pues, maldito serás de la tierra, que
abrió su boca para recibir de mano tuya la sangre de tu her-
mano. 12 Cuando la labres, te negará sus frutos y andarás
por ella fugitivo y errante». 13 Dijo Caín a Yahvé: «Insopor-
tablemente grande es mi castigo. 14 Ahora me arrojas de
esta tierra; oculto a tu rostro habré de andar fugitivo y
errante por la tierra, y cualquiera que me encuentre me
matará». 15 Pero Yahvé le dijo: «No será así. Si alguien
matare a Caín, sería éste siete veces vengado». Puso, pues,
Yahvé a Caín una señal, para que nadie que le encontrase
le matara. 16 Caín, alejándose de la presencia del Señor,
habitó la tierra de Nod, al oriente de Edén.**

Empieza a cumplirse el dicho anterior de que Eva será la madre de los vivientes. En el Génesis es ordinario que la madre ponga el nombre a sus hijos [3]. Eva reconoce aquí que el hijo es un don de Dios (v.1). El verbo empleado en la Biblia para designar las relaciones íntimas sexuales es *conocer*, en el sentido de experimentar y gustar. La exclamación de Eva: «he *adquirido* de Yahvé un varón», está en relación con la etimología popular de *Caín* (de *qanah*, adquirir, comprar). En realidad parece que el nombre de *Caín* hay que relacionarlo con el *Qain* árabe, que significa *herrero*. Veremos cómo se atribuye a los descendientes de Caín la industria de los metales. Y se ha relacionado la tribu de los *Qenitas*—especialistas en la forja de los metales—con su epónimo *Caín*.

Del segundo hijo, *Abel*, no se da etimología alguna. Se le ha relacionado con el asirio *ablû* o *aplû* (hijo), o con el hebreo *Hebel*, que evocaría la idea de *soplo* o existencia precaria del segundo hijo de Adán. El hagiógrafo no menciona más que estos dos hijos de

[3] En el documento *sacerdotal* es el padre el que pone el nombre al hijo, mientras que en el *yahvista* y *elohista* es la madre.

Adán y después a Set. En realidad sabemos que «engendró hijos e hijas» después de haber engendrado a éste [4]. Pero el hagiógrafo sólo señala los personajes que le interesan para su esquema histórico, que prepara la historia de Israel, que a su vez es presentada como «historia de salvación» para la humanidad. Hemos de tener en cuenta, pues, que la historia es fragmentaria y que el autor sagrado no pretende dar una lección completa de historia primitiva, sino recoger las tradiciones relativas a personajes que constituyen los primeros jalones de la historia de la salvación. Nos hallamos en plena prehistoria y, por tanto, las tradiciones históricas están diluídas en una masa nebulosa no pocas veces legendaria. Las leyendas etiológicas y populares abundan para dar explicación del origen de los pueblos. Por otra parte, el redactor que ha recopilado estas tradiciones antiguas, por falta de sentido estricto histórico, traslada formas de vida de su tiempo a las primeras etapas prehistóricas de la humanidad. Así, presenta a los dos primeros hijos de Adán como encarnando los dos modos de vida de su época: la agrícola y la pastoril (v.2). De hecho, sabemos que la agricultura no aparece en la prehistoria hasta los tiempos del neolítico, pues en los tiempos paleolíticos el hombre vivía de la caza. El hagiógrafo, al presentar a los dos hijos de Adán como representantes de la vida agrícola y de la vida pastoril, parece que tiene preferencias por esta última, sin duda porque la vida nómada, por su sencillez, se presta más a vivir de la providencia divina. Las poblaciones sedentarias de Canaán eran más corrompidas, y los profetas siempre han añorado los tiempos nomádicos del desierto [5]. El autor sagrado hace notar que las ofrendas de Caín, hechas a base de productos agrícolas, no agradaron a Yahvé, mientras que la ofrenda de los ganados de Abel fué de sumo agrado a Dios. En el culto mosaico, los sacrificios de animales eran la parte central, mientras que las ofrendas de frutos o productos agrícolas tenían el carácter de complemento [6]. Quizá en la narración haya un eco de esta apreciación. No debemos perder de vista que en las narraciones bíblicas se quiere ante todo destacar ideas religiosas, morales o cultuales. Esto tiene aplicación sobre todo en estos primeros capítulos, relativos a la historia primitiva de la humanidad. Los orígenes de la humanidad quedaban muy lejos cuando se redactaron las tradiciones orales recibidas desde antiguo. Dios, que reveló a los hombres las verdades fundamentales tocantes al origen de las cosas y del género humano desde el punto de vista religioso—como criaturas de Dios—, no ha querido darnos a conocer las incidencias de la historia de la humanidad.

Según los datos de la paleoantropología y de la prehistoria, el hombre vivió al principio de la caza, de la pesca y de las frutas de los árboles y productos que el campo espontáneamente producía. Es el género de vida de las tribus actuales aborígenes. Sólo en la edad neolítica, cuando el hombre ya había progresado y la alimen-

4 Gén 5,4.
5 Cf. Jer 35,1-11, donde se alaba la vida simple y nomádica de los recabitas. Cf. Os 2,16.
6 Cf. Lev 3,9-11,14-16.

tación empezó a escasear, surgió la agricultura y la cría organizada de animales o pastoreo, que supone la domesticación de los animales. El autor sagrado traslada a la aurora de la humanidad estas dos formas de dominar la tierra y los animales, que son las que estaban en uso en el pueblo israelita, ya establecido en Canaán. El sacrificio, por el que el hombre reconoce la soberanía de Dios e invoca su bondad, es una forma espontánea de culto [7], y ha debido ser practicado desde los orígenes, ofrendando a Dios las cosas mismas de que vivía y que le eran más caras, es decir, parte de su caza, de su pesca o de los frutos de la tierra, como hacen hoy día las tribus aborígenes.

Además, como hemos indicado antes, al presentarnos a Caín y Abel, como labrador uno y pastor el otro, tal vez nos quiera poner la vida de los patriarcas-pastores por encima, en el orden moral, de la vida de los agricultores. Así dice que las ofrendas de Caín no agradaron a Dios, mientras que las de Abel fueron particularmente bien recibidas. San Pablo da testimonio de la fe de Abel, con que agradó a Dios [8]; pero el autor sagrado no declara por qué unas ofrendas fueron gratas a Dios y otras no, y cómo manifestó su benevolencia especial hacia Abel. La Ley repite con frecuencia que Dios bendecirá los trabajos de los que le sirvan, y, al contrario, negará su bendición a los que no se cuidan de su servicio [9]. Sin duda que Caín, al ver la prosperidad de los ganados de su hermano y compararla con la penuria de sus productos, sintió la envidia en su corazón, que se declaró en el amargor y tristeza reflejada en su rostro; actitud que le llevó a perpetrar el primer homicidio. En este proceso, Dios le habló al corazón; el hagiógrafo finge un hermoso coloquio íntimo de Dios con Caín, invitándole a cambiar de sentimientos y a no dejarse llevar de pensamientos siniestros criminales. Las palabras puestas en boca de Dios por el hagiógrafo reflejan sentimientos de benevolencia y comprensión para con el hombre abatido y reflejan la lucha psicológica de la tentación en un ánimo especialmente preparado para caer: *¿Por qué andas cabizbajo? ¿No es verdad que, si obraras bien, andarías erguido, mientras que, si no obras bien, estará el pecado a la puerta, pues él siente apego a ti, y tú debes dominarle a él?* [10] Esta hermosa observación psico-

[7] Cf. SANTO TOMÁS, 2-2 q.85 a.1.

[8] Heb 11,4; cf. 1 Jn 3,12.

[9] Lev 26,3s; Dt 28,1s.

[10] Esta versión está ceñida, lo más posible, al TM, pero es un tanto extraña. En realidad, el texto parece está corrompido, por lo menos en la segunda parte. Según nuestra traducción, el pecado está personificado en una fiera salvaje, que está sentada a la puerta, dispuesto a dar el asalto al dueño en cuanto la abra. Se ha hecho notar el parecido del part. heb. *robes* y el *rabisu* (acurrucado) de los textos cuneiformes, que es una especie de demonio. En los textos de Tell Amarna *rabisu* designa al *inspector* o *centinela* que está sobre los príncipes cananeos. Así, *rabisu* se entiende como *espía* que está al acecho de su presa en el camino. Cf. E. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (1949) 261. Los LXX traducen el pasaje de un modo muy diferente: «¿No es verdad que, si tú ofreces el bien, pero no lo divides, tú pecas? Estáte tranquilo; porque él te volverá y tú le dominarás». Otras versiones: *Bibl. de Jér.*: «Si tú no estás bien dispuesto, el pecado, ¿no está a la puerta, como fiera agazapada que te desea y tú debes dominar?» Cantera: «Si mal obras, ¿no acechará a la puerta el pecado, que hacia ti tenderá, aun cuando podrás dominarlo?» Pueden verse los artículos de G. E. CLOSEN, *Der Dämon Sünde (Gen 4,7)* en Bi 16 (1935) 431-442; CH. JEAN, *Le Démon de la porte*

lógica, puesta en boca de Dios, es la voz de la conciencia del hombre, que a su vez es la voz de Dios. Cuando el hombre se halla preparando algo contra la ley de Dios, oye la voz preventiva de la conciencia enseñándole el buen camino que debe seguir. Si obra bien, puede estar orgulloso de sus acciones, mientras que, en caso contrario, si tiene malas disposiciones, el «pecado está a su puerta», es decir, se halla como una fiera dispuesta a entrar y caer sobre la presa. Sin duda que aquí el *pecado* alude al homicidio que va a perpetrar. Las disposiciones actuales de Caín, con su complejo de amargor y de derrotado, son el campo más abonado para que el crimen tenga acceso a su alma.

Pero Caín no quiso oír la voz de Dios, reflejada en la de su conciencia, que le prevenía contra el *pecado* o crimen, y se decide a lo peor. Llama a su hermano para salir juntos *al campo*. Pero ¿es que habitaban ya en ciudades cuando no existían más que ellos solos y sus padres? De nuevo vemos aquí reflejado el ambiente de la época del redactor trasladada inconscientemente a la vida prehistórica. Esto mismo se refleja en la frase del v.14: *Cualquiera que me encuentre, me matará*. En los días de Caín aún no existían los prójimos *vengadores (goêl)* encargados de vengar la sangre de Abel. Así, pues, vemos cómo el ambiente social de la época del redactor se desplaza a los tiempos prediluvianos. Es una falta de perspectiva histórica muy corriente en los escritores de la antigüedad, cuando para la historia no existía el criterio de exigencia en materia de exactitud de los hechos. Como los artistas del *Quatrocento* pintan las escenas de la vida de Jesús teniendo en cuenta las indumentarias y módulos arquitectónicos del tiempo del artista, así los hagiógrafos, al redactar tradiciones antiguas nebulosas sin contornos claros históricos, trasladan su *Weltanschaung* a los tiempos de los personajes de sus relatos.

Caín, por fin, perpetró el temible crimen. Es el primer homicidio de la historia, y el autor sagrado ha querido encarecer su gravedad apelando al llamamiento de la conciencia al bien antes de que se perpetrara tal enormidad. Dios no puede ahora dejar impune tal acción, y por eso pide cuentas al propio Caín. Es sentencia divina de que quien «derramare la sangre del hombre, su sangre será derramada, porque a imagen de Dios ha sido hecho el hombre» [11]. Por esto la sangre de Abel clama al cielo desde la tierra en que fué derramada, y pide justicia a la venganza divina. El homicida, atormentado por su propia conciencia, se ve forzado a huir de aquellos lugares, que le recuerdan a su hermano y el crimen en él cometido. Y huye, sin poder detenerse, perseguido por la sombra de su víctima y la acusación de su conciencia, temiendo que una mano vengadora descargue sobre él un golpe mortal. Pero ¿de quién podía temer la venganza, si no existía más que Caín? Pero el autor sagrado, al describir a Caín errante, piensa en la suerte del homicida de

dans un verset de la Genèse, «Rev. Apologétique», 63 (1936), 113-117; DAVID MAESO, *Una nueva solución de Gen 4,7b*: CT 85 (1958) 53-58.

[11] Gén 9,6.

su tiempo que tiene que andar errante huyendo de su *go'el*, o *vengador* de la sangre. Entre las tribus beduinas, donde no existe policía organizada, cuando hay un homicidio, un pariente de la víctima debe comprometerse a buscar al asesino y a darle muerte. Esta concepción es la que aparece reflejada en el caso de Caín. La sangre de la víctima inocente clama venganza al cielo. Por eso se solía cubrir con tierra, como esperando ahogar su grito mudo ante Dios [12]. La *sangre* es el símbolo de la vida, y sólo Dios puede quitarla. Según el texto bíblico, Caín en adelante será como *maldito* de la misma tierra que ha recibido la sangre del inocente. En adelante tendrá que luchar contra ella, pues ésta le negará sus frutos; es el castigo divino al homicida. Por ello, Caín es condenado a andar vagabundo por el mundo, huyendo del vengador de su hermano y de los lugares que le recuerdan a Abel. En todos estos detalles hay observaciones psicológicas muy finas. El estilo es descriptivo. Es el mismo documento *yahvista* del capítulo anterior, en el que abundan los diálogos para expresar ideas teológicas y observaciones psicológicas. El homicida reconoce su crimen: *insoportablemente grande es mi castigo* [13]. Por ello llega a desear la muerte de manos del primero que le encuentre (v.14). Y así quiere huir hacia la estepa, donde no hay protección familiar alguna. Pero Dios no quiere que la venganza se ejerza ciegamente, y por eso dice que el que se vengue de Caín *será siete veces vengado*. Es la condenación de la práctica de la ley de venganza de la sangre llevada a cabo sin control. Y para destacar esta idea de protección sobre Caín, el hagiógrafo dice que le puso a éste una *señal* para que se le distinguiera y no se le matara. Según San Jerónimo, esa *señal* impuesta por Dios a Caín es el temblor de su cuerpo y la agitación de su mente. En realidad no sabemos en qué consistió. Pero lo que el autor sagrado quiere destacar es la protección de Dios sobre él para que no se ejerza la venganza, que pudiera ser principio de una cadena interminable de crímenes, como lo denuncia el fiero hijo de Caín, Lamec:

«Si Caín sería vengado siete veces,
Lamec lo será setenta veces siete» [14].

Parece que el hagiógrafo quiere condenar aquí los abusos del derecho de venganza que se daban en su tiempo. Dios se encargará de hacer justicia, y, en el caso de Caín, el castigo será el remordimiento y el verse obligado a andar errante sin encontrar tranquilidad. Por otra parte, el autor sagrado destaca la misericordia y benevolencia divinas, que invitan al pecador al arrepentimiento. Vemos aquí «una noción muy elevada de Dios y de la religión y altas lecciones morales: primero el horror de Yahvé por el pecado, señalado por el castigo infligido al culpable, y, sin embargo, a pesar de la severidad del castigo, hay lugar junto a la justicia para la piedad

[12] Cf. Job 16,18; Is 26,21; Ez 24,7-8.
[13] El TM dice «mi culpa» *('awon)*, y así lo entienden los LXX. Pero la palabra heb. puede tener también el sentido de castigo por la culpa. Y así encaja mejor en el contexto. La *Bibl. de Jér.* traduce por «mi pena...»
[14] Gén 4,24.

y la misericordia, que tienden una mano al pecador, intentando llevarle a mejores sentimientos. Igualmente, de la aceptación diversa hecha a la ofrenda de los dos hermanos se deduce que las oblaciones y los sacrificios no bastan por sí mismos para captar la benevolencia divina; ésta dependerá de las disposiciones del corazón, y si Yahvé no vuelve sus miradas hacia Caín como hacia Abel, es porque el estado del alma de Caín no es de la calidad de la de Abel. Es la idea que los profetas intentarán inculcar al pueblo de Israel, siempre inclinado a darse por satisfecho con un culto externo, sin preocuparse de los sentimientos internos del alma, que deben ser los de una vida justa o de sincero arrepentimiento» [15].

Después el hagiógrafo consigna que Caín se apartó de Yahvé, que habitaba en Edén, y se marchó a habitar a la tierra de *Nod*, al oriente de Edén. No podemos localizar el lugar de morada de Caín, pero *nod* en hebreo significa «andar errante»; así que el nombre de esa región parece buscado para expresar que Caín se dirigió hacia tierras deshabitadas para continuar su vida errante y fugitiva. No pocos autores consideran a Caín como el antepasado epónimo de la tribu de los qenitas, tribu nómada de las estepas del Sinaí, que se agregó al pueblo hebreo [16]; y la *señal* de Caín sería una explicación popular de los tatuajes *(wasm)* de estas gentes despreciadas de la estepa. En 5,12 se habla de un nieto de Set llamado *Caínán*, cuyo nombre puede relacionarse también con la tribu de los *qenitas* o cineos.

La descendencia de Caín (17-24)

17 Conoció Caín a su mujer, que concibió y parió a Enoc.
Púsose aquél a edificar una ciudad, a la que dió el nombre
de Enoc, su hijo. 18 A Enoc le nació Irad, e Irad engendró
a Mejuyael; Mejuyael a Matusael, y Matusael a Lamec.
19 Lamec tomó dos mujeres, una de nombre Ada, otra de
nombre Sela. 20 Ada parió a Yabel, que fué el padre de
los que habitan tiendas y pastorean. 20 El nombre de su
hermano fué Yubal, el padre de cuantos tocan la cítara
y la flauta. 22 También Sela tuvo un hijo, Tubalcaín, forja-
dor de instrumentos de bronce y de hierro. Hermana de
Tubalcaín fué Naamah. 23 Dijo, pues, Lamec a sus mu-
jeres:

«Ada y Sela, oíd mi voz;
mujeres de Lamec, dad oídos a mis palabras:
Por una herida maté a un hombre,
y a un joven por un rasguño.
24 Si Caín sería vengado siete veces,
Lamec lo será setenta veces siete».

15 J. Chaine, *Le livre de la Genèse* p.79.
16 Cf. Núm 10,29; Jue 4,11.17; 1 Sam 16,6. Los recabitas pertenecían a esta tribu nómada: 1 Par 2,55.

Caín, alejándose de la presencia del Señor, que veía ligada a la morada primera de la humanidad, se vino a habitar a la tierra de Nod o del *destierro*. Allí fijó su morada, y allí nos describe el autor sagrado el desarrollo de su descendencia. La prehistoria nos da a conocer los pasos lentos de la humanidad en la conquista de aquellos elementos, que constituyen la cultura material, a partir de la piedra tallada hasta la edad del hierro, que en Palestina parece coincidir con el siglo XII a. C. El autor, sin pretender darnos una lección de prehistoria, nos cuenta, haciéndose eco de tradiciones folklóricas y populares, los orígenes de la cultura humana, vinculada, en cuanto al progreso material, a la descendencia de Caín. En ello hay, sin duda, un sentido irónico, pues, para el autor sagrado, el progreso material y la vida sedentaria fomentan el vicio y el apartamiento de Dios, mientras que la simplicidad de costumbres de la vida nómada favorece el espíritu de religiosidad. Sin duda que el redactor sagrado, al hablar de la civilización material, pensaba en la corrupción de las ciudades cananeas, donde reinaba el vicio y el materialismo más craso.

Aquí encontramos otro anacronismo histórico, pues, aparte de que no nos dice nada de dónde provenía la esposa de Caín (no se han mencionado hasta ahora hermanas de él, hijas de Adán y Eva), nos le presenta edificando una *ciudad* y poniéndole el nombre de su hijo Enoc (v.17). Aquí *ciudad* tendrá el sentido de morada familiar, pues no da a entender que existieran más habitantes en la tierra. Sin duda que lo que quiere destacar el hagiógrafo es que la vida sedentaria en conjuntos ciudadanos—lugares propicios al vicio y a la ociosidad—proviene del hijo pecador de Adán.

Sabemos que, en las primeras edades, los hombres habitaban en grutas naturales, en las que han dejado restos de su industria y de su vida, y en éstos algo de historia. En las grutas buscaban abrigo contra los elementos, contra las fieras y tal vez contra los otros hombres. En climas más templados y en parajes escogidos hacen cabañas en la tierra o en los lagos o bien fabrican tiendas con las pieles de los mismos animales que matan para su sustento. Las agrupaciones de estas moradas protegidas por lo escabroso de los lugares, por las aguas, por las empalizadas o por los muros de adobes o piedras gruesas, formaban lo que hoy llamamos un poblado, y que en la antigüedad se honraban fácilmente con el nombre de *ciudad*. Tal sería la atribuída a Caín para seguridad suya y de la familia. El nombre de su primer hijo, Enoc, que en hebreo significa *dedicación*, sin duda está relacionado con el ceremonial religioso que en la antigüedad se usaba en la fundación de las ciudades. Vemos, pues, cómo el autor sagrado traspone costumbres ambientales de su época a los primeros tiempos de la humanidad.

La lista de los descendientes de Caín enumerados contiene siete nombres. Sin duda que hay en el número algo de convencional, por ser el *siete* número perfecto. Por eso la palabra *engendró* hay que tomarla en sentido amplio, de descendencia carnal. Los nombres

varían en la grafía del TM y de los LXX [17]. Sólo de uno de ellos detalla una particularidad, porque introdujo una nueva degeneración en la humanidad: la poligamia. En los orígenes formó Dios una sola mujer para un solo varón, y así se constituyó la primera sociedad familiar, aumentada luego con los hijos. Pero en la ciudad de Caín nació el primer vicio que vino a herir la institución divina, la poligamia. Notemos este origen viciado, que la Sagrada Escritura pone de relieve siempre que tiene ocasión, haciendo resaltar la falta de concordia en la familia poligámica [18]. Los nombres de los personajes son hebreos o hebraizados [19]. *Yabel* es el padre de los que viven en tiendas y llevan vida pastoril. Es cosa singular que de los cainitas, fundadores de la primera ciudad, hayan salido los pastores nómadas, que viven en tiendas, y que en las regiones esteparias de Palestina y Transjordania perduran todavía. *Yubal* es el padre de los músicos, que tocan la cítara y la flauta. El nombre parece relacionarse con la palabra hebrea *yô'bel*, que significa *carnero* y *cuerno de carnero*, y después *trompeta* [20]. Otro antepasado famoso fué *Tubal-Cain*, forjador de metales. El autor sagrado parece asociar los tres géneros de vida: nómada, músico y herrero, justamente el modo de vivir de ciertas tribus trashumantes que van con sus rebaños de un lado para otro, y al mismo tiempo tocan instrumentos músicos, y se dedican a la artesanía metalúrgica ofreciendo sus servicios por los poblados a la manera de los gitanos o *húngaros* de nuestro tiempo. Ya hemos indicado que *Caín* significaba en árabe *herrero* [21]. En las inscripciones asirias aparece un pueblo, forjador de metales, llamado *Tabal*, que habitaba al norte de Ugarit, en la Alta Siria [22].

El autor sagrado recalca con ironía cómo estas tribus que cultivan la industria y el progreso material son las que viven apartadas del temor de Dios. En lo que sigue respecto de Lamec se confirma este juicio peyorativo. Los hombres suelen utilizar el progreso material y los inventos para la guerra. Los más antiguos objetos hallados en la época de los metales, del bronce y del hierro, son armas, espadas, lanzas, puñales. Aquí, Lamec, el primer bígamo de la historia, engreído con los trabajos de su hijo Tubal-Cain, se muestra feroz y pronuncia lo que podemos llamar el primer «canto de la espada»: *Por una herida mataré un hombre — y a un joven por un rasguño. — Si Caín sería vengado siete veces, — Lamec lo será setenta veces siete* (v.23). Esta sección poética es el primer trozo lírico de la Biblia, compuesto según la métrica hebraica: un tríptico en el que los miembros de cada verso están en paralelismo sinónimo [23]. Es la glorificación de la fuerza bruta. Se siente orgulloso de los

[17] Así, en vez de Irad, los LXX leen Γαϊδάδ, y en vez de *Mejuyael* leen Μαλελεήλ.
[18] Cf. Gén 21,8s; 29,31s; 1 Sam 1,6.
[19] *Metusael* es relacionado con el acadio *Mutu-sa-ilu*. *Ada* y *Sela* en heb. significan, respectivamente, *adorno* y *aderezo*.
[20] Cf. Ex 19,13; Jos 6,5.
[21] Los LXX traducen *cain* por *martillador*.
[22] Cf. Scaefer («Rev. des Sc. Rel.» [1952] 181). Algunos autores creen que este *Tubal-Cain* (herrero) es el mismo *Caín* hermano de Abel, y *Yabel*, padre de los pastores, sería el propio Abel (*yabal* significa *conducir*, en este caso los rebaños). Cf. J. CHAINE, o.c., p.81.
[23] A. CLAMER, o.c., p.163.

inventos de su hijo *herrero*, y sabe y proclama que los de su familia serán vengados inmediatamente con la espada. Es la ley de la venganza salvaje y el abuso de la fuerza bruta. Por un *rasguño* devolverá la venganza exterminadora. En este supuesto, la ley del talión es un progreso humanitario, ya que limita la venganza [24]. El autor sagrado presenta a Lamec, descendiente de Caín, como el prototipo del criminal insolente, que no tiene escrúpulos morales y se gloría de sus crímenes y atropellos. La doctrina de Jesús será todo lo contrario: perdonar «setenta veces siete» [25].

Aquí termina el relato de la descendencia de Caín, que representa, en la concepción de San Agustín, la «ciudad del mundo», opuesta a la «ciudad de Dios», representada en la descendencia de Set, que no se preocupa del progreso material, de inventar la industria y el arte, como la música y la metalurgia, sino que se preocupa sobre todo de dar culto a Dios y seguir sus mandamientos.

Set y su descendencia (25-26)

25 Conoció de nuevo Adán a su mujer, que parió un hijo, a quien puso por nombre Set, diciendo: «Hame dado Dios otro descendiente por Abel, a quien mató Caín».
26 También a Set le nació un hijo, al que llamó Enós; entonces comenzó a invocar el nombre de Yahvé.

El autor sagrado, que nos ha contado la muerte de Abel, y después el desarrollo de la descendencia de Caín, ligando a éste los primeros avances de la cultura material, termina su narración mencionando el nacimiento de otro hijo, que vino a ocupar el lugar del inocente Abel. Es también la madre la que impone el nombre, según el uso del matriarcado. El nombre *Set* (de *sath*: «ha puesto, ha dado») alude a la convicción de Eva de que el nuevo hijo es también un *don* de Dios. De Set nació *Enós*, que significa *hombre*, varón. A su memoria va ligado un acontecimiento importante, no de orden material, como los pasados, sino de orden espiritual y religioso: la invocación del nombre de Yahvé. Caín y Abel habían ofrecido sacrificios a Dios. Aquí debe de tratarse de algo más solemne, como se puede colegir de Gén 12,9; 13,4; 26,25; 33,20: de la erección de un altar fijo en que ofrecer ritualmente sacrificios a Dios. Parece que con esto sólo ha querido el autor sagrado mostrar la diferencia éticorreligiosa entre las dos líneas, la de Caín y la de Set, sustituto del inocente Abel. «Invocar el nombre de Yahvé» equivale a dar culto a Dios. *Yahvé* puede ser una anticipación literaria del autor *yahvista*, que con toda naturalidad denomina la

[24] Cf. Ex 21,23-25.
[25] Mt 18,22. No pocos autores creen que este «canto de la espada» puesto en boca de Lamec pertenece a un fondo épico popular de la historia de Israel, que ha sido intercalado por el *yahvista* para destacar el espíritu belicoso de los descendientes de Caín. Cf. J. CHAINE, o.c., p.82.

divinidad con el nombre de *Yahvé*, que en realidad es misterioso y solemnemente revelado por primera vez a Moisés [26].

El relato del crimen de Caín encierra una lección moral: «después de la insurrección del hombre contra Dios (pecado del paraíso) viene la lucha del hombre contra el hombre, a la que se opondrá el doble mandamiento que resume la Ley, el amor de Dios y del prójimo [27]. El reino del mal, inaugurado por la primera desobediencia, se afirma por un primer crimen, y la muerte hace su entrada violenta en el mundo. El inocente es vengado; el culpable, castigado; no obstante, Dios advirtió paternalmente al pecador antes de la falta, y permanece misericordioso en la aplicación de la pena» [28]. Aparte de esta lección religiosa y moral, encontramos en los detalles del relato ciertos anacronismos en cuanto que se trasladan a los albores de la humanidad situaciones sociales y concepciones de la época del redactor inspirado. En la misma narración hay diversidad de ingredientes, que indican yuxtaposición de tradiciones oscuras y nebulosas en cuanto a los detalles. Como veremos más tarde, el hagiógrafo ante todo busca la historia de la *salvación* de la humanidad en los designios divinos, y todos los hechos anteriores a Abraham constituyen la prehistoria del pueblo de Israel. En estos tiempos prehistóricos, los contornos están muy difuminados, y sólo aparecen ciertos jalones o piedras miliarias en medio de un fondo de tradiciones populares, en las que no faltan leyendas y explicaciones folklóricas.

Por efecto de esa trasposición y proyección a los tiempos primitivos de las condiciones de vida existentes en tiempos del redactor bíblico o del compilador de estas antiguas tradiciones populares religiosas, aparecen los nombres de los primeros padres y de sus próximos descendientes en lengua hebrea o hebraizada, cuando la lengua hebrea es un dialecto cananeo de formación reciente dentro de las lenguas semíticas. Por otra parte, se supone la vida agrícola y pastoril en los tiempos de los dos primeros descendientes de Adán y Eva, y sabemos que este estadio de civilización aparece por primera vez en los tiempos neolíticos, cuando habían discurrido más de cien mil años de la aparición del hombre en el paleolítico. Esta anomalía cronológica aparece más clara en la atribución de la invención de la industria metalúrgica a un biznieto de Caín (Tubal-Caín), cuando sabemos que la industria del bronce no empezó antes del tercer milenio a. C., y el hierro no aparece en la historia hasta el siglo XII a. C. De estos hechos debemos deducir que la historicidad de estas narraciones ha de tomarse en un sentido muy amplio: «Teniendo en cuenta el carácter artificial (del relato) y la ausencia de indicaciones cronológicas y geográficas respecto de estos primeros hombres, se puede concluir que esta historia de los orígenes de la civilización y del asesinato de Abel por Caín no han de entenderse en sentido de historia propiamente dicha» [29]. Nos hallamos ante un

[26] Cf. Ex 3,14.
[27] Mt 22,40.
[28] R. DE VAUX, *Genèse* (La Bible de Jérusalem) 48-50.
[29] A. CLAMER, o.c., p.165.

esquema de historia religiosa a base de tradiciones populares nebulosas. El autor sagrado ha querido mostrar cómo, en efecto, el hombre, después del pecado, quiso determinar su rumbo, y, en esta encrucijada, la humanidad se dividió en dos partes: una mala, que se apartó de Dios y de su ley moral, preocupándose sólo de desarrollar la civilización material para gozar de la vida; es la descendencia de Caín; otra buena, que, lejos de cultivar el progreso material, se preocupó de vincularse a Dios viviendo según su ley; es la descendencia de Set, que, a su vez, es el sustituto del inocente Abel, víctima de la envidia y egoísmo de la parte mala de la humanidad. Nos hallamos, pues, ante un esquema histórico muy sencillo, ya que la humanidad es considerada sólo según permanezca fiel a su Dios o se aparte de él. El hagiógrafo es un historiador religioso, y considera a los hombres y al mundo únicamente en sus relaciones con Dios; todo lo demás es accidental, y en la historia bíblica aparece como mero relleno literario.

En las historias primitivas de los pueblos paganos son los dioses los que enseñaron al hombre los fundamentos de las artes, de las letras y aun la construcción de las ciudades. Así, Marduk aparece levantando las primeras ciudades cuyos habitantes han de darle culto. En la historia bíblica, en cambio, la civilización material es producto del hombre, de su ingenio y aun de su maldad, ya que con el progreso material trata de arreglarse la vida apartado de sus deberes religiosos y de su Dios. La consecuencia de este olvido del Hacedor será el castigo de la humanidad por el diluvio.

Capítulo 5

DESCENDENCIA DE LOS SETITAS

El lector atento del sagrado texto habrá notado en los tres capítulos precedentes (c.2-4) la riqueza, variedad y colorido de su estilo. En él se revela el autor sagrado como poeta realista, psicólogo profundo y profeta iluminado de Dios. En el c.5, en cambio, fácilmente echaremos de ver la semejanza con el c.1 en la uniformidad de estilo y en su esquematismo. Con este capítulo, el autor sagrado quiere cubrir el largo espacio de tiempo que media entre la creación del cielo y de la tierra y el diluvio.

En el c.4 hemos visto el catálogo de los descendientes de Caín según las tradiciones *yahvistas*. En el c.5 encontramos el catálogo de los descendientes de Set según el documento *sacerdotal*, que, como hemos dicho al estudiar el primer capítulo de la creación, es esquemático y reflexivo. En este c.5 se designa a Dios con el nombre de *Elohim*, como en el c.1. Abundan las frases estereotipadas y la repetición monótona. Así, pues, los críticos suponen que este capítulo 5 seguía primitivamente a Gén 2,4a y que fué separado por el compilador posterior con la inserción de Gén 2,4b-4,24.

1 Este es el libro de la descendencia de Adán. Cuando
creó Dios al hombre, le hizo a imagen de Dios. 2 Hízolos
macho y hembra, y les bendijo, y les dió al crearlos el nom-
bre de hombres. 3 Tenía Adán ciento treinta años cuando
engendró un hijo a su imagen y semejanza, y le llamó Set;
4 vivió Adán, después de engendrar a Set, ochocientos años,
y engendró hijos e hijas. 5 Fueron todos los días de la vida
de Adán novecientos treinta años, y murió. 6 Era Set de
ciento cinco años cuando engendró a Enós; 7 vivió, después
de engendrar a Enós, ochocientos siete años, y engendró hi-
jos e hijas. 8 Fueron los días todos de su vida novecientos doce
años, y murió. 9 Era Enós de noventa años cuando engendró
a Cainán; 10 vivió, después de engendrar a Cainán, ochocien-
tos quince años, y engendró hijos e hijas. 11 Fueron todos
los días de la vida de Enós novecientos cinco años, y mu-
rió. 12 Era Cainán de setenta años cuando engendró a Ma-
laleel; 13 vivió, después de engendrar a Malaleel, ochocien-
tos cuarenta años, y engendró hijos e hijas. 14 Fueron todos
los días de su vida novecientos diez años, y murió. 15 Era
Malaleel de sesenta y cinco años cuando engendró a Ya-
red. 16 Vivió, después de engendrar a Yared, ochocientos
treinta años, y engendró hijos e hijas. 17 Fueron todos los
días de su vida ochocientos noventa años, y murió. 18 Era
Yared de ciento sesenta y dos años cuando engendró a
Henoc; 19 vivió, después de engendrar a Henoc, ochocien-
tos años, y engendró hijos e hijas. 20 Fueron todos los días
de su vida novecientos sesenta y dos años, y murió. 21 Era
Henoc de sesenta y cinco años cuando engendró a Matu-
salén. 22 Anduvo Henoc en la presencia de Dios, después
de engendrar a Matusalén, trescientos años, y engendró
hijos e hijas. 23 Fueron todos los días de la vida de Henoc
trescientos sesenta y cinco años, 24 y anduvo constantemente
en la presencia de Yahvé, y desapareció, pues se lo llevó
Dios. 25 Era Matusalén de ciento ochenta y siete años cuan-
do engendró a Lamec; 26 vivió, después de engendrar a
Lamec, setecientos ochenta y dos años, y engendró hijos
e hijas. 27 Fueron todos los días de Matusalén novecientos
sesenta y nueve años, y murió. 28 Era Lamec de ciento ochen-
ta y dos años cuando engendró un hijo, 29 al que puso por
nombre Noé, diciendo: «Este nos consolará de nuestros
quebrantos y del trabajo de nuestras manos por la tierra
que maldijo Yahvé». 30 Vivió Lamec, después de engen-
drar a Noé, quinientos noventa y cinco años, y engendró
hijos e hijas. 31 Fueron todos los días de Lamec setecientos
setenta y siete años, y murió. 32 Era Noé de quinientos años,
y engendró a Sem, Cam y Jafet.

El autor sagrado, en esta genealogía seca y descarnada, nos quiere trazar la línea descendente desde Adán a Noé, que va a ser el héroe del diluvio. Pero el hagiógrafo prescinde totalmente de la línea de los cainitas, a los que ni siquiera menciona. Sólo le interesa la línea de Set, que en el documento *yahvista* anterior representaba a los *buenos,* frente a los degenerados y *malos* descendientes de Caín. La historia bíblica, pues, es artificial y fragmenta-

ria, ya que el hagiógrafo selecciona sólo los hechos y personajes que interesan a su narración de la «historia de la salvación». La *prehistoria* bíblica (los once primeros capítulos del Génesis) está concebida como preparación para la historia de Israel, instrumento providencial—en la mente del hagiógrafo—en la historia de la humanidad en orden a su salvación.

El autor sagrado tiene especial interés en empalmar al primer hombre con Dios, su Creador, hecho a «imagen» suya (v.1). Es la idea de 1,27. E insiste en la bendición que Dios dió a la primera pareja humana en orden a la procreación y propagación de la especie (v.2). En los planes divinos, la humanidad fué creada desde el principio en su distinción de sexos («macho y hembra») en orden a la transmisión de la vida. Después de dejar asentado esto, empieza la enumeración de los descendientes de Adán que le interesan para trazar la ascendencia de Noé y de Abraham, padre del pueblo hebreo. Es de notar que el primer hijo de Adán (Set) es engendrado «a imagen y semejanza» de su padre. La frase recuerda la de 1,27, donde se dice que el hombre ha sido formado a «imagen y semejanza» de Dios. Era una criatura excepcional, dotada de razón y voluntad, y en eso se parecía a su Hacedor, distanciándose por ello de los demás animales. Ahora el hagiógrafo (el mismo autor del documento *sacerdotal* del c.1) dice que esa «imagen y semejanza» se transmitió a los descendientes de Adán: todos los hombres, pues, en adelante serán a «imagen y semejanza» de Dios, ya que lo son de Adán, que a su vez lo es de Dios. Vemos aquí una alta idea teológica y psicológica. Sólo en el primer eslabón se repite esta frase misteriosa, pero llena de contenido doctrinal. En los restantes anillos de la cadena se limitará a emplear la palabra *engendrar*. En esta genealogía es el padre el que impone el nombre al hijo, mientras que en el documento *yahvista* es la madre. El esquema genealógico es el mismo en todos. En el texto griego de los LXX se atribuyen un centenar de años más a cada uno de los patriarcas en el momento de engendrar a su hijo. Los nombres son hebreos o hebraizados [1]. El número de años de Henoc es de trescientos sesenta y cinco, justamente el número de días del año solar [2]. Es el que menos vivió de la lista, si bien es también del único del cual no se dice que murió: *desapareció, pues se lo llevó Dios* (v.24). De él sólo se dice que *anduvo en la presencia de Dios*, frase que se aplicará en el capítulo siguiente al justo Noé [3]. La expresión se lo *llevó* Dios

[1] *Caínán* es de la misma raíz que *Caín* (herrero). Aparece como nombre de una divinidad sabea. *Malaleel* («alabanza de Dios»). En 4,18 aparece este nombre en griego en vez de *Mejaleel*. *Yared* («descendiente»). *Henoc* aparece también como hijo de Caín en 4,17. Significa *consagración* o *dedicación*..

[2] Por ello, algunos autores comparatistas han querido ver en el Henoc bíblico un paralelo del sumero-babilónico *En-me-dur-an-na*, llamado también *Em-me-du-ran-ki*, que es el rey séptimo de la lista de reyes mesopotámicos anteriores al diluvio; es rey de Sippar, dedicada a la divinidad solar, Samas. Era el señor de los oráculos y depositario de los oráculos divinos. Pero nada de esto se insinúa en el texto bíblico. La única coincidencia es que ambos ocupan el séptimo lugar en la lista de personajes antediluvianos en la tradición bíblica y en la mesopotámica.

[3] Gén 6,9.

aparece de nuevo en el caso de la desaparición misteriosa de Elías [4]. En la epístola a los Hebreos se dice: «No fué hallado, porque Dios le trasladó» [5]. Los LXX dicen lo mismo: «No fué hallado, porque Dios le transportó» [6]. El Eclesiástico: «Henoc fué grato a Dios y *trasladado*» [7]. Y añade que «fué un ejemplo de conversión para todas las generaciones» [8]. Existe un libro apócrifo que lleva el nombre de Henoc, el cual habla de las leyes de los astros. El autor sagrado alude a la desaparición misteriosa del justo Henoc, como lo dirá más tarde del profeta Elías [9]. En realidad no sabemos el sentido exacto de esa desaparición, que dió origen a la creencia de que ambos habían de volver antes de la manifestación mesiánica y al fin del mundo. Pero Jesús salió al paso del caso de Elías al decir que ya había venido en la persona del Bautista, todo lo cual da a entender que no se ha de creer en la supervivencia de Elías hasta el fin de los tiempos. Tanto en el caso de Enoc como en el de Elías, parece que el autor sagrado refleja una opinión popular sobre la misteriosa desaparición de un tan señalado justo y un tan excepcional profeta.

Para la inteligencia de este capítulo será bien advertir que los Santos Padres, fuera de los datos contenidos en la Biblia, no disponían de otras fuentes históricas que los escritos griegos, para quienes el punto de referencia más remoto era la guerra de Troya (s.XII a. C.), los escritos egipcios de Manetón y los caldeos de Beroso. Comparados con estas fuentes, los de la Biblia se distinguen por su mayor antigüedad y seriedad. Pero las investigaciones modernas en Oriente han hecho retroceder la historia de Egipto, Caldea, Elam, etc., hasta cinco mil años a. C., sin que desde esas remotas fechas se note la interrupción que supondría el diluvio. Esas exploraciones, que nos permiten remontarnos hasta fechas tan remotas, nos ofrecen civilizaciones muy adelantadas y diferenciadas en Egipto y en Caldea, y luego las edades de la prehistoria, en las cuales el hombre va poco a poco y con trabajo conquistando los elementos de la cultura material, pues los de la espiritual se escapan a nuestra investigación. Paralelas a la prehistoria se desarrollan la etnología y la lingüística. Los más antiguos monumentos egipcios nos han conservado los tipos de la raza negra y de otras perfectamente caracterizadas. Esto, dada la unidad de la especie humana, exige largo tiempo de duración. Asimismo lo exigen multitud de lenguas, el sumerio, el babilonio, el egipcio, etc., muy diferentes unas de otras, y que reclaman muchos siglos para adquirir esa diferenciación a partir de la lengua primitiva de la humanidad.

[4] Cf. 2 Re 14,8. La palabra heb. *laqaj* (tomó) aparece en el babilonio *legû* aplicado a la desaparición misteriosa del héroe del diluvio Utnapistim.

[5] Heb 11,5.

[6] Gén 5,24.

[7] Eclo 44,16.

[8] Así según el texto griego. Según el texto hebreo: «ejemplo de ciencia». *La Bib. de Jér.* sigue el texto griego.

[9] En la literatura pagana tenemos dos casos de personajes que fueron misteriosamente *llevados* de entre los hombres: el héroe sumerio citado, Utnapistim, y Rómulo: «nec deinde in terra fuit» (TIT. LIV., VII 16).

A este problema cronológico nos responde la Sagrada Escritura con el «libro de la descendencia de Adán», continuación de los «orígenes del cielo y de la tierra» de Gén 2,4, y que luego se continuará con la descendencia de Sem. Son diez los personajes desde Adán a Noé. El plan esquemático, que es el mismo en todas, es como sigue: Adán vivió tantos años y engendró a Set; después de haber engendrado a Set, vivió tantos años, engendrando en ellos hijos e hijas, y al cabo murió. Sumando los años de cada personaje desde su nacimiento hasta el nacimiento del sucesor, tenemos la duración entre Adán y el diluvio. Pero a esta cuenta tan sencilla se oponen varias dificultades. Es la primera la defectuosa conservación de los números. Se agrava ésta en la versión griega, en la que sistemáticamente se han añadido, en casi todas las personas, cien unidades, aumentando así considerablemente la suma total, acaso con el propósito de ajustar esta cronología a la egipcia de Manetón. Algo de esto mismo parece haber ocurrido en el texto masorético para dar lugar a la muerte de todos los patriarcas antes de la llegada del diluvio. Por ejemplo, Noé no engendra hasta la edad de quinientos años. Resulta de aquí que entre la aparición del hombre y el diluvio habrían pasado dos mil doscientos sesenta y dos años, según la versión griega; mil seiscientos cincuenta y seis, según el texto hebreo masorético, y sólo mil trescientos siete según el texto hebreo samaritano.

Pero en los tres testigos del texto sagrado queda una grave dificultad: la extremada longevidad de estos personajes. Los autores católicos parecen convenir en que no hay para esta época cronología propiamente dicha y que no ha sido propósito de darla por parte del autor sagrado. Pero en lo que no han convenido es en la índole literaria de este capítulo y en la intención del mismo autor sagrado. Para ayudar a definir estos dos puntos, sin duda ayudarán los tres documentos que nos brinda la literatura caldea. Es el primero la serie de diez reyes antediluvianos que nos ha conservado el sacerdote caldeo Beroso, serie que ha sido hallada luego en los textos originales cuneiformes. Recientemente han sido hallados otros dos textos semejantes [10]. En todos éstos, la longevidad de los personajes es mucho mayor que en el bíblico; pero no hay razón tampoco para pensar que sus autores se hayan propuesto darnos una cronología propiamente histórica, aunque ignoramos cuál haya sido su intención.

En ambos relatos, el bíblico y el babilónico, la lista de los personajes se cierra con un diluvio devastador. Pero en el bíblico estos personajes no son reyes, ni se dan indicaciones geográficas de su procedencia, mientras que en el babilónico son reyes de determinadas ciudades mesopotámicas. El horizonte del relato bíblico es

[10] Una lista es de Beroso, recogida por Eusebio. Los diez reyes de esta lista viven en total 432.000 años. El último de ella (Xisutros) vivió 64.000 años. Las listas de los dos textos cuneiformes hallados dan diferente número total: según una, 241.000, y según otra, 456.000. El último rey de una de ellas se llama *Zi-u-sus-du*, que recuerda el nombre de la lista de Beroso (Xisutros). Véase J. Chaine, o.c., p.92-93; A. Clamer, o.c., 172; P. Dhorme: RB (1924) 534-556. Los dos textos cuneiformes fueron publicados por Langdon, *The Blundell Collection* t.2 en «Oxford Editions of cuneiforms texts» (1924).

más amplio, pues se refiere a antepasados de la humanidad en sus primeros estratos, mientras que en el relato babilónico se trata de personajes de un área geográfica determinada, Mesopotamia. Por otra parte, no es posible identificar ni remotamente la grafía de los nombres de los patriarcas bíblicos y la de los reyes mesopotámicos [11]. Así, pues, sólo hay coincidencia en el número diez de la lista, pues los años de cada personaje no coinciden, ya que, por inverosímil que sea la longevidad de los patriarcas bíblicos (ninguno llega a mil años), mucho más lo es la de los reyes sumero-babilónicos, los cuales cuentan sus años por *sares* (un *sar* = 2300 años). En todas las antiguas genealogías, como la babilónica y egipcia, hay tendencia a atribuir una longevidad extraordinaria a los primeros hombres. Y en esto coinciden con la Biblia. Pero, fuera de esto, no se puede demostrar con hechos concretos la dependencia literaria de la narración bíblica de las tradiciones mesopotámicas. El autor sagrado dirá que la duración de la vida humana se limitó después del diluvio a ciento veinte años en castigo de los pecados de los hombres [12]. En el capítulo siguiente veremos cómo el hagiógrafo se hace eco de una tradición popular que habla de generaciones de *gigantes*, autores de las grandes construcciones megalíticas existentes en Transjordania. Aquí también parece que debemos pensar que el hagiógrafo se hace eco de tradiciones oscuras populares sobre la longevidad de los primeros pobladores de la tierra. En la tradición flotaban algunos nombres y tablas genealógicas, y, consciente la opinión popular de que los orígenes de la humanidad eran muy antiguos, la misma imaginación popular fué alargando—como ocurrió en las genealogías egipcias y mesopotámicas—la vida de los personajes conservados por la tradición de forma que se llegara hasta el primer hombre. El autor sagrado, en su afán de trazar la prehistoria de Israel, recoge estas tradiciones populares, sin preocuparse de calibrarlas en sus detalles desde el punto de vista histórico, y las presenta tal como las encontró, llenando así el inmenso vacío histórico entre el diluvio y el primer hombre, como lo hará también, al trazar la historia de Noé, hasta el gran patriarca Abraham, primer personaje bíblico con contornos definidos históricos.

Por otra parte, no debemos olvidar que los números en la Biblia, sobre todo en sus primeros estratos literarios, tienen un valor muy relativo, que no se ha de urgir históricamente. Aun en los tiempos plenamente históricos, como los de la monarquía israelita, vemos que los números se exageran sistemáticamente. Así se dice que Salomón inmoló en los siete días de la inauguración solemne del templo 22.000 bueyes y 120.000 ovejas, cifra insostenible, porque de seguro no existían tal cantidad de reses en todo el reino israelita en aquellos tiempos [13]. Los autores orientales tienen tendencia a

[11] Se ha querido ver relación entre *Utnapistim* (héroe del diluvio babilónico y último rey de la lista), que significa en acadio «al que se le ha *prolongado* los días de su vida», y *Noé*, que según la etimología popular bíblica significa *descanso* (de *nuaj*), pero que tiene un paralelo en el etiópico *Naha* o *Nuh* (*prolongación* del tiempo).

[12] Gén 6,3.

[13] Cf. 1 Re 8,63.

la hipérbole y a desorbitar los números para impresionar más a un auditorio poco exigente en cuanto a crítica histórica. El autor sagrado, pues, sin dar importancia a los números, recoge los relatos de la tradición popular y los utiliza en su obra para llenar el vacío inmenso de la prehistoria. Su finalidad al escribir es exclusivamente religiosa, ya que no pretende hacer historia propiamente tal, sino «historia de la salvación» de la humanidad. Así, pues, los datos recogidos en el relato bíblico no pretenden ser históricos en el sentido estricto de la historia actual: «las últimas investigaciones de las ciencias geológicas, paleontológicas y tipológicas han demostrado absolutamente que el número de años indicado por la cronología bíblica no responde a las conclusiones de la ciencia» [14]. «Entre los comienzos de su historia (del pueblo hebreo) y el principio de la humanidad había transcurrido un espacio de tiempo inmenso, que los hebreos no podían conocer, ni Dios se lo había revelado» [15]. «En estas páginas, la Biblia no nos da una historia propiamente dicha; dice lo que se podía recordar, y estos recuerdos no están desprovistos de valor histórico, aunque muchas veces expresan las ideas que las tribus hebraicas hacían de la historia más que de la realidad de los hechos» [16].

Así, pues, la explicación más razonable de estos relatos es que el autor sagrado se propuso rellenar con nombres de personajes de carne y hueso el inmenso período que media entre Adán, Noé y Abraham, a fin de cerrar el paso a la imaginación, que en otros pueblos llenaba su prehistoria con elementos mitológicos. En tal supuesto, el hagiógrafo alarga los anillos de la cadena lo necesario para conseguir su propósito, que era cerrar la puerta a la tentación de seguir los ejemplos de los pueblos vecinos. Sería ésta una nueva forma literaria, no empleada entre nosotros, pero semejante a la usada en el capítulo primero para describir la creación, distribuyéndola en seis días. Que este estilo no era desconocido de los pueblos orientales, resulta claro de los documentos mencionados. El mismo San Mateo nos ofrece un ejemplo algo semejante, cuando, en la genealogía del Salvador, llena con catorce generaciones (aquí el número *catorce* es simbólico, pues su expresión en letras hebraicas equivale a las consonantes del nombre de *David)* cada uno de los períodos que corren de Abraham a David (ocho siglos), de David a la cautividad (cuatro siglos) y de la cautividad a Jesucristo (seis siglos). Evidentemente que no puede haber el mismo número de generaciones en períodos de tiempo tan dispares como son ocho, cuatro y seis siglos, respectivamente.

San Agustín concibe estos personajes como piedras miliarias, las cuales, más que medir distancias, señalan el camino, o sea, la

[14] BEA, *De Pentateucho* (Roma 1933) 180.

[15] A. CLAMER, o.c., p.175.

[16] J. CHAINE, o.c., p.100. A este propósito cita las palabras del P. Lagrange: «Una historia estricta era imposible, y, sin embargo, importaba mostrar por una cadena continua la unidad de la historia de la salvación. La Biblia evita los cuentos absurdos..., se abstiene de cuentos en el aire. Se ciñe a lo tangible, a las invenciones existentes; habla de su origen y progreso, y deja estos inventos en una penumbra que no tiene la apariencia de una historia circunstanciada» *(La Méthode historique* 212-213).

sucesión de las generaciones por las que se va transmitiendo la promesa del Redentor [17]. Sería ésta una posible aplicación del principio exegético promulgado por Pío XII al advertir que no siempre se puede juzgar de los estilos y géneros literarios bíblicos con el criterio greco-latino y moderno.

Terminamos nuestras observaciones con el siguiente juicio sobre la longevidad del hombre paleolítico hecho por un gran especialista: «El estudio de los restos humanos de la época paleolítica ha permitido deducir datos curiosos acerca de sus enfermedades. El hombre paleolítico vivía poco, y no debía pasar con frecuencia de los cuarenta años. La mortalidad en los primeros años era muy crecida, y era mayor entre las mujeres que entre los hombres. El reumatismo era casi general, mientras la carie dentaria no se conocía. Es decir, que sus condiciones de vida eran de gran dureza» [18]. Por eso concluye el P. Vosté: «La longevidad de los patriarcas está en contradicción con todo lo que nos enseña la paleontología... Todo este período anterior a Abraham es, pues, descrito con una mentalidad muy posterior a los acontecimientos» [19]. El autor sagrado, en la imposibilidad de encuadrar geográfica y cronológicamente la vida de las primeras generaciones de la humanidad (por falta de datos concretos sobre el particular), hace un esfuerzo imaginativo y los encuadra conforme al ambiente social de su tiempo, recogiendo determinadas tradiciones populares sobre aquellos remotos tiempos, relativas a la supuesta longevidad de los escasos personajes que dichas tradiciones habían conservado. Consciente de la remota antigüedad del origen del hombre, procura alargar la vida de los únicos diez personajes conocidos en las genealogías recibidas por tradición.

Capítulo 6

EL DILUVIO DECRETADO POR DIOS

La corrupción creciente de la humanidad (1-4)

1 Cuando comenzaron a multiplicarse los hombres sobre la tierra y tuvieron hijas, 2 viendo los hijos de Dios que las hijas de los hombres eran hermosas, tomaron de entre ellas

[17] *De civ. Dei* XV 8.

[18] H. Obermaier-A. García-L. Pericot, *El hombre prehistórico y los orígenes de la humanidad* (Madrid 1955) 51.

[19] M. J. Vosté, *El reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica:* EstBib 7 (1948) 142. Sobre estas cuestiones pueden verse, además, J. Plessis, *Babylone et la Bible:* DBS 745-752; P. Heinisch, *Problème der biblischen Urgeschichte* (Lucerna 1947) 114; P. Dhorme, *L'Aurore de l'historie babylonienne:* RB (1924) 534-556; E. Mangenot, *Chronologie Biblique:* DBV II; S.Euringer, *Die Chronologie der Urgeschichte* (1913); J. Nikel, *Die bib. Urgeschichte* (1921); P. Heinisch, *Die Lebensdauer der Urväter und der Patriarchen:* «Bonner Zeitsch. für Theol. u. Seele» (1927); A. Deimel, *Die Babyl. u. bibl. Uberlieferung bezuglich der vorsintflutleichen Urväter:* «Orientalia» (1925); R. Koppel, *Das Alter der Menschheit:* «Stimmen der Zeit» (1928).

por mujeres las que bien quisieron. [3] Y dijo Yahvé: «No permanecerá por siempre mi espíritu en el hombre, porque no es más que carne. Ciento veinte años serán sus días». [4] Había entonces gigantes en la tierra, y también después, cuando los hijos de Dios se unieron con las hijas de los hombres y les engendraron hijos; éstos son los héroes famosos muy de antiguo.

Esta pequeña perícopa, extremadamente enigmática, aparece artificialmente incrustada en el contexto, ya que no se adapta a lo narrado en el capítulo 5 sobre la genealogía de los patriarcas, pues el autor se traslada intencionalmente a los primeros años de la humanidad. Por otra parte, en la narración del diluvio que sigue, no se alude para nada a este incidente de las relaciones entre los «hijos de Dios» y las «hijas de los hombres». Por eso, la mayor parte de los autores consideran este fragmento como una adición posterior, incrustada por el recopilador *yahvista* para acentuar más el estado de prevaricación de la humanidad como justificación del terrible castigo del diluvio. En su forma primaria parece que el fragmento es una explicación popular y folklórica del origen de los *gigantes* o *nefilim*, raza ciclópea, a la que en la tradición cananea se atribuía la construcción de los monumentos megalíticos, abundantes sobre todo en Transjordania; eran los *héroes famosos muy de antiguo*, cuyas hazañas corrían en las leyendas ancestrales. Su origen en la imaginación popular estaba en relación con tradiciones míticas. El hagiógrafo parece haber recogido del ambiente esta explicación popular sobre el origen de los *gigantes*, incrustándola como introducción a la narración del diluvio para deducir la lección moral de que Dios castiga a la humanidad corrompida. En este supuesto, nos encontraríamos con una «cita implícita» del autor sagrado, cuyo sentido formal se ha de medir conforme a la finalidad principal del mismo, es decir, la justificación del diluvio como castigo por la depravación de la humanidad.

La expresión «hijos de Dios», en la Biblia, es equivalente a ángeles [1], y en este sentido lo han entendido los traductores griegos alejandrinos de la versión de los LXX, los cuales traducen, en efecto, por *ángeles*, y, conforme a esta versión, la literatura apócrifa judaica interpretó el pasaje de las relaciones sexuales entre los ángeles y las «hijas de los hombres» [2]. La versión de Símaco traduce por *magnates* o *príncipes*, lo mismo que los Targums de Onkelos y Jonatán. Los Santos Padres comúnmente aceptan la versión de los LXX y entienden el pasaje bíblico en el sentido de relaciones sexuales pecaminosas entre los «ángeles» y las «hijas de los hombres» [3]. Pero a partir del siglo IV, una vez aclarada la naturaleza espiritual de los ángeles, los cuales, por lo mismo, no podían sentir

[1] Cf. Job 1,6; 2,1; 38,7; Sal 29,1; 89,7; Dan 3,25.

[2] Así aparece en el *Libro de Henoc* (c.5.6.7), *Libro de los jubileos* (c.5) y *Testamento de los doce patriarcas* (c.1).

[3] Cf. SAN JUSTINO, *Apol.* 2,5: PG 6,452; ATENÁGORAS, *Leg. pro Christ.* 24: PG 6,947; CLEMENTE ALEJ., *Strom.* 3,7: PG 8,1161; TERTULIANO, *De idol.* 9: PL 1,747.1419; SAN IRENEO, *Adv. haer.* 4,36,3: PG 7,1092; SAN CIPRIANO, *De singul. Cler.*: PL 4,840; SAN AMBROSIO, *De Noe et Archa* 4,8: PL 14,385.

atracciones de tipo sexual, la mayor parte de los Padres se inclinan por la opinión propuesta por Julio el Africano, según la cual los «hijos de Dios» serían los descendientes de Set, mientras que las «hijas de los hombres» serían las descendientes de Caín [4]. En este supuesto desaparecería la dificultad relativa a alusiones míticas de la opinión anterior. Pero en el texto bíblico no hay restricción alguna al hablar de las *hijas de los hombres* (v.1), y, por otra parte, el contexto favorece la interpretación de «hijas de la humanidad» en general, expresión paralela a la anterior, «cuando comenzaron a multiplicarse *los hombres...»*, sin restricción alguna. Nada en el contexto alude a una contraposición de setitas y cainitas, base de esta interpretación. Por eso nosotros suscribimos el juicio de A. Clamer: «La solución de la dificultad habrá de buscarse en el carácter de *cita* que presentan los primeros versículos del capítulo 6. Dan la impresión, en efecto, de no ser más que un fragmento mutilado, del que ciertos rasgos son por ello más o menos comprensibles, sobre todo los versículos 3 y 4. Se puede suponer que pertenecen a una tradición popular que representaba el diluvio como la aniquilación de una raza de gigantes brutales y orgullosos. A causa de su fuerza sobrehumana, la imaginación popular les atribuía un origen igualmente sobrehumano. No siendo, pues, la obra personal del autor del Génesis, son reproducidos por él tal como los ha encontrado, y la manera como los introduce en su texto deja entender que hay una cita implícita que responde a las condiciones determinadas por la Comisión Bíblica en su decreto de 13 de febrero de 1905 para permitir el recurso a esta manera de interpretar» [5]. Eusebio veía en este pasaje bíblico el origen de las leyendas griegas sobre los gigantes y titanes, los cuales provenían de las relaciones entre las divinidades y las mujeres [6]. El texto bíblico, en realidad, mantiene su superioridad religiosa y moral al presentar al Dios como Soberano, Señor de la historia humana, y que no quiere transigir con las aberraciones sexuales reinantes: *No permanecerá por siempre mi espíritu en el hombre, porque no es más que carne* (v.3) [7]. En Gén 2,7 se dice que Yahvé infundió sobre el rostro de Adán su soplo o *espíritu* y le infundió aliento de vida. Ahora Dios, enojado por tanta prevaricación, anuncia que ese su *espíritu* o aliento de vida no permanecerá en el hombre más de «ciento veinte años», la extrema longevidad a que después del diluvio llegaron algunos patriarcas [8]. Algunos autores creen que aquí la cifra se refiere al lapso de tiempo que ha de transcurrir hasta el desencadenamiento del di-

[4] Es la opinión de SAN CRISÓSTOMO, *Hom.* 22 *in Gen* 2,3: PG 53,187.190; SAN AGUSTÍN le sigue: *Quaest.* 3 *in Gen:* PL 34,349; SAN CIRILO ALEJ., *Glaph. in Gen* 1,2: PG 69,54-55; 76,953. SAN JERÓNIMO duda, *Haebr. Quaest.*, 6,2: PL 23,996.

[5] A. CLAMER, o.c., p.176.

[6] EUSEB., *Praeparat. Evang.* 5,4. Algunos autores traen a colación ciertas creencias populares aún existentes entre los beduinos sobre las posibles relaciones sexuales entre los *djin* o genios demoníacos y las mujeres; cf. J. A. JAUSSEN, *Coutumes Palestiniennes* I (Naplouse) p.230-234; J. CHAINE, o.c., p.103.

[7] Así siguiendo a los LXX. El sentido del v. *dun* es enigmático. La *Bib. de Jér.* traduce: «que mi espíritu no sea definitivamente *humillado...»*, relacionándolo con el árabe *dana*.

[8] Como excepción, se dice de Sem que vivió seiscientos dos años, y Sarug doscientos treinta años. Gén 11,11.25.

luvio [9]. La palabra *carne* tiene aquí el sentido de fragilidad y aun de sensualidad: el hombre, bajo el pecado, se ha ido separando de Dios, entregándose a las exigencias carnales de su cuerpo y olvidándose de sus valores espirituales. Por eso Dios va a enviar el diluvio devastador [10].

Yahvé decreta el diluvio (5-8)

5 Viendo Yahvé cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra y cómo todos sus pensamientos y deseos de su corazón sólo y siempre tendían al mal, 6 se arrepintió de haber hecho al hombre en la tierra, doliéndose grandemente en su corazón, 7 y dijo: «Voy a exterminar al hombre que creé de sobre la haz de la tierra, al hombre, a los animales, a los reptiles y hasta las aves del cielo, pues me pesa de haberlos hecho». 8 Pero Noé halló gracia a los ojos de Yahvé.

El sentido de estos versículos es claro, y asimismo el entronque literario con los capítulos 2-4, por el modo tan humano que tiene al hablar de Dios, presentándose antropomórficamente arrepentido de haber creado al hombre. Notemos aquí, de una parte, la justicia de Yahvé, tan severa en castigar la maldad humana; pero, a la vez, la grandeza de su bondad y misericordia al hacer gracia a Noé para salvar a la raza humana. Como los animales habían sido creados para el hombre, por eso ahora aparecen condenados a perecer con él; pero también serán parcialmente salvados por amor al mismo hombre, que tiene de ellos necesidad. Este es el sentido teológico-profético de la narración. La concepción es ingenua e infantil en conformidad con el estilo *yahvista*. La humanidad había entrado por el camino de la maldad. En los capítulos anteriores, el autor sagrado se hizo eco de los primeros derramamientos de sangre y de la envidia y egoísmo de gran parte de la humanidad. Ahora reconoce que los *pensamientos y deseos* (del hombre) *tendían al mal...* (v.5) [11]. No quedaba sino el exterminio de casi toda la humanidad para ver si las nuevas generaciones eran mejores que las pasadas. De Noé habría de salir el retoño de bendición que habría de ser la salvación

[9] SAN JERÓNIMO, *Quaest. in Gen.* 6,2: PL 23,997. Es la opinión de Bea, Heinisch, Vaccari, Ceuppens.

[10] Sobre la interpretación de esta perícopa pueden verse los estudios siguientes: J. B. BAUER, *Videntes filii Dei filias hominis* (Gén 6,1-4): VD 31 (1953) 95-100; J. COLERAN, *The Sons of God in Gen 5,2;* «Theolog. Studies», 2 (1941) 488-510; K. FRÜHSTORFER, *Die Perikope von den Ehen der Gottesohne kein Mythus:* «Theolog.-prakt. Quartalschrift», 84 (1931) 64-72; P. JOÜON, *Les unions entre les «fils de Dieu» et les «filles des hommes» (Gen 6,1-4):* «Recherches de Science Religieuse», 29 (1939) 107-112: H. JUNKER, *Zur Erklärung von Gen 6,1-4:* «Biblica», 16 (1935) 205-212; A. LODS, *La chute des Anges:* «Rev. d'histoire et de Phil. Rel.», 7 (1927) 295-315; G. PERRELLA, *I Figli di Dio e le figlie dell'uomo (Gen 6,2-4):* «Divus Thomas» (Piac.), 36 (1933) 435-450; CH. ROBERT, *Les fils de Dieu et les filles des hommes:* RB 4 (1895) 340-373; J. ENCISO, *Los hijos de Dios en Gén 6,1-4:* EstBib, 3 (1944) 190; ID., *Los gigantes de la narración del Diluvio:* EstBib 1 (1941) 544-557; 647-666; I. GOMÁ CIVIT, *La causa del Diluvio en los libros apócrifos judíos:* EstBib 3 (1944) 25-54; F. CEUPPENS, o.c., 242-265.

[11] La *Bibl. de Jér.:* «su corazón no hacía sino formar malos designios a lo largo de la jornada». Cantera: «y toda la traza de los pensamientos que formaba su corazón no era sino mala continuamente».

de la humanidad. No debemos perder de vista la perspectiva teológico-profética del hagiógrafo, que ahora nos narra la prehistoria del pueblo elegido, cuyos orígenes históricos comienzan con un descendiente de Sem, hijo de Noé.

Instrucciones de Dios a Noé (9-22)

**9 Esta es la descendencia de Noé: Noé era varón justo y
perfecto entre sus contemporáneos, y siempre anduvo con
Dios. 10 Engendró tres hijos: Sem, Cam y Jafet. 11 La tierra
estaba corrompida ante Dios y llena toda de violencias.
12 Viendo, pues, Dios que toda la tierra era corrupción,
pues toda carne había corrompido su camino sobre la tierra,
13 dijo a Noé: «Veo venir el fin de todos, pues la tierra está
llena toda de sus violencias y voy a exterminarlos con la
tierra. 14 Hazte un arca de maderas resinosas, divídela en
compartimientos y la calafateas con pez por dentro y por
fuera. 15 Hazla así: trescientos codos de largo, cincuenta de
ancho y treinta de alto; 16 harás en ella un tragaluz, y a un
codo sobre éste acabarás el arca por arriba; la puerta la
haces a un costado; harás en ella un primero, un segundo
y un tercer piso, 17 pues voy a arrojar sobre la tierra un di-
luvio de aguas que exterminará cuanto bajo el cielo tiene
hálito de vida. Cuanto hay en la tierra perecerá. 18 Pero
contigo haré yo mi alianza, y entrarás en el arca tú y tus
hijos, tu mujer y las mujeres de tus hijos contigo. 19 De
todos los animales meterás en el arca parejas para que vivan
contigo: 20 de las aves, de las bestias y de todo reptil de la
tierra, dos de cada clase vendrán a ti para conservarles la
vida. 21 Recoge alimentos de toda clase, para que a ti y a
ellos os sirvan de comida». 22 Hizo, pues, Noé en todo como
Dios se lo mandó.**

Esta perícopa es considerada por la mayoría de los críticos—por razones de su forma literaria y por su contenido—como perteneciente al documento *sacerdotal*, entroncando con la narración del capítulo 5. El autor hace la presentación de Noé como justo, ejemplar para sus contemporáneos, pues *siempre anduvo con Dios* (v.9). La frase se aplica al que en su conducta se amolda a las exigencias de la voluntad divina. El nombre de *Noé* es relacionado en 5,29 con la idea de *consuelo*. Es una etimología popular [12].

Los nombres de los tres hijos de Noé parecen relacionarse también con explicaciones populares: *Sem* (lit. *nombre)* parece aludir al carácter renombrado de la raza privilegiada semita de la que había de salir el pueblo elegido; *Cam* parece aludir al color de la piel de los camitas *(jam* = calentado por el sol) [13]; *Jafet* parece aludir a la belleza de los componentes de la raza aria *(yafet* = hermoso).

De nuevo el autor sagrado insiste en la corrupción general de la *tierra*, que por metonimia simboliza a los hombres pecadores. Quie-

[12] En heb. *nuaj* significa *descanso*.
[13] Cf. Jos 9,12.

re dejar bien sentado que el diluvio es un castigo por los pecados de la humanidad depravada: *toda carne había corrompido su camino* (v.12). La palabra *carne* aquí tiene el sentido general de ser humano, como aparece en el v.13: «el fin de *toda carne* ha llegado ante mí».

Después se determinan las medidas y distribución del *arca*, en la que se han de salvar Noé y su familia [14]. Será de *maderas resinosas* o coníferas [15], con diversos *compartimientos*. Las dimensiones son: 300 codos de largo, 50 de ancho y 30 de alto, lo que nos da una nave de 150 metros de largo, 25 de ancho y 15 de alto [16]. El arca debe tener tres pisos de cinco metros de altura cada uno. Después se da la razón de haber mandado construir el arca: va a enviar el diluvio, y Dios ha hecho *alianza* con Noé (v.18) para liberarle de la catástrofe con su familia. Es la primera vez que en la Biblia se habla de una *alianza* de Dios con los hombres. En 9,9 se vuelve a hablar de esta *alianza*. Una vez anunciada esta alianza de salvación, Dios ordena a Noé que introduzca en el arca *parejas* de todos los animales (v.20), sin duda para salvar las especies del reino animal. Además, debe proveer de alimentos para su familia y para los animales. Noé cumplió puntualmente todo lo que se le había ordenado. El autor sagrado narra estos hechos con la mayor naturalidad, sin parar mientes en los problemas que había que resolver: una nave de las proporciones de un transatlántico moderno, jamás lograda por la ingeniería naval hasta el siglo XIX. Por otra parte está el insoluble problema de reclutar una pareja de las distintas especies de animales, hacerles convivir en el arca y después buscarles comida para todos. Unicamente si se restringe la concentración de animales a los domésticos es verosímil el relato. Pero el hagiógrafo describe con naturalidad los mayores milagros, que ciertamente para la omnipotencia divina son muy fáciles, pero no los suele multiplicar con facilidad. Y, por otra parte, hemos de tener en cuenta que el relato se sitúa en plena prehistoria, cuando aún no se conocía el uso de los metales. ¿Cómo hacer una nave tan grande sin instrumentos metálicos? El hagiógrafo, como en otros relatos, traslada modos de vida de su tiempo a las edades prehistóricas. El sentido de precisión histórica no suele ser característica de los escritores antiguos.

[14] La palabra heb. *tebah*, que nosotros traducimos por *arca* (en gr. es κιβωτόν), y es traducida por muchos por *nave*, conforme al *tebîtu* asirio, que significa *nave*.

[15] En heb. *gofer*, que parece ser el *giparu* asiro-babilónico: el ciprés.

[16] El codo viene a ser medio metro más o menos. Cf. A. BARROIS, *La métrologie dans la Bible:* RB 40 (1931) 185-213.

Capítulo 7

ENTRA NOE EN EL ARCA

Nueva orden de Dios a Noé (1-5)

[1] Dijo Yahvé a Noé: Entra tú y toda tu familia en el arca, pues sólo tú has sido hallado justo ante mí en esta generación. [2] De todos los animales puros toma dos setenas, machos y hembras, y de los impuros dos parejas, machos y hembras. [3] También de las aves puras, dos setenas, machos y hembras, para que perdure su prole sobre la haz de la tierra, [4] porque dentro de siete días voy a llover sobre la tierra cuarenta días y cuarenta noches, y exterminaré de sobre ella cuanto hice». [5] Hizo Noé cuanto Dios le mandara.

Esta perícopa, salvo suponer construída el arca, es una repetición de la precedente y debe ligarse a la penúltima (6,5-8). Pero hay una notable diferencia en la selección de los animales que Noé *habrá de introducir, pues aquí son de los animales puros siete parejas,* lo mismo que las aves; pero de los animales *impuros* sólo *una pareja* de cada especie. A esto se añade la noticia de cómo se producirá el diluvio, haciendo Yahvé llover cuarenta días y cuarenta noches, y tendrá lugar pasados siete días. La sección termina como la precedente, diciendo que Noé cumplió lo que Yahvé le había ordenado. Por razones estilísticas se suele atribuir esta perícopa al documento *yahvista.* La razón de que se mande introducir *siete parejas* de animales *puros* se ha de buscar en la necesidad de proveer a la alimentación de las personas que habrían de habitar en el arca y también en la preocupación de dejar provisión para ofrecer sacrificios a Yahvé después del diluvio [1]. Vemos, pues, cómo el autor sagrado supone la discriminación de alimentos puros e impuros antes de la legislación mosaica. Esta distinción no es específica de la legislación israelita, ya que existe en otras religiones de la antigüedad, debido a creencias supersticiosas ancestrales.

El diluvio inunda la tierra (6-24)

[6] Era Noé de seiscientos años cuando las aguas del diluvio inundaron la tierra. [7] Y ante las aguas del diluvio entró Noé en el arca con sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos, [8] y los animales limpios y los inmundos; las aves y cuanto se arrastra sobre la tierra, [9] entraron con Noé en el arca de dos en dos, macho y hembra, según se lo había ordenado Dios. [10] A los seiscientos años de la vida de Noé,

[1] Gén 8,20.

el segundo mes, el día diecisiete de él, se rompieron todas
las fuentes del abismo, se abrieron las cataratas del cielo,
12 y estuvo lloviendo sobre la tierra durante cuarenta días
y cuarenta noches. 13 Aquel mismo día entraron en el arca
Noé y sus hijos, Sem, Cam y Jafet; su mujer y las mujeres
de sus tres hijos, 14 y las fieras todas según su especie; todos
los ganados según su especie; todo reptil que se arrastra
sobre la tierra, según su especie; toda ave, según su especie;
todo pájaro, toda especie de volátil. 15 Entraron con Noé
en el arca, de dos en dos, de toda carne que tiene hálito de
vida. 16 De toda carne entraron macho y hembra, como se
lo había mandado Dios, y tras él cerró Yahvé. 17 Diluvió
durante cuarenta días sobre la tierra, crecieron las aguas y
levantaron el arca, que se alzó sobre la tierra. 18 Siguieron
creciendo, creciendo, las aguas sobre la tierra, y el arca
flotaba sobre la superficie de las aguas. 19 Tanto crecieron
las aguas, que cubrieron todos los altos montes de debajo
del cielo. 20 Quince codos subieron las aguas por encima
de ellos. 21 Pereció toda carne que se mueve sobre la tierra,
aves, ganados, bestias, y todos los reptiles que se arrastran
por la tierra, todos los hombres, 22 y todo cuanto vivía sobre
la tierra seca. 23 Fueron exterminados todos los vivientes
sobre la superficie de la tierra, desde el hombre a la bestia,
y los reptiles y las aves del cielo, quedando sólo Noé y los
que con él estaban en el arca. 24 Ciento cincuenta días estu-
vieron altas las aguas sobre la tierra.

Esta sección carece de la unidad literaria que hemos visto en las precedentes. El v.6 es una continuación de 6,22. Primeramente se dice cómo Noé cumplió la orden de Dios. Y el autor sagrado, que es amigo de la cronología, o mejor, de su cronología, nos señala la fecha en que comenzó el diluvio. La cifra de *seiscientos años* de la vida de Noé se ha de entender a tenor de lo expuesto en el c.5 sobre la longevidad de los patriarcas. El fragmento pertenece al documento *sacerdotal*. El diluvio comienza en el segundo mes, es decir, mayo-junio, en el supuesto que se siga el cómputo del año que comienza con el mes de nisán. El origen del diluvio no se debe sólo a la lluvia del cielo, como parece afirmar el documento *yahvista*, sino que también irrumpen los depósitos subterráneos del abismo. Es el «desencadenamiento del caos que pone fin a la creación que había organizado el mundo» [2]. Ya hemos visto cómo, conforme a la mentalidad hebrea y aun sumero-acadia, la tierra estaba asentada sobre cuatro columnas que se hundían en el abismo del agua [3]. El rey Hammurabi conjura al dios de las tormentas, Hadad, para «hacer volver la lluvia en los cielos y la inundación en las fuentes» [4].

El v.10 corresponde al v.4, donde se señalan siete días, que se dan a Noé para ejecutar la obra de prepararse para la singular navegación que ha de emprender. El v.11 parece continuación del v.9, y se nos indica la fecha precisa en que comenzó el diluvio. Según

[2] A. CLAMER, o.c., p.188.
[3] Cf. Gén 49,25; Sal 24,2; 75,4; Prov 8,29; Job 36,6.
[4] Epílogo del código de Hammurabi, col.XXVII 69-71.

el v.17, la inundación duró cuarenta días, conforme a la indicación del v.4 del documento *yahvista*. Parece una inserción tomada de esta fuente, ya que en el v.24 se dice que el diluvio duró ciento cincuenta días, o cinco meses (desde el día 17 del mes segundo hasta el día 17 del mes séptimo)[5]. Después el autor sagrado insiste en la exterminación de todos los vivientes, excepto los acogidos al arca salvadora (v.23). Por eso el autor recalca que las aguas cubrieron las montañas más altas (v.19), y aun las sobrepasaron en 15 codos (siete metros y medio).

CAPÍTULO 8

CESA EL DILUVIO

Lenta cesación del diluvio (1-14)

1 Acordóse Dios de Noé y de todas las fieras y bestias que
con él estaban en el arca, e hizo Dios pasar un viento sobre
la tierra y comenzaron a menguar las aguas. 2 Cerráronse
las fuentes del abismo y las compuertas del cielo, y cesó la
lluvia de los cielos, y las aguas iban menguando poco a poco
sobre la haz de la tierra; comenzaron a bajar al cabo de
ciento cincuenta días. 4 El día veintisiete del séptimo mes
se asentó el arca sobre los montes de Ararat. 5 Siguieron
menguando las aguas hasta el mes décimo, y el día primero
de este mes aparecieron las cumbres de los montes. 6 Pa-
sados cuarenta más, abrió Noé la ventana que había hecho
en el arca, 7 y, para ver cuánto habían menguado las aguas,
soltó un cuervo, que volando iba y venía mientras se seca-
ban las aguas sobre la tierra. 8 Siete días después, para ver
si se habían secado ya las aguas sobre la haz de la tierra, soltó
una paloma, 9 que, como no hallase dónde hacer pie, se
volvió al arca, porque las aguas cubrían todavía la haz de
la tierra. Sacó él la mano y, cogiéndola, la metió en el arca.
10 Esperó otros siete días, y al cabo de ellos soltó otra vez la
paloma, 11 que volvió a él a la tarde, trayendo en el pico
una ramita de olivo. Conoció por esto Noé que las aguas no
cubrían ya la tierra; 12 pero todavía esperó otros siete días,
y volvió a soltar la paloma, que no volvió más a él. 13 El año
seiscientos uno, en el primer mes, el día primero de él, co-
menzó a secarse la superficie de la tierra, y, abriendo Noé
el techo del arca, vió que estaba seca la superficie de la tie-
rra. 14 El día veintisiete del segundo mes estaba ya seca la
tierra.

La narración carece de unidad literaria, como que en ella entran los dos documentos conocidos, el *yahvista* y el *sacerdotal*. Se echa de ver esta mixta composición en la cronología, que es doble.

[5] Cf. 8,4; 7,11.

El *sacerdotal*, al que se le debe la cronología del Pentateuco, nos la ofrece aquí muy cumplida. Primeramente comienza el diluvio el año seiscientos de la vida de Noé, el día 17 del mes segundo [1]. Luego las causas del diluvio, que son las fuentes del abismo o las compuertas del cielo que están derramando agua sobre la tierra ciento cincuenta días, pasados los cuales se cerraron [2]. Al cumplirse el medio año del diluvio, o sea ciento ochenta días, el mes séptimo, el día 27, se detuvo el arca sobre los montes de Ararat. Hacía treinta días que el diluvio había cesado de caer sobre la tierra, y las aguas habían comenzado a bajar. El día primero del mes décimo aparecen las cimas de los montes. Las aguas continúan bajando, y el año seiscientos uno de la vida de Noé, el día primero del primer mes, la tierra se había vuelto seca. Noé abrió el techo del arca, y vió que la tierra se había secado. Todavía parece que aguardó hasta el 27 del mes siguiente. El diluvio había, pues, durado doce meses, más diez días (desde el 17 del mes segundo del año 600 hasta el 27 del mismo mes del 601), un año solar completo.

La cronología del *yahvista* se diferencia un poco de ésta, que resulta bastante artificial. Ante todo no se fija el comienzo del diluvio. Pero se nos dice que la lluvia torrencial duró cuarenta días. Pasados éstos, naturalmente las aguas comienzan a bajar. A los cuarenta días *abrió Noé* la ventana que había hecho en el arca, y comenzó a enviar mensajeros, primero el cuervo, a los siete días la paloma, otros siete días de nuevo la paloma, que vuelve con el ramo de olivo. Todavía espera Noé otros siete días para soltar la paloma que no volvió. Era la señal de que la tierra estaba en condiciones de recibir a sus nuevos moradores. La duración del diluvio, según esta cronología, sería de ciento ocho días (40+40+7+7+7+7).

El monte Ararat, que la Vg traduce por *Armeniae*, es el *Urartu* de las inscripciones cuneiformes, y designa, en efecto, Armenia, la región montañosa entre el Araxis y los lagos de Van y de Urmia [3]. Los detalles del envío de los pájaros para cerciorarse de la terminación del diluvio aparecen en la narración del diluvio babilónico, como veremos.

Sale Noé del arca (15-22)

15 Habló, pues, Dios a Noé, y le dijo: 16 «Sal del arca tú
y tu mujer, tus hijos y las mujeres de tus hijos contigo.
17 Saca contigo también a todos los animales de toda especie, aves, ganados, y todos los reptiles que se arrastran sobre la tierra; llenad la tierra, procread y multiplicaos sobre
ella». 18 Salió, pues, Noé con sus hijos, su mujer y las mujeres
de sus hijos, 19 y salieron también todas las fieras, ganados,
aves y reptiles que se arrastran sobre la tierra, según sus

[1] Gén 7,11.
[2] Gén 7,24; 8,2.
[3] El Pent. Samaritano, la Pesitta y el Targum de Onkelos leen *Kardu* (en vez de *Ararat*) el actual Kurdistán.

especies. 20 Alzó Noé un altar a Yahvé y, tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras, ofreció sobre el altar un holocausto. 21 Y aspiró Yahvé el suave olor, y se dijo en su corazón: «No volveré ya más a maldecir a la tierra por el hombre, pues los deseos del corazón humano, desde la adolescencia, tienden al mal; no volveré ya a exterminar cuanto vivo hice sobre la tierra. 22 Mientras dure la tierra, habrá sementera y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche».

Prosigue el autor sagrado la narración con la ayuda de los mismos documentos. Los v.15-19, con la enumeración de los que salieron del arca, nos recuerdan al *código sacerdotal,* mientras que el realismo de los v.20-22 nos lleva al *yahvista.*

Dos puntos, pues, tenemos en esta perícopa: en el primero, Dios ordena a Noé salir del arca con todo lo que en ella hay, que son los hijos de Noé con las cuatro mujeres, las fieras, los ganados, reptiles y aves de toda especie. Todos habían sido conservados para la repoblación de la especie; por eso Dios les intima la misma misión que leemos en Gén 1,28: «Creced, multiplicaos y llenad la tierra». La enumeración de los animales es la misma del documento *sacerdotal,* que hemos visto antes [4]. La bendición relativa al hombre en orden a su multiplicación aparece en 9,1.

El *código sacerdotal* no nos habla de sacrificios hasta que en el Levítico da Dios a Moisés la ley sobre ellos; son los ritos de su ofrecimiento. Pero el *yahvista,* que ya nos habla de los sacrificios y ofrendas de los dos hermanos, Caín y Abel [5], y luego nos cuenta cómo Enós comenzó a invocar el nombre de Yahvé [6], no puede omitir el sacrificio ofrecido por Noé en acción de gracias por la gracia singular que acaba de recibir. Sin duda que, en previsión de este sacrificio y de otros que luego pudieran seguir, antes que los animales sacrificables se multiplicasen en la tierra, había introducido de los animales puros y de las aves siete parejas. Como harán luego los patriarcas, Noé levanta un altar, y en él ofrece a Yahvé un *holocausto,* es decir, un sacrificio total, en el que se quemaba toda la víctima [7]. Es la primera vez que en la Biblia se habla de tales sacrificios, que resultan especialmente aceptables a Dios; por eso de ellos se dice frecuentemente que son «de olor suave y agradable a Dios» [8]. Aquí el autor sagrado se muestra, según su costumbre de describir antropomórficamente las acciones de Dios, altamente realista al presentarnos a Yahvé aspirando el suave olor del sacrificio (v.21). Una expresión parecida encontramos en el relato del diluvio babilónico cuando se dice que los dioses, después de la catástrofe, se arremolinaron «como moscas» en torno al sacrificio ofrecido por Utnapistim para percibir su grato olor [9]. El ha-

4 Según el documento P *(sacerdotal),* Noé salió por orden expresa de Dios, mientras que según J *(yahvista),* Noé decidió salir por su propia voluntad al ver que había cesado el diluvio.
5 Gén 4,3s.
6 Gén 4,26.
7 Cf. Lev c.1.
8 Lev 1,17.
9 Cf. Tab. 11 del *Poema de Guilgamés* v.160; P. DHORME, *Textes Rel. assyro-babyloniens* p.100.

giógrafo bíblico añade que tan agradable fué el sacrificio a Yahvé, que se olvidó de la maldad humana y prometió no volver a enviar un castigo exterminador como el diluvio: *No volveré a maldecir más la tierra* (v.21), reconociendo que el hombre es por naturaleza débil y propenso al pecado: *los deseos del corazón humano, desde la adolescencia, tienden al mal* (v.21). Es una reflexión similar a la que se lee en 6,5 como explicación de la corrupción general merecedora del diluvio. Después de esta declaración sobre la fragilidad humana, el autor sagrado pone en boca de Dios la promesa de que en adelante, mientras el hombre viva, no se alterará el curso regular de las estaciones y la labor del hombre (v.22). Era preciso una garantía solemne de parte de Dios a los supervivientes de que la humanidad no habría de perecer por otro diluvio, para que se entregaran ilusionados a repoblar y trabajar la tierra, sin miedo a otra catástrofe.

Consideraciones en torno a la narración bíblica del diluvio

Tras el somero análisis exegético de la narración del diluvio, saltan a la vista diversas cuestiones que es preciso abordar: 1*)* problema literario; 2*)* relación de la narración bíblica con el relato babilónico del diluvio; 3*)* historicidad y universalidad del diluvio bíblico.

1) **Problema literario**

Ya hemos visto en las narraciones de los primeros capítulos del Génesis que hay diversidad de documentos o fuentes, que han sido yuxtapuestas por el compilador inspirado. En esta narración bíblica del diluvio encontramos claros indicios de que el autor sagrado trabaja con elementos heterogéneos narrativos, que entremezcla y yuxtapone sin mayores escrúpulos críticos. En los escritores de la antigüedad no encontramos el sentido crítico de selección de documentos como entre los historiadores modernos; así, yuxtaponen y reproducen parcial o íntegramente documentos que tratan del mismo hecho, sin preocuparse de catalogarlos por su antigüedad ni de estudiar la mutua dependencia entre ellos en orden al esclarecimiento de la primera fuente, dándoles a todos los documentos el mismo valor histórico. Además no se preocupan de limar las pequeñas contradicciones entre ellos, pues no dan importancia a los detalles, sino que se atienen al sentido general de la narración sobre la cuestión principal que les interesa. Por eso transcriben los documentos tal como los encontraron en la tradición oral o escrita. Tampoco suelen citar la fuente de sus documentos, buscando su procedencia, dejando a la paciente inteligencia del lector la tarea de discernir lo que es verdadero en la narración. Como yuxtaponen y entremezclan los diversos documentos, resulta que las narraciones

algunas veces aparecen *duplicadas* en cuanto a la diversidad de detalles. El mismo hecho es narrado dos veces diferentes según apreciaciones también diferentes [10]. Debemos tener en cuenta estas observaciones para enjuiciar con discernimiento el problema literario de la narración del diluvio.

En efecto, leyendo con alguna atención el texto sagrado, advertimos que hay *hechos narrados dos veces: a)* Dios afirma dos veces la corrupción de la humanidad [11]; *b)* dos veces anuncia Dios a Noé la destrucción de la humanidad [12]; *c)* dos veces Dios ordena a Noé que construya el arca para que se salven en ella su familia y los animales [13]; *d)* dos veces se relata que Noé entró en el arca [14]; *e)* dos veces se narra que las aguas crecieron y levantaron el arca [15]; *f)* dos veces se dice que todos los vivientes están muertos [16]; *g)* dos veces se promete al género humano que Dios no ha de enviar otro diluvio [17]. Vemos, pues, que la narración está *duplicada* o repetida respecto de los hechos principales.

Pero, además de esta reiteración en la narración de los hechos, existen claras *divergencias* respecto de las circunstancias de los hechos narrados: a) *número de animales:* según 6,19.20, entraron en el arca sólo *una pareja* de animales, sin distinción de puros o impuros, mientras que, según 7,2-3, entraron en el arca *siete parejas* de animales puros y *una pareja* de animales impuros; b) *origen del diluvio:* según Gén 7,4.12.17 y Gén 8,6, el diluvio provino de una *lluvia* torrencial que duró cuarenta días y cuarenta noches, mientras que, según Gén 7,11.24 y Gén 8,2.3, el agua del diluvio provenía no sólo de la lluvia, sino también de las fuentes del abismo; c) *duración del diluvio:* según Gén 7,4.12.17 y Gén 8,6, el diluvio duró cuarenta días y cuarenta noches, mientras que, según Gén 7,11.24 y Gén 8,2.3, el diluvio duró ciento cincuenta días; e) *modo de conocer el fin del diluvio:* según Gén 6,6.8.10.11, Noé conoció el fin del diluvio enviando una paloma, que volvió con un ramo de olivo, mientras que, según Gén 8,15-19, Dios mismo reveló a Noé que había terminado el diluvio.

Por otra parte, es diverso el *uso de los nombres de Dios:* en unos textos aparece el nombre de *Yahvé* [18], mientras que en otros aparece el nombre de *Elohim* [19], lo que arguye diversidad de fuentes [20]. Comúnmente, los críticos asignan la narración en que existe el nombre de *Yahvé* al documento *yahvista*, mientras que la narración en que aparece el nombre de *Elohim*, la atribuyen al docu-

[10] Cf. I. GUIDI, *L'historiographie chez les Sémites:* RB 15 (1906) 509-519; F. SALVONI, *La Storiografia degli antichi Israeliti:* «La Scuola Cattolica», 63 (1935) 145-171; F. CEUPPENS, *De historia primaeva* (Roma 1953) p.288.

[11] Gén 6,5 y Gén 6,12.

[12] Gén 6,17 y Gén 7,4.

[13] Gén 6,18-20 y Gén 7,1-3.

[14] Gén 7,7-9 y Gén 7,13-16.

[15] Gén 7,17 y Gén 7,18.

[16] Gén 7,21 y Gén 7,22.

[17] Gén 8,21.22 y Gén 9,9.11.

[18] Cf. Gén 6,5-8; 7,1-5; 16b-17; 8,20.21.

[19] Gén 6,9-22; 8,1.15; 9,1-17.

[20] Cf. A. MILLER y A. METZINGER, *Introd. Spec. in Vet. Test.* (1946) p.81.

mento *sacerdotal*[21]. Un compilador, posterior, inspirado, mezcló y yuxtapuso ambos documentos, sin preocuparse de esclarecer y compaginar pequeñas diferencias de detalle, que reflejan dos tradiciones diferentes. Ambos documentos primitivos presentan diferencias literarias, pues mientras el *yahvista* es más propenso a los antropomorfismos y expresiones descriptivas de gran colorido, el *sacerdotal* es más esquemático y seco, con propensión a precisiones cronológicas. Pero por encima de estas divergencias de estilo accidentales está la concordancia en la doctrina religiosa monoteísta de estos documentos: Dios aparece como juez soberano y majestuoso que castiga a la humanidad soltando las fuerzas cósmicas, sin concesiones ni debilidades, propias de las narraciones mitológicas del diluvio babilónico. Es siempre el Dios santo, que odia la maldad y quiere que la humanidad entre por los caminos de la justicia y de la moralidad.

2) El diluvio bíblico y el diluvio babilónico

Existen varias recensiones babilónicas del relato de un misterioso diluvio ocurrido en Mesopotamia[22]. La más interesante es la que aparece en la tabla undécima del *Poema de Guilgamés*. Según este poema, el héroe Guilgamés, acosado por el deseo de escapar a la muerte y alcanzar la inmortalidad, se dirige a la desembocadura de los ríos y conferencia con Utnapistim, el Noé caldeo, que había logrado el privilegio de la inmortalidad, para saber por qué medio lo había alcanzado. Este le cuenta la historia del diluvio: sin causa que lo justifique, los dioses resuelven enviar un diluvio a la tierra y destruir la vida de ella. Pero Ea, el dios de las aguas, tenía un devoto, Utnapistim, a quien reveló esta secreta resolución de los dioses, y le ordenó construir un bajel de determinadas medidas, en el que cargaría todas las riquezas y con ellas la simiente de toda vida. Entraron en ella la familia de Utnapistim, el artífice de la nave y los animales domésticos. Apenas habían cerrado la puerta del bajel, sobrevino el diluvio, tan espantoso que los mismos dioses tuvieron miedo de él, y, como *perros*, huyeron a esconderse en lo más alto de los cielos. Cuando el diluvio hubo pasado, Utnapistim miró desde el bajel, y contempló la humanidad convertida en fango. Descubriendo a lo lejos una isla, dirigió hacia ella su embarcación. Para cerciorarse bien de las condiciones de la tierra y saber si podría desembarcar, envió primero una paloma, que volvió al bajel, porque no halló dónde poner los pies; una golondrina enviada luego hizo lo mismo. Soltó en tercer lugar un cuervo, el cual, viendo que las aguas habían descendido, se lanzó sobre las carnes muertas. La embarcación encalló en el monte Nisir, y Utnapistim salió de ella con su familia, ofreciendo un sacrificio en acción de gracias a las divinidades, las cuales acudieron presurosas, y «como

21 *Yahvista:* Gén 6,5-8; 7,1-5.7-10.12.16b-17.22-23; 8,1-2b-3a.6-13b.20-22. *Sacerdotal:* 6,9-21; 7,6.11.13-16a.18-21.24; 8,1-2a.13a.14-19; 9,1-17.

22 La de Beroso, la de Nippur, la de Nínive, el fragmento Hilprecht y el *Poema de Guilgamés*. Véase H. Gressmann, *Altor. Texte* I (1926) 175.

moscas» se arremolinaron en torno del sacrificio. La diosa Istar, que no había sido extraña al desencadenamiento del diluvio, pero que no lo quería de tales proporciones, invitó a los dioses a participar del sacrificio, excluyendo de él a Bel, que había sido el principal causante de la catástrofe. Sin embargo, cuando Bel se presentó y contempló el bajel y a los que en el mismo se habían salvado, se irritó y acusó a Ea de haber descubierto el secreto de los dioses. Al fin, el furor del dios se calma, y, subiendo al bajel, tomó la mano de Utnapistim y a su esposa, que se habían postrado ante él. Bel, tocando su rostro, los bendijo con estas palabras: «Antes Utnapistim era un ser humano; desde ahora él y su mujer serán semejantes a nosotros los dioses; que ellos habiten lejos en la desembocadura de los ríos». Y así se les otorgó el don de la inmortalidad.

No cabe duda que existen claras *semejanzas* entre el relato bíblico y el babilónico, cuya redacción es muy anterior a aquél. En ambos relatos hay una decisión de la divinidad de aniquilar la humanidad con un diluvio; en ambos casos se salva una familia predestinada, amiga de una de las divinidades; en ambos se anuncia la calamidad al jefe de esta familia; en ambos relatos se refiere que la divinidad dió orden de hacer una embarcación, determinando sus medidas; en ambos relatos esta embarcación es calafateada de pez; en ambas embarcaciones se deja una puerta abierta; en ambos relatos se habla del ingreso de una familia en el arca; en ambos casos se habla de la destrucción de la tierra con sus habitantes; en ambos relatos se dice que el héroe envió diversas aves para conocer el fin del diluvio, y en ambos relatos se dice que después del diluvio los recién salvados ofrecieron sacrificios a los dioses, que fueron muy agradables a la divinidad, y en ambos casos se dice que la nave encalló en un monte.

Al lado de estos numerosos puntos de coincidencia hay claras *diferencias*: no coinciden las medidas de ambas embarcaciones ni la distribución interna de las mismas; en la narración bíblica se salvaron Noé, su mujer y sus tres hijos con sus mujeres, mientras que en la narración babilónica se salvan la familia del héroe, los artesanos de la embarcación y el batelero; los pájaros enviados no coinciden: en el relato bíblico, primero un cuervo y después tres veces una paloma, mientras que, en la narración babilónica, primero una paloma, después una golondrina y, finalmente, un cuervo.

Y, sobre todo, la gran diferencia de ambos relatos está en el fondo religioso de los mismos: en el babilónico, las divinidades se muestran asustadas ante el diluvio, mientras que el Yahvé-Elohim de la narración bíblica aparece majestuoso señor de las fuerzas cósmicas, que dirige contra la humanidad, y la catástrofe no tiene otra finalidad sino castigar a la humanidad pecadora. No hay vestigio de politeísmo en la narración bíblica, que es estrictamente monoteística. Nos hallamos, pues, ante dos tradiciones populares de un mismo hecho, famoso en la antigüedad. El hecho primitivo sustancial (una catástrofe diluvial de la que se salvó una familia predilecta de la divinidad) fué conservado en la tradición oral o

escrita, revistiéndolo de concepciones religiosas en conformidad con su ambiente histórico. Así, en Mesopotamia el hecho aparece enmarcado en concepciones politeístas, mientras que en la tradición hebraica, esencialmente monoteísta, este hecho aparece narrado en conformidad con las exigencias monoteístas de la religión hebraica. Pero no se puede probar que haya dependencia literaria *directa* del relato bíblico respecto del babilónico, sino más bien dos versiones que se hacen eco de una fuente sustancialmente común [23].

Es cosa averiguada que, por la revelación, Dios no da a conocer a sus profetas ni la historia humana ni la ciencia, sino sólo la doctrina de la fe. El juicio, pues, que el autor sagrado forma sobre tales documentos o tradiciones antiguas, no será un juicio crítico-histórico, sino religioso-teológico. Estos documentos, escritos u orales, estaban, sin duda, contaminados de errores politeístas, como acabamos de ver en el relato babilónico. El autor inspirado los pasa por el tamiz de su crítica profética, los depura de esos errores, informándoles de la doctrina monoteísta, que está encargado de enseñar. Con esto logra dos fines: anular, transformándolas, esas tradiciones populares politeístas, que eran en el pueblo vehículos de error, convirtiéndolas en vehículos de la revelación monoteísta. Suele decirse que en el arte es lícito el robo cuando va acompañado de asesinato, es decir, cuando el ladrón hace olvidar la obra robada con otra de más mérito artístico. A la luz de estos principios creemos que podrían entenderse los relatos de la historia primitiva de la humanidad, a los que la revelación divina no añade más valor histórico que el que poseen sus fuentes, pero que enriquece de un valor profético, es decir, doctrinal. Acaso a alguno le parecerá esto extraño, pero no lo será a quien conozca un poco la historia de la Iglesia. Los historiadores de las religiones estudian con diverso espíritu y criterio la influencia del paganismo en el cristianismo, y de sus estudios resultan evidentes influencias ocasionales, que el paganismo ha tenido en el desarrollo de la liturgia, en el culto de los mártires y en el origen de los santuarios. Para acabar con una solemnidad gentílica, la Iglesia introduce una fiesta cristiana; para suprimir la veneración de un lugar profano, pone en él el cuerpo de un mártir. Con esto logra cambiar las costumbres más arraigadas en la masa popular. Nos sería fácil hallar en la religión mosaica la frecuente aplicación de esta misma ley a muchos ritos y costumbres paganas. Pues cosa semejante creemos que ha sucedido con el relato del diluvio.

[23] Véanse los textos en P. DHORME, *Textes Rel. Assyr.-Babyloniens* (1907) p.109; A. POEBEL, *Historical Texts* (1914) p.6-13; H. GRESSMANN, *Altor. Texte* I (1926) 198; PRITCHARD, *A. Near East. Oriental Texts* (1950) 42-44; en castellano véanse los fragmentos en L. ARNALDICH, o.c., 358-367; véase la comparación entre las narraciones bíblica y babilónica en F. CEUPPENS, o.c., 300s.

3) Historicidad y universalidad del diluvio bíblico

No cabe duda que el autor sagrado se refiere a un hecho que considera histórico. No obstante, hay detalles en la narración que resultan inverosímiles, como la concentración de una pareja de todas las especies de animales, incluídas las fieras y los reptiles. Por eso, los autores, al explicar el grado de historicidad del relato, suelen acudir al género literario hiperbólico de los escritores orientales, que son propensos a generalizar. De ahí que, al tratar del problema del modo cómo se ha de entender el relato, los comentaristas no están concordes dentro del campo católico. Así, en concreto, respecto de la universalidad del diluvio hay tres opiniones:

a) *Universalidad absoluta geográfica y etnográfica.*—Según esta opinión, el diluvio bíblico anegó todas las regiones de los cinco continentes, ahogando a todos los vivientes, tanto del género humano como del reino animal. Es la opinión de los antiguos teólogos y comentaristas [24]. Para sostener su tesis hacen hincapié en las frases de la Biblia donde se dice que el diluvio anegó «*toda* la superficie de la tierra» [25], que fué ahogada «*toda* carne» [26] y que fueron cubiertos los «montes que hay bajo el cielo» [27]. Para corroborar esta tesis, los concordistas del siglo XIX consideraban ciertos estratos geológicos húmedos o arcillosos *(loess)* como vestigios del diluvio universal bíblico. Incluso la existencia de fósiles marinos en regiones montañosas era un argumento en favor de su universalidad geográfica [28].

Los científicos modernos sostienen que esos estratos diluviales se deben a las glaciaciones periódicas que tuvieron lugar en los períodos terciario y cuaternario [29]. Por consiguiente, no tienen relación alguna con el diluvio bíblico. Por otra parte, afirman que toda el agua que existe en los océanos y en las nubes es insuficiente para anegar todos los continentes hasta las montañas más altas, como el Everest, que tiene 8.000 metros de altura. Además están las dificultades inherentes al problema de la concentración y selección de los animales de todas las especies. ¿Cómo se concentraron? ¿Cómo se seleccionaron para reunirse una sola pareja de cada especie? Y supuesto que se reunieran, ¿cómo darles cabida en una arca que tenía, según las dimensiones de la Biblia, una capacidad de 2.750 m²? Además estaban los problemas de aprovisionamiento. Todo esto exigía miles de milagros. Por estas dificultades, los mantenedores de la universalidad geográfica y etnográfica absoluta creen que lo que se dice de los animales se ha de entender de los animales domésticos sólo. Pero entonces ¿dónde se salvaron las fieras para repoblar de nuevo el mundo?

24 Cf. J. BRUCKER, *Questions actuelles d'Ecriture Sainte* (1875) 284-301.
25 Gén 7,18; 8,8.9.
26 Gén 6,17.
27 Gén 7,19.
28 Cf. J. GONZÁLEZ-ARINTERO, *El diluvio universal, demostrado por la geología:* RB 1 (1892) 51.
29 Cf. M. A. LAPPARENT, *La philosophie minérale* p.245s; TH. MAINAGE, *Les Religions de la Préhistoire* (1921) p.1s.

b) *Universalidad geográfica relativa y etnográfica absoluta.*—En vista de estas dificultades insolubles, muchos comentaristas sostienen que el diluvio afectó sólo a una *parte geográfica* de la tierra, pero esta parte era la que estaba entonces habitada por el hombre y poblada por animales [30]. Los mantenedores de esta opinión toman en sentido atenuado y genérico las frases de la Biblia: anegó *toda la tierra,* murió *toda carne,* y los *montes fueron sumergidos.* Son expresiones hiperbólicas que se refieren a la tierra conocida del autor sagrado. Serían una expresión paralela a la de *orbis terrarum* de los romanos o la ἡ οἰκουμένη de los griegos. La narración bíblica no es científica, sino popular, y, por tanto, las frases se han de tomar en el sentido impreciso del pueblo. Así, la *tierra* a la que se refiere el autor sagrado sería Mesopotamia y sus alrededores. Parece que esta universalidad geográfica relativa es tolerada por algunos Santos Padres [31].

c) *Universalidad geográfica y etnográfica relativas.*—Muchos autores modernos católicos creen que el diluvio bíblico no afectó a toda la tierra geográficamente considerada ni anegó a toda la población del globo [32]. Como los mantenedores de la opinión anterior tomaban en sentido atenuado la expresión *toda la tierra,* así estos comentaristas toman la expresión *toda carne* en sentido restringido, aplicable sólo al horizonte etnográfico conocido del autor sagrado. En los capítulos anteriores a la narración del diluvio se habla de la dispersión de la humanidad, y se presenta ya a los hombres como conocedores del uso de los metales [33], lo que supone a la humanidad ya muy extendida por el globo. De hecho sabemos que los metales no fueron utilizados antes del cuarto milenio a. C. Por otra parte, el autor sagrado, al hablar de la construcción del arca, supone en el constructor ciertos conocimientos técnicos que nos llevan, por lo menos, a la era neolítica. Ahora bien, en el período paleolítico estaba ciertamente habitada la mayor parte de Europa hasta la península Ibérica y parte de Asia y Africa. Además, en la Biblia se mencionan ciertos pueblos primitivos, como los *zuzim,* los *emmim* y los *enaquim,* que no aparecen entre la descendencia de Noé [34], lo que parece indicar que los autores sagrados suponen la existencia de gentes que no descienden de Noé; luego no fueron anegadas por el diluvio.

Luego bien puede ser que el autor sagrado se haga eco de una catástrofe local que tuvo lugar en la zona mesopotámica, cuyo recuerdo quedó también en la épica popular de la literatura cuneiforme [35]. El autor sagrado, pues, a esta narración, recibida por tradición popular, le dió un sentido teológico-religioso para instruir a

[30] Así Hummelauer, Mangenot, Vigouroux, Bea, Heinisch, Rijckmans.
[31] Cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Genesim* c.8 hom.26: PG 53,232.233.
[32] Es la opinión de C. Robert, A. Motais, A. Scholz, J. Döller, Lesêtre, C. Ceuppens.
[33] Cf. Gén 4,20; 4,22.
[34] Cf. Gén 14,5; Dt 2,10; Núm 24,21.
[35] El excavador americano C. L. Woolley creyó encontrar pruebas arqueológicas del diluvio al descubrir en Ur, junto al golfo pérsico, una cultura que estaba sepultada por un metro de lodo, lo que arguye una inundación local, pues en otros lugares no apareció esa capa.

sus lectores sobre los designios secretos de Dios sobre la humanidad y en orden a preparar el advenimiento del pueblo elegido, que había de surgir de uno de los personajes salvados en el diluvio.

4) Doctrina teológico-profética del relato del diluvio

La corrupción del género humano es tan grande, que Dios, arrepentido de haberlo creado, resuelve destruirlo por medio del diluvio. Es ésta la obra de la justicia de Dios, que no puede sufrir la iniquidad. Pero esta justicia va templada por la misericordia, y así, de la universal destrucción habrá de salvar un *resto*, con que de nuevo se ha de poblar la tierra. Noé, justo entre los hombres de su generación, creyó en la palabra de Dios [36], y, puesto a la obra del arca, fué durante muchos años «el pregonero de la justicia» [37] para su generación. Pero ésta, incrédula [38], no hizo caso, hasta que vino el diluvio y los arrebató a todos [39]. El autor de la Sabiduría pondera la de Noé, que escapó al peligro en que los demás perecieron [40]. El Eclesiástico le pregona como autor de la reconciliación, porque conservó un resto en la tierra y, mediante una señal eterna, hizo Dios con él una alianza, la de no borrar con otro diluvio la humanidad [41]. Todo esto es claro y no suscita dificultad alguna en quien posee el sentido de la fe [42]. San Pedro alude a la narración del diluvio, argumentando que así como sólo se salvaron ocho personas en el arca, así sólo en la Iglesia es posible salvarse [43]. Por ello, el arca es tipo de la Iglesia cristiana. El apóstol argumenta sin pretensiones de hacer exégesis histórico-científica, es decir, sin plantearse el problema de la universalidad etnográfica del diluvio, sino que, suponiendo en los lectores la creencia en esa universalidad que a primera vista parece desprenderse del relato bíblico, saca una lección adaptando la situación al caso de la Iglesia de Cristo. Es uno de tantos casos de argumentación homilética, tan frecuente en los autores del N. T., que no prejuzga la solución de cuestiones estrictamente científico-históricas. San Pablo presenta a Melquisedec tipo de Jesucristo porque no tiene en la Biblia padre ni genealogía [44]. El *modo* como aparece en la Biblia sirve de base para el tipo literario presentado en la argumentación. Lo mismo habrá de decirse de la alusión de Cristo al diluvio [45]. En su argumentación urge la necesidad de estar preparados para cuando venga el Señor, para que no suceda lo que a los despreocupados contemporáneos de Noé.

Bibliografía sobre el diluvio

BRUCKER (J.), *Déluge:* DAFC I; MANGENOT (E.), *Le Déluge:* DBV I; MOTAIS, *Le déluge biblique devant la Foi, l'Ecriture et la Science* (1885); ROBERT (C.), *La non-universalité du déluge* (París 1887); GONZÁLEZ (C.), *La Biblia y la Ciencia* (Madrid 1892); GONZÁLEZ-ARINTERO (J.), *El diluvio*

36 Heb 11,7.
37 2 Pe 2,5.
38 1 Pe 3,19.
39 Mt 24,37s.
40 Sab 10,4; 14,6.
41 Eclo 44,171.
42 Cf. *Intr. Gén* c.2 a.11.
43 1 Pe 3,20.
44 Heb 7,3.
45 Mt 24,37s.

universal, demostrado por la geología (Vergara 1892); CEUPPENS (J. F.), *De historia primaeva* (Roma 1948) 266-338; DHORME (P.), *Choix des textes assyro-babyloniens* (París 1907); ID., *Le déluge babylonien:* RB 39 (1930) 481-502; BURROWS (E.), *The Discovery of the Deluge:* «Dublin Review», 94 (1930) 1-20; CARDIROLA (P.), *Il diluvio alla luce della scienza:* «La Scuola Cattolica», 15-16 (1930) 3-22; CEUPPENS (F.), *Le déluge biblique, Gen 6,1-9,17* (Lieja 1945); DEIMEL (A.), *Der biblisch. Sündflutbericht und die Keilschriften:* «Orientalia», 20 (1926) 69-79; ID., *Diluvium in traditione Babyloniorum:* VD 7 (1927) 186-191; ID., *Diluvii traditio et critica «scientifica» recentiorum:* Ibíd., 7 (1927) 336-342; ENCISO (J.), *El duplicado de la narración del diluvio* (Vitoria 1935); LAMBERT (G.), *Il n'y aura plus jamais de déluge (Gen 9,11):* NRTh 87 (1955) 581-601; POULET (D.), *L'antéhistoire s'oppose-t-elle a un déluge humainement universel?:* «Rev. de la Univ. d'Ottawa», 11 (1941) 71-99; SCHULZ (A.), *Die Ausdehnung der Sündflut nach der Hl. Schrift:* «Bibl. Zeitschrift», 8 (1910) 1-6.

CAPÍTULO 9

ALIANZA DE DIOS CON NOE

1 Bendijo Dios a Noé y a sus hijos, diciéndoles: «Procread
y multiplicaos y llenad la tierra; 2 que os teman y de vosotros
se espanten todas las fieras de la tierra, y todos los ganados,
y todas las aves del cielo, todo cuanto sobre la tierra se arras-
tra, y todos los peces del mar: los pongo todos en vuestro
poder. 3 Cuanto vive y se mueve os servirá de comida; y
asimismo os entrego toda verdura. 4 Solamente os absten-
dréis de comer carne con su alma, es decir, con sangre.
5 Y ciertamente yo demandaré vuestra sangre, que es vues-
tra vida, de mano de cualquier viviente, como la demandaré
de mano del hombre, extraño o deudo. 6 El que derramare
la sangre humana, por mano de hombre será derramada
la suya; porque el hombre ha sido hecho a imagen de Dios.
7 Vosotros, pues, cread y multiplicaos, y henchid la tierra
y dominadla». 8 Dijo también Dios a Noé y a sus hijos:
9 «Ved, yo voy a establecer mi alianza con vosotros y con
vuestra descendencia después de vosotros, 10 y con todo ser
viviente que está con vosotros, aves, ganados y fieras del
campo, todos los salidos con vosotros del arca. 11 Hago con
vosotros pacto de no volver a exterminar a todo viviente
por las aguas de un diluvio y de que no habrá ya más un
diluvio que destruya la tierra». 12 Y añadió Dios: «Esta es
la señal del pacto que establezco entre mí y vosotros, y cuan-
tos vivientes están con vosotros, por generaciones sempi-
ternas: 13 pongo mi arco en las nubes para señal de pacto
con la tierra, 14 y cuando cubriere yo de nubes la tierra,
aparecerá el arco, 15 y me acordaré de mi pacto con vosotros
y con todos los vivientes de la tierra, y no volverán más las
aguas del diluvio a destruirla. 16 Estará el arco en las nubes,
y yo lo veré, para acordarme de mi pacto eterno entre Dios
y toda alma viviente y toda carne que hay sobre la tierra».
17 «Esta es, dijo Dios a Noé, la señal del pacto que establezco
entre mí y toda carne que está sobre la tierra».

Es manifiesta la semejanza de esta perícopa (perteneciente al documento *sacerdotal)* y la de Gén 1,28-30. El autor sagrado considera el diluvio como un castigo purificador de la humanidad, y ahora se abre una nueva etapa en la humanidad, de la que Noé había de ser el nuevo padre. Los hombres, por el pecado, antes del diluvio habían alterado las relaciones con Dios, y ahora es preciso normalizarlas, una vez que la justicia divina se ha realizado. Y así como Dios había bendecido a la primera pareja humana, prometiéndole la fecundidad, así ahora bendice de nuevo a la familia de Noé para que llene de nuevo la tierra despoblada. Es la misma fórmula de bendición que encontramos en Gén 1,28. Y a continuación les anuncia que todos los animales están en sus manos y a su servicio, para que puedan hacer uso de ellos para su comida y trabajo; por eso la presencia del hombre es ocasión de temor y espanto para aquéllos: *Que os teman y de vosotros se espanten todas las fieras de la tierra* (v.2). Es el anuncio de la superioridad del hombre, que con su astucia e inteligencia domina a los animales, que no tendrán otra defensa ante él que huir de sus artimañas. El hombre tiene desde ahora derecho de vida y de muerte sobre ellos [1]. En Gén 1,29, para señalar la paz edénica en que todos los vivientes habían de vivir antes del pecado, se ofrece al hombre un plan de comida exclusivamente vegetariano, aun para las bestias. Ahora cambia la perspectiva, y el autor sagrado admite la lucha por la existencia, con la posibilidad de quitar la vida a los animales para utilidad del hombre. «La perfección del régimen vegetariano, que P (documento *sacerdotal)* transporta a los orígenes, y que Daniel intentaba practicar [2], se encuentra entre los órficos y los pitagóricos; viene a los judíos por especulaciones cuyos motivos y orígenes no se sabría precisar, y que no parecen haber influído en la nación» [3]. Ahora se permite al hombre expresamente comer carne, si bien absteniéndose de la sangre, pues es el asiento de la vida, y ésta sólo pertenece a Dios. Aun hoy día en las tribus árabes se considera la sangre como algo sagrado, que pertenece exclusivamente a la divinidad [4]. Al contrario, en algunos pueblos paganos se toma la sangre como rito de unión con la divinidad en determinados actos idolátricos. Quizá la prohibición de la sangre entre los hebreos tenga alguna razón de repulsa hacia estos ritos [5]. En todo caso, la prohibición de tomar la sangre es muchas veces repetida en la legislación mosaica, y queda tan enraizada en la tradición judaica, que los apóstoles, en el primer concilio de Jerusalén, lo imponen como medida disciplinar para no ser ocasión de escándalo para los judeo-cristianos [6].

Después viene otra prohibición de más envergadura: no se puede derramar la sangre del hombre impunemente, pues Dios casti-

[1] Cf. Lev 26,25; Dt 19,12.
[2] Dan 1,8-16.
[3] J. CHAINE, o.c., p.123.
[4] Cf. M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les Religions Sémitiques* p.254.
[5] Cf. Lev 17,10-12.
[6] Cf. Act 15,29. En Ez 33,25-26 se ponen en el mismo rango la idolatría, el homicidio, el adulterio y el comer la sangre.

gará con la muerte al homicida, y hasta las mismas fieras que atenten contra la vida del hombre (v.5) [7]. La vida viene de Dios, y sólo a la divinidad le corresponde quitarla al hombre. Las mismas bestias serán tratadas como sujetos de responsabilidad en este punto [8]. Y la razón de este respeto a la vida del hombre es porque éste *ha sido hecho a imagen de Dios* (v.6). La razón no puede ser más alta y teológica [9]. La sangre clama sangre, y de ahí la ley de la venganza en las sociedades primitivas para defender la vida de las personas cuando no existe legislación ni policía oficial. En el Deuteronomio se trata de hacer frente a los abusos de la ley de la venganza, prescribiendo lugares de refugio para los homicidas involuntarios [10]. El autor sagrado considera aquí como de institución divina esta ley de la sangre, como defensa de la vida del hombre: *el que derramare la sangre humana, por mano de hombre será derramada la suya* (v.6). Es la ley de defensa de la sociedad primitiva, que aún subsiste entre las tribus del desierto [11]. En el documento *yahvista*, la institución de esta ley de la venganza aparece ya en vigor en tiempos de Caín.

Después de mandarles multiplicarse, Dios les hace una solemne promesa de permanencia, anunciándoles que no volverá a enviar otro diluvio devastador. Va a hacer *alianza* con el hombre y con los animales. La concepción histórica del *código sacerdotal* se inspira en el concepto de alianza. Después del diluvio, Dios hizo alianza con Noé, por la que se obliga a sí mismo a no mandar otro diluvio sobre la tierra. No se especifica la parte del hombre en esta alianza. Pero aquí está concebida muy general, y no impone expresamente ningún deber positivo, ya que la alianza afecta también a los animales, en cuanto que están unidos a la suerte del hombre. En todo pacto hay una *señal* (en la alianza con Abraham será la circuncisión [12]); aquí es el «arco en las nubes» (v.13) o arco-iris, símbolo de la reconciliación de Dios con la humanidad. Entre los babilonios, la aparición del arco iris después de la tormenta era considerada como signo de benevolencia para con la humanidad; era una señal propicia, indicadora de que había pasado el peligro de la tormenta y que los dioses se habían reconciliado con la humanidad [13]. Es un caso similar al bíblico. Ha pasado el diluvio—manifestación airada de la justicia divina—y ahora Dios se reconcilia con la humanidad haciendo una promesa de permanencia. Así, el autor sagrado, acomodándose

[7] No es fácil traducir con exactitud el versículo. Así, las versiones son diferentes en la matización: *Bibl. de Jér.*: «yo pediré cuenta de la sangre de cada uno de vosotros... a los hombres entre sí, yo pediré cuenta del alma del hombre». Cantera: «yo pediré cuenta de vuestra sangre como de vuestra vida, de mano de cualquier animal la reclamaré, y reclamaré asimismo la vida del hombre de mano del hombre».

[8] Cf. Ex 21,28.

[9] Cf. Gén 1,26.

[10] Dt 19,1-13; cf. Ex 35,9-15; 21,12-14.

[11] Cf. Jaussen, o.c., p.221.

[12] Gén 17,11. El signo del pacto en el Sinaí es el sábado: Ex 31,13.

[13] Así dice un texto asiro-babilónico: «Cuando el dios Hadad, en el mes de Tisrit, clama con voz poderosa y cae la lluvia en día nebuloso, y cuando se extiende en el cielo el *arco*..., entonces los *dioses son propicios*» (M. J. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* 2 [1905] 706). Y otro texto: «Cuando el arco iris se extiende sobre la ciudad, entonces se significa la salud para la ciudad, para el rey y para los príncipes» (Id., ibíd., p.710).

a la mentalidad ambiental, pone en boca de Dios el anuncio del arco iris, símbolo de paz. Nosotros sabemos que este bello fenómeno atmosférico es debido a la refracción de la luz; pero esto es una explicación científica moderna. Para los antiguos, la aparición de un espectáculo tan bello y placentero después de la tormenta era como la sonrisa de la divinidad, un milagro de su benevolencia. Pero es más, el arco iris será una *señal* para el mismo Dios para recordarle la *alianza* (v.16) y la promesa de no destruir la humanidad por el agua, de forma que, cuando lo vea, aunque se sienta enojado, no volverá a enviar el terrible castigo a la humanidad. Es una concepción antropomórfica e ingenua muy en consonancia con los destinatarios de estos relatos. El autor sagrado utiliza un fenómeno natural que ha existido en el cosmos desde que existe la refracción de la luz, y le da un sentido religioso para sus lectores.

Los hijos de Noé (18-28)

**18 Fueron los hijos de Noé, salidos del arca, Sem, Cam y
Jafet; Cam era padre de Canaán. 19 Estos tres eran los hijos
de Noé, y de ellos se pobló toda la tierra. 20 Noé, agricultor,
comenzó a plantar una viña. 21 Bebió de su vino, y se em-
briagó, y se desnudó en medio de su tienda. 22 Vió Cam,
el padre de Canaán, la desnudez de su padre, y fué a decír-
selo a sus hermanos, que estaban fuera; 23 y, tomando Sem
y Jafet el manto, se lo pusieron sobre los hombros, y yendo
de espaldas, vuelto el rostro, cubrieron, sin verla, la desnu-
dez de su padre. 24 Despierto Noé de su embriaguez, supo
lo que había hecho el más pequeño de sus hijos, 25 y dijo:
«Maldito Canaán; siervo de los siervos de sus hermanos
será». Y añadió: «Bendito Yahvé, Dios de Sem, y sea Ca-
naán siervo suyo. 27 Dilate Dios a Jafet, y habite éste en las
tiendas de Sem, y sea Canaán su siervo». 28 Vivió Noé des-
pués del diluvio trescientos cincuenta años, 29 siendo todos
los días de su vida novecientos cincuenta años, y murió.**

Muchas veces, en los capítulos que preceden, se hace mención de los tres hijos de Noé. La que aquí se nos ofrece parece ser como una introducción a la tabla etnográfica del capítulo siguiente. El relato sobre el origen de la viña parece relacionarse con lo referido atrás [14] acerca del origen de otros elementos de la cultura humana. El autor sagrado traslada el ambiente económico y cultural de su tiempo a los primeros tiempos de la humanidad. El cultivo de la viña, como en general la agricultura, surge en el neolítico. Y en concreto, la viña era muy cultivada en tierra de Canaán, por lo que se la menciona muchas veces en la Biblia [15]. Parece que originariamente procede de la región de Armenia [16], donde justamente encalló el arca del diluvio.

[14] Gén 4,17-24.
[15] Gén 49,11; Jos 24,13; Jue 9,11; 1 Re 4,25; Is 5,1; Os 10,1; Sal 80,9.
[16] Cf. V. ZAPLETAL, *Der Wein in der Bibel* (Freibourg in B. 1920).

El episodio imprevisto a que dió lugar el cultivo de la vid es irónico y sirve de pretexto para poner en labios de Noé su testamento rimado, como será el caso de Isaac [17] y de Jacob [18]. Bajo los nombres de Sem, Cam y Jafet hemos de ver representados los pueblos de ellos nacidos, según la tabla etnográfica, y en las bendiciones y maldiciones del patriarca se nos muestra la futura historia de esos pueblos.

Dos son los pueblos camitas con quienes Israel tuvo estrechas relaciones: el egipcio y el cananeo. La Ley se ocupa de uno y otro. A pesar de cuanto se dice en el Exodo de la opresión de Egipto y del tono con que se celebra la liberación, hay que decir que los hebreos conservaron siempre buenas relaciones con Egipto, que venía a ser su refugio en los días de calamidad. Bastará para prueba la siguiente palabra del Deuteronomio: «No detestes al egipcio, porque extranjero fuiste en su tierra» [19]. Y más de una vez se prohibe volver a la tierra de donde Dios los había sacado [20], lo que arguye la atracción que sobre los hebreos ejercía el valle del Nilo. En cambio, la Ley se ocupa mucho de los cananeos e inculca la aversión a los mismos en el ánimo del pueblo israelita, a causa del peligro que para él significaba su cultura y su religión idolátrica, manchada de todo género de inmoralidades. Estas consideraciones nos explicarán por qué el autor sagrado pone en boca de Noé una maldición a Canaán por el pecado de Cam, que es el nombre de Egipto en la lengua propia del país *(Kemi)*, no desconocido de la Sagrada Escritura [21]. Cuando Israel logró adueñarse totalmente de la tierra de Canaán, en los comienzos de la monarquía, los cananeos quedaron sometidos al pueblo israelita [22]. Es entonces cuando se cumplió la maldición de Noé.

Sem supone aquí por Israel. En las bendiciones de Yahvé se halla la raíz del mesianismo, expresado con frecuencia por los profetas en la sentencia: «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo». Un ligero cambio en la puntuación permitiría traducir este texto: «Bendice, Yahvé, las tiendas de Sem». Esta lección nos daría un sentido más en armonía con el contexto.

En la bendición de Jafet se juega con el significado de la raíz hebrea *patah*, que significa *dilatar* y está bien de acuerdo con lo que nos muestra la tabla etnográfica del capítulo siguiente. Y nótese que este favor se pide a *Elohim*, no a *Yahvé*, nombre que se reserva para Dios en sus relaciones con Israel.

El fragmento de los v.20-27 pertenece al documento *yahvista*, y parece interrumpir la ligazón entre 9,18-19 y 10,1s (tabla etnográfica). Es como una introducción a la tabla etnográfica intercalada por el redactor compilador, tomándola del *yahvista* [23]. La frase

17 Gén 27,27s.
18 Gén 49,1ss.
19 Dt 23,7.
20 Dt 17,16.
21 Sal 78,51; 105,23.27; 106,22.
22 1 Re 5,13-18; 2 Par 2,16.
23 Cf. J. Chaine, o.c., 144.

de 18b: «y Cam fué padre de Canaán», parece una glosa explicativa para que se entendiera la maldición de Noé contra Cam-Canaán. En los pueblos paganos se atribuía un origen divino a la viña (a Osiris entre los egipcios y a Dionysos entre los griegos); quizá en Canaán existiera una creencia análoga. En todo caso, el autor sagrado la considera como una de tantas plantas agrícolas. No obstante, en el relato hay mucho de ironía contra el abuso del vino, que puede poner al hombre en una situación degradante, como sucedió con Noé.

Capítulo 10

LOS PUEBLOS DESCENDIENTES DE NOE

Al bendecir Dios a Noé y a sus hijos [1], les ordenó repoblar la tierra asolada por el diluvio. El cumplimiento de este mandato es lo que nos ofrece la tabla etnográfica del capítulo presente. En su redacción literaria se echan de ver dos elementos, que sin duda corresponden a los dos documentos que hasta aquí llevamos notados: el *yahvista* (*J*), más anecdótico y variado, y el *sacerdotal* (*P*), más esquemático y puntualizador. Fundamentalmente, el recopilador utilizó este último, rellenando el relato con aportaciones esporádicas del primero [2]. Los pueblos antiguos, encerrados en su nacionalismo, no se interesaban por conocer a los que habitaban fuera de sus fronteras. Sólo hemos de hacer una excepción de los griegos, los cuales, llevados de su innata curiosidad, se dieron a recorrer tierras extrañas a fin de conocer las costumbres e instituciones de los *bárbaros*. La tabla etnográfica que vamos a comentar es un documento único en la literatura antigua, ya que no encontramos ningún documento tan completo en las literaturas egipcia o mesopotámica. En ella se nos muestra cómo la descendencia de Noé cumplió el mandato divino de repoblar la tierra entonces conocida, viniendo a ser Noé el nuevo progenitor de la humanidad. Esto ya nos dice a cuánta distancia estamos de Noé. Pero notemos que los pueblos mencionados en la tabla son los pueblos de la raza blanca y negra. Nada se dice de los componentes de otras razas. El área geográfica a la que se extiende su descripción podemos decir que se limita a lo que se denomina Oriente Próximo. Todo lo demás del orbe era desconocido del autor sagrado, igual que los pueblos que habitan esas tierras. Esto prueba que los conocimientos geográficos del autor sagrado eran limitados, como los de sus coetáneos. Pero, además, la enumeración bíblica está informada de un pensa-

[1] Gén 9,1.
[2] El carácter heterogéneo del fragmento es claro: Saba y Hevila, en el v.7, aparecen como hijos de Cam; en v.28-29 son descendientes de Sem. Los *Ludim* aparecen en v.13 como descendientes de Cam y Misraim, mientras que en v.22 *Lud* es descendiente de Sem. Así se consideran del P: 10,1a.2-5.6-7.20.22-23.31.32. Del J: 10,1b.8-12.13-19.21.24-30. Cf. J. Chaine, o.c., 149s; y A. Clamer, o.c., p.205.

miento profético-teológico. La tabla nos muestra el lugar que ocupa Israel entre todos los pueblos de la tierra. Siendo de Dios toda la tierra y todas las naciones, escogió a Israel como especial heredad, confiriéndole los privilegios de la primogenitura [3]. Según la promesa hecha a Abraham [4] y repetida a los patriarcas, en Israel debían ser bendecidas todas las naciones de la tierra. Los profetas se encargarán luego de declarar, en variadas formas, el sentido de esta promesa al anunciarnos el llamamiento de las naciones al reino profético. El apóstol San Pablo nos recuerda estos pensamientos al dirigirse a los cultivadores de la filosofía en Atenas [5], y más todavía en la epístola a los Romanos escribe: «Todo el que invocare el nombre del Señor, será salvo».

La tabla etnográfica no es una descripción científica, aunque tenga muchos datos útiles para la ciencia etnológica. La forma de genealogía es una especie de género literario, usado también en el c.36 y en el libro primero de los Paralipómenos (c.1-11), para redactar las estadísticas de Esaú y de Judá. Las razones de parentesco pueden ser varias: el entronque racial, la vecindad geográfica u otras que no alcanzamos a fijar. Los profetas Jeremías y Ezequiel son los que se muestran más al corriente de estas tablas. Supuesto este género literario, debemos tomar las palabras *engendrar* e *hijo* en sentido amplio de parentesco directo o indirecto, pasando la enumeración de abuelos a nietos y aun más. El compilador recoge los nombres que quedaban en la tradición y hace un esfuerzo por estructurar una tabla geneológica aproximada, cuya exactitud científica no se ha de urgir al detalle; pero en general es muy aproximada a los datos que tenemos por los documentos extrabíblicos. Pero no debemos olvidar que es una etnografía popular. La mención de los *escitas* ha movido a muchos autores a suponer que esta tabla etnográfica ha recibido su última redacción después del siglo VII a. C., cuando los escitas irrumpieron en Palestina. No obstante, bien pudieron ser conocidos siglos antes, como los nombres de otros pueblos que nunca tuvieron relaciones directas con los israelitas.

Los hijos de Jafet (1-5)

1 Esta es la descendencia de Noé: Sem, Cam y Jafet. Naciéronle hijos a éstos después del diluvio. 2 Hijos de Jafet fueron: Gomer, Magog, Madai, Javán, Tubal, Mosoc y Tiras; 3 hijos de Gomer: Asquenaz, Rifat y Togorma; 4 hijos de Javán: Elisa y Tarsis, Quitim y Rodanim. 5 De éstos se poblaron las islas de las gentes en sus tierras según sus lenguas, familias y naciones.

La palabra *generaciones* es propia del documento *sacerdotal*, y aquí tiene el sentido preciso de posteridad o descendencia. Se mencionan a los hijos de Noé según el orden habitual en este documen-

[3] Cf. Ex 19,4s. [4] Gén 12,21. [5] Act 17,26.

to [6], poniendo al final a Jafet. Pero, al hacer la enumeración de los descendientes de cada uno de los tres hijos, empieza por el último, Jafet, sin duda para dar los pueblos más lejanos, terminando por centrarse en los próximos, que afectaban a los orígenes de Israel, cuya ascendencia trata el autor sagrado de averiguar, haciéndola llegar hasta Abraham.

Los *hijos* mencionados en la tabla son en realidad *pueblos* llamados según un supuesto epónimo antepasado. *Gomer* son los cimerios de los griegos [7], que en los documentos cuneiformes se llaman *Gi-mir-ra-a-a* [8]. Son de raza aria y habitaban al norte del mar Negro; la actual *Crimea* conserva aún el nombre. Empujados por los escitas, pasan al Asia Menor y a Armenia. *Magog* (¿nombre formado del sumerio *Ma*, tierra, y *Gog*, oscuridad?), quizá los escitas, que invadieron Asia en el siglo VII a. C. [9]. *Madai:* son los medos (en acadio *Ma-da-a-a)* que habitaban al sur del mar Caspio. Son de raza aria, muy afines a los persas [10]. *Javan:* son los griegos o *jonios*, que habitan en las islas del mar Egeo [11]. *Tubal:* son los *tabâli* de los textos asirios o *Tipal* de los textos hititas. Son los *tiberianos*, que Herodoto sitúa en la orilla meridional del mar Negro [12]. En el siglo XI presionaban sobre Mesopotamia, según testimonio de Teglatfalasar I. *Mosoc:* son los Μόσχοι de Herodoto. *Muski* o *Moski* de los textos asiro-babilónicos, que habitaban en la región montañosa donde nacen el Tigris y el Eufrates [13]. *Tiras:* son los tirsenios, piratas de las islas del Asia Menor, llamados *Turusa* en las estelas de Merneftah (s.XII a. C.) o etruscos [14]. *Asquenaz:* son los *escitas* o *As-ku-za* de los textos de Asaradón. Son los Σκύθαι de los griegos [15]. *Rifat:* no identificado, aunque se le supone habitando junto al mar Negro, la Paflagonia [16]. *Togorma:* se les suele identificar con los *Til-ga-rim-mu* de los textos de Sargón y Senaquerib. Habitan la Capadocia. En las inscripciones hititas aparece un pueblo llamado *Ta-ga-ra-ma*, al norte de Karkemis [17]. *Elisa:* parece ser Chipre, la *Alasia* de los textos de Tell Amarna y de las inscripciones hititas [18]. Algunos suponen que es Sicilia. *Tarsis:* comúnmente identificada con la *Tartessos* de los griegos en Huelva, colonia fenicia famosa por sus metales [19]. *Quitim:* es el *Kition* de los griegos, Chipre [20]. *Rodanim:* los habitantes de la isla de *Rodas*.

[6] Cf. Gén 5,32; 6,10; 7,13.
[7] Cf. *Odis.* 11,14.
[8] Cf. P. DHORME, *Les peuples issus de Japhet:* «Syria» (1932) p.30.
[9] Acaso sean los que en los textos de Tell-Amarna son llamados *Mat-Gagaia*.
[10] En los textos babilónicos se los llama *umman manda*, nombre sumerio que equivale a extranjeros o bárbaros. Aparecen en la Biblia a partir del siglo VIII: 2 Re 17,6; 18,11; Is 13, 17s; 21,2; Jer 25,25.
[11] *Yawan* designa a Grecia: Is 66,19; Ez 17,13; Dan 8,21; Jl 4,6.
[12] Cf. Ez 27,13; Is 66,19; Ez 32,26; 38,2.
[13] Cf. DHORME, o.c., p.39.
[14] Cf. DHORME, o.c., p.40.
[15] Cf. Jer 2,27.
[16] P. DHORME, o.c., p.41.
[17] Cf. Ez 38,6; 37,14.
[18] Cf. Ez 37,7.
[19] Cf. 1 Re 10,22; 22,49; Is 2,16; 23,1.14; Sal 48,8; cf. DHORME, 45.
[20] Cf. Núm 24,24; Is 23,1.12; Jer 2,10; Ez 27,6. Es el *Kiti* de los fenicios. Algunas veces es sinónimo de Mediterráneo: 1 Mac 1,1; 8,5.

Vemos, pues, que la Biblia considera como descendientes de Jafet a los pueblos no semitas que habitaban las costas del Mediterráneo y el Asia Menor. Son agrupaciones que más o menos corresponden a los de raza indoeuropea o arios.

Descendientes de Cam (6-20)

**6 Hijos de Cam fueron: Cus, Misrayim, Put y Canaán
7 Hijos de Cus: Seba, Evila, Sabta, Rama y Sabteca. Hijos de
Rama: Seba y Dadán. 8 Cus engendró a Nemrod, que fué
quien comenzó a dominar sobre la tierra, 9 pues era un ro-
busto cazador ante Yahvé, y de ahí se dijo: «Como Nemrod,
robusto cazador ante Yahvé». 10 Fué el comienzo de su reino
Babel, Ereq, Acad y Calne, en tierra de Senaar. 11 De esta
tierra salió Asur, y edificó Nínive, Rejobot-Hir, Calaj 12 y
Resen, entre Nínive y Calaj; ésta fué la ciudad grande.
13 Misrayim engendró a Ludim, los Anamim, los Leabim
y los Naftujim, 14 los Petrusim y los Caslujim, de los cuales
salieron los Pelistim y los Captorim. 15 Canaán engendró
a Sidón, su primogénito, y a Jet, 16 al jebuseo, al amorreo,
al guergueseo, 17 al jeveo, al araqueo y al sineo, 18 al arvadeo,
al semareo y al jamateo, de los que descendieron después
las familias del cananeo. 19 Los límites del cananeo eran
desde Sidón, viniendo hasta Guerar, hasta Gaza, y viniendo
hacia Sodoma, Gomorra, Adama y Seboím, hasta Lesa.
20 Estos son los hijos de Cam, según sus familias, lenguas,
regiones y naciones.**

Los jafetitas ocupaban el norte y oeste respecto del lugar en que escribía el autor sagrado. Ahora los camitas ocupan el sur. *Cus:* es el egipcio *kos* y el acadio *Ku-u-su*, Etiopía [21]. *Misrayim:* Egipto en su parte superior e inferior (en la literatura cuneiforme, *Misri* o *Musru).* En la literatura egipcia se llama *E'km-t* («país negro»). La palabra *Egipto*, Αἴγυπτος, empleada por los griegos, procede de Οἱ Κόπτοι, los Coptos, nombre de una ciudad egipcia. *Put:* es el *Punt* de los egipcios, la actual Somalia, al sur del mar Rojo [22]. Era el país de donde procedían las especias, incienso, mirra, aromas, oro, plata y pedrería. *Canaán:* es el *Ki-na-aj-ji* o *Ki-na-ajni* de las cartas de Tell Amarna y el *Kan'na* de los egipcios; corresponde a la actual Palestina desde la frontera egipcia hasta el Líbano, y aun a veces Canaán comprende la región de Fenicia hasta Jamat [23]. *Seba:* Fl. Josefo la identifica con Meroe [24], al norte de Jartum. Es mencionada por Estrabón en esta zona [25]. Sin embargo, algunos la localizan en Arabia y otros en Nubia. *Evila:* se suele colocar en Arabia, en la región que moraban los ismaelitas [26]. *Sabta:* no mencionada en

21 Cf. Ez 29,10; 30,4; Is 11,11; 20,3-5; Nah 3,9; Sal 68,32; 88,4.
22 Cf. MORET, *Histoire de l'Orient* II p.521.
23 Cf. M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les Religions sémitiques* p.57-59.
24 FL. JOS., *Ant. Jud.* II 10,2.
25 ESTRABÓN, XVI 4,8,10.
26 Cf. Gén 25,18; 1 Sam 15,7; Gén 2,11.

ningún otro lugar de la Biblia; por ser aquí mencionada junto a pueblos de Arabia, se supone que está localizada en esta zona y se la ha querido identificar con la actual Sabota, capital de Hadramut, al sur de Arabia, al este del Yemen, y con la Safta de Ptolomeo, en el golfo Pérsico [27]. *Raama* o *Regma* según los LXX: se supone que está en Sudarabia, pues es mencionada en Ez 27,22 junto a Seba. *Sabteca:* no identificada; se supone que está en Arabia. *Seba:* es el *Sa-ba-a* de los textos asirios; es la región de los *sabeos*, de donde procedía la reina que visitó a Salomón [28]. Su capital es Marib. *Dadán:* es citado en otros textos bíblicos junto a Tema [29]. Según una inscripción minea, se la localiza en el oasis el-Ela, entre Teima y Medina [30]. Hay otras localidades con este nombre en Edom y sur de Arabia. *Nemrod:* la historia anecdótica de Nemrod, el «poderoso cazador ante Yahvé», interrumpe el estilo esquematizado del documento *sacerdotal* y parece una intercalación del *yahvista.* Lo hace provenir de *Cus;* pero debe ser aquí no el *Cus* (Etiopía) de Africa, sino el *Kasu* de los textos babilonios, los koseos o kasitas, que habitaban en la parte septentrional de Mesopotamia. Nemrod es el fundador del imperio asirio [31]. En la leyenda quedaba como un héroe forzudo que *comenzó a dominar la tierra* (v.8). Se le ha querido identificar con Guilgamés, el héroe de la epopeya babilónica, que fué rey de Erec, una de las ciudades del reino de Nemrod (Mesopotamia), que luchó esforzadamente con los leones, y así es representado ahogando leones en los bajorrelieves asiro-babilónicos y aun sumerios. Por eso se explicaría el título extraño de *robusto cazador ante Yahvé* (v.8). En todo caso, Nemrod es «el prototipo de los monarcas asirios, los cuales aparecen en los monumentos en escenas de caza» [32]. Así pasó como el cazador más grande conocido, reconocido como tal «ante Yahvé», que no puede engañarse. La frase quedó como proverbial (v.9). Este v.9 parece una intercalación artificial del *yahvista* para justificar el proverbio popular. Nemrod dominó *Babilonia (Babel:* «puerta de Dios», *bab-ilu)* [33], que era considerada como la primera ciudad de la antigüedad. La supremacía de Babilonia sobre las otras ciudades mesopotámicas tiene lugar bajo Hammurabi (s.XVIII a. C.), pero ya antes era famosa. *Erec:* es el *Uruk* de los textos cuneiformes, la actual Warka, al sudeste de Babilonia. *Acad:* es el *Ak-ka-di* y el *A-ga-de* de la literatura sumeria. Pero no ha sido localizado. Fué el centro del imperio llamado *acadio,* contrapuesto a Sumer. *Calne:* no ha sido identificada. Se ha propuesto a Nippur. En la Biblia hay otra Calneh [34]. *Senaar:* su equivalente es Sanjar, y después en la Biblia designó a toda Mesopota-

27 Cf. PTOLOMEO, VI 8,30.
28 Cf. 1 Re 10,1-2.10; Is 40,6; Jer 6,20; Ez 27,22; 38,13; Sal 72,10.
29 Cf. Is 21,13-14; Jer 49,7-8; Ez 25,13; 27,20; 38,13.
30 Cf. JAUSSEN-SAVIGNAC: RB (1920) 529-531.
31 Cf. Miq 5,5.
32 A. CLAMER, o.c., p.211.
33 Esta es la traducción al babilonio del *Ka-dingir-ra-ki* sumerio. *Babilonia* es una adaptación del gr. βαβυλῶν, que a su vez es transcripción de *Bab-ilani* (puerta de los dioses).
34 Cf. Am 6,2; Is 10,9.

mia [35]. *Asur:* al norte de Babilonia. Asiria es la continuadora del esplendor de Babilonia. *Nínive:* capital de Asiria desde el siglo XI a. de C. Engrandecida por los Sagónidas (s.VIII-VII a. C.) y destruída en 612 a. C. por los medos y babilonios. *Rejobot-Hir:* no identificado. La Vg traduce «plateas civitatis». Se le ha querido identificar con un barrio de Nínive, llamado *rebit Nina,* o la actual Mosul. *Calaj:* es el *Kalju* de los textos cuneiformes, en la orilla izquierda del Tigris. *Resen:* no identificado. La *ciudad grande* debe referirse a Nínive, y parece una glosa [36].

Ludim: se ha identificado con Libia, leyendo *Lubim.* Hay un *Lud* en el v.22, que parece ser Lidia, en el Asia Menor. En la literatura cuneiforme aparece el nombre de *Lu-ud-du. Anamim:* no identificado. Leyendo *Nenamim* se le ha identificado con *Knmt,* en el desierto de Libia. *Leabim:* los libios, los *lubim* [37]. *Naftujim:* el Bajo Egipto, correspondiendo al egipcio *p-t-mahi* (país del Norte) o el Delta *(Na-Patuh:* pueblo del Delta). *Petrusim:* los habitantes de Patros [38]. Es el nombre del Alto Egipto: *P-to-resi* (país del Sur), y en asirio *Paturisi. Caslujim:* no identificado. Se ha querido ver una tribu nómada libia. La frase «de los cuales salieron los *Pelistim*» parece que está descolocada y debe ponerse después de *Captorim,* de los que, según la Biblia, procedían los filisteos [39]. Estos no son camitas ni semitas, sino más bien jafetitas, procedentes de los «Pueblos del mar», vencidos por Ramsés III en 1194 a. C. Se establecieron en la costa de Palestina, que tomó el nombre de ellos en la literatura griega [40]. En los documentos egipcios son llamados *Purasati,* y en los cuneiformes *Pilista* o *Palastu.* Eran despreciados por los hebreos, sobre todo porque eran incircuncisos. *Captorim:* los habitantes de Creta, en egipcio *Keftiu* y en asirio *Kaptara.* Son los *Keretim* de la Biblia [41], que culturalmente tenían muchas influencias egipcias. Por eso aquí se los considera como descendientes de Misrayim, Egipto.

Hijos de Canaán: quedan englobados en esta designación los fenicios y los hititas, que en la historia patriarcal aparecen mezclados con los cananeos. *Sidón:* ciudad fenicia conocida, que en las cartas del Tell Amarna es llamada *Si-du-na-a-a.* Capital de Fenicia antes de Tiro, que aquí inexplicablemente no aparece mencionada. Los fenicios se consideraban a sí mismos como cananeos. El nombre primitivo de Fenicia fué *Chna.* Fenicia viene de *Phoenix,* porque sus habitantes traficaban en telas coloreadas por el tinte escarlata-purpúreo de un molusco llamado *Phoenix. Sidón* es llamado *primogénito* de Canaán, porque fué su principal ciudad. Homero llama a los fenicios *sidonios* [42], y la misma Biblia le aplica este nombre pa-

[35] Cf. Gén 11,2; 14,1.9; Jos 7,21; Is 11,11; Zac 5,11; Dan 1,2.
[36] Cf. Jon 3,3.
[37] Así en Nah 3,9; 2 Par 12,3; 16,8.
[38] Cf. Is 11,11; Jer 44,1; Ez 29,14; 30,14.
[39] Cf. Am 9,7.
[40] Cf. ABEL, *Géog. de la Palestine* I 265.
[41] Cf. Ez 25,16; Sof 2,5.
[42] HOMER., *Iliad.* VI 290.

tronímico[43]. *Jet:* son los jeteos o hititas, moradores del Asia Menor y de la Alta Siria. Son los *Jatti* de las inscripciones cuneiformes, y las *Jeta* de las egipcias. No son semitas ni camitas, e invadieron Fenicia y Palestina a mediados del segundo milenio a. C.[44]. *Jebuseo:* una de las poblaciones que habitaban la parte montañosa de Palestina[45] y ocupaban Jerusalén[46]. *Amorreo: Amurru* es la designación en la literatura cuneiforme de la población semita occidental que se extendía desde el norte de Siria hasta Egipto. Es la población que habita en Palestina al llegar los israelitas, según el *elohista* (según el *yahvista*, son los cananeos, y según el *sacerdotal*, son los hititas)[47]. *Guergueseo:* es otra de las poblaciones de Palestina[48]. *Jeveo:* aparecen en Siquem[49]. Por su nombre (en heb. *jawwoth* significa aglomeración de tiendas) se supone que habitaban en tiendas. *Araqueo:* son los moradores de la ciudad del Líbano llamada hoy Tell-Arqa[50]. En las cartas de Tell Amarna se les llama *Irqut*. *Sineo:* son los habitantes de *Syan*, la *Sianu* de los textos cuneiformes, cerca de la anterior. *Arvadeo:* los habitantes de Arvad, hoy Ruad, isla fenicia frente a Tortosa. En las cartas de Tell Amarna se la llama *Ar-wa-da*, y *A-ru-a-da* en los textos de Teglatfalasar I[51]. *Semareo:* es la Σίμορα de los textos griegos y la *Sumur* de las cartas de Tell Amarna. Hoy *Sumra*, al norte de Nahar el-Kebir, entre el Líbano y Palestina. Es la *Simirru* de las inscripciones asirias. *Jamateo:* es la actual Hama, sobre el Orontes, en la Alta Siria[52].

Después el autor sagrado señala los límites del territorio cananeo, partiendo de Sidón hasta *Gaza* (la actual Gaze), la *Gazatu* de los asirios y *Qazata* de los egipcios, a 70 kilómetros al sur de Jafa. Fué una de las metrópolis de los filisteos[53]. *Guerar*, al sudoeste de Gaza[54], Sodoma, Gomorra, Adama y Seboím están en la orilla sudeste del mar Muerto[55]. *Lesa:* se ha identificado con Lais (Dan), al nordeste de Palestina, cerrando así el cuadrilátero cananeo[56].

Descendientes de Sem (21-31)

21 También le nacieron hijos a Sem, padre de todos los hijos de Heber y hermano mayor de Jafet. 22 Son hijos de Sem: Elam, Asur, Arfaxad, Lud, Aram y Cainán. 23 Arfaxad engendró a Salaj, y Salaj a Heber. 24 A Heber le nacieron dos hijos; el uno se llamó Paleg, porque en su tiempo

43 Cf. Jue 18,7; 1 Re 5,20; 16,31.
44 Cf. DELAPORTE, *Hittites:* DBS IV 32-110; CAVAIGNAC, *Les Hittites* (París 1950).
45 Cf. Gén 15,19-21; Jos 15,8.63; 18,28; 2 Sam 5,6.
46 1 Par 11,4.
47 Cf. DHORME, *Les Amorréhens:* RB (1928) 63s.
48 Cf. Jos 3,10; 24,11.
49 Gén 34,2; Jos 9,3; 11,3.
50 Es la 'Αρχη de Fl. Josefo (*Ant.* I 138).
51 Cf. Ez 27,8.11.
52 Cf. Is 37,13; 2 Re 14,28; 18,34; Am 6,2.
53 Cf. Jue 6,1.21; 1 Sam 6,17.
54 Cf. ABEL, *Géog.* I 331.
55 Véase sobre la localización de estas ciudades el com. a 14,1s.
56 Cf. el *Lesam* de Jos 19,47.

se dividió la tierra; su hermano se llamó Yoqtán. 26 Yoqtán engendró a Almodad, a Selef, a Jasarmavet, a Yaraj, 27 a Adoram, a Uzal, a Diqla, 28 a Obal, a Abimel, a Sebá, 29 a Ofir, a Javila y a Yohab. Todos estos fueron hijos de Yoqtán. 30 Y habitaron desde Mesá, según se va a Safar, el monte oriental. 31 Estos son los hijos de Sem, según sus familias, regiones y naciones. 32 Estas son las familias de los hijos de Noé, según sus generaciones y naciones. De éstos se dividieron los pueblos en la tierra después del diluvio.

En la enumeración de los descendientes de Sem encontramos también una doble fuente: v.2-23 pertenecen al *sacerdotal*, mientras que v.21.24-30 pertenecen al *yahvista*. El v.22 es idéntico a los v.2 y 6, de estilo esquemático *sacerdotal*. El autor *yahvista* del v.21 adelanta que Sem es el «padre de los hijos de Heber» o «hebreos». Si se ha puesto la descendencia de Sem al final a pesar de ser el primogénito, es para preparar y entroncar directamente con la ascendencia de Abraham, padre del pueblo escogido. A *Heber* se le considera como antepasado epónimo del pueblo hebreo. Así, a Abraham se le llamará *'ibrí* (hebreo)[57], y es el nombre que los egipcios dan a los israelitas[58]. Y es el nombre gentilicio que les dan los filisteos. Se ha querido relacionar estos *'ibrim*, o hebreos, con los *jabirû* de los textos de Tell Amarna (s.XV-XIV a. C.) y los *Apiru* de los textos egipcios, en los que aparecen como tribus nómadas, belicosas, que inquietan a las poblaciones sedentarias de Canaán, y como trabajadores en las canteras del Sinaí, y mercenarios en el país de los hititas. Pero el área de dispersión en el tiempo y en el espacio no coinde con la de los *hebreos*, ya que los *jabirû* aparecen en el siglo XX a. C. en Asia Menor; en el siglo XV, al este del Eufrates, y en el siglo XI a. C. en las canteras del Sinaí. Algunos han supuesto que los *hebreos* fueran una parte de estos *jabirû*. *Jabirû* significa *asociado, aliado, compañero*, y no parece que sea nombre étnico. ¿Qué significa *hebreo*? Según la Biblia, es un gentilicio de un supuesto antepasado llamado *Heber*. Es la explicación popular habitual para aclarar los nombres gentilicios en la Biblia, como en los escritos en general de la antigüedad. La falta de crítica histórica la suplían con explicaciones etimológicas más o menos legendarias. *Eber* significa *más allá*. Como la tradición hace venir a Abraham de *más allá* del Eufrates, el río por excelencia[59], bien puede ser que se le diera el nombre del procedente de *más allá* del río, el *'ibrí*. Así se dice en Jos 24,2-3: «En otro tiempo habitaban *más allá* del río vuestros padres: Tare, padre de Abraham y padre de Nacor... Yo lo tomé de *más allá* a vuestro padre Abraham y le hice caminar por Canaán...» Vemos que se contrapone la región de *más allá* del río Eufrates y Canaán. Así, la denominación de *'ibrí* parece que se «aplicaba a una categoría de nómadas que venían de Aram-Naharayim. Los LXX obedecen al sentido de verosimilitud histórica cuando traducen por ὁ περάτης

57 Gén 14.
58 Gén 39,14.17; 41,12; Ex 1,16; 2,6.
59 Gén 15,18; 21,21; Ex 23,21.

(el de más allá) el calificativo *ha-'ibrî* (el hebreo), que es aplicado a Abraham en Gén 14,13. Poco a poco, el sentido primitivo se atenuará, el nombre común se convertirá en propio, la designación geográfica se restringirá a un grupo étnico, contrapuesto a los arameos del este y a los amorreos del oeste. Pero el recuerdo de la primera migración quedará incrustado en el nombre mismo que llevarán los hebreos»[60]. *Elam:* situado al este de Mesopotamia, es un pueblo que tuvo muchas relaciones con los semitas; por eso se le presenta como descendiente de Sem. Es el *E-lam-tu* de los textos cuneiformes. Los elamitas son de raza indoirania. *Asur:* en el v.11 aparece como hijo de Cam, pero es un pueblo de lengua y cultura pura semítica. Es la actual Qala at-Serqat, al este del Tigris. *Arfaxad:* se le ha querido identificar con el asiro-babilónico *Arrafa*, el actual Kerkuk, el *Arrapajites* de los griegos, al este del Tigris y al sur del pequeño Zab. *Lud:* parece ser el *Lubdu* de las inscripciones cuneiformes, entre el Tigris y el Eufrates superior. Otros creen que son los *lydios* del Asia Menor. *Aram:* los arameos del desierto siroarábigo, con una lengua de tipo semita occidental, muy afín al cananeo, del que derivan el fenicio y el hebreo. Son los *ajlamû* del texto de Teglatfalasar I (1115-1093). A mediados del segundo milenio antes de Cristo se dispersaron hacia el Eufrates y al oeste. Los descendientes de Aram: *Uz:* al nordeste de Palestina, en el Hauran[61]. *Jul:* quizá Hule, donde nace el Jordán. *Gueter:* acaso Gessur, entre Basán y el Hermón. *Mas:* el monte *Masu* de la epopeya de Guilgamés[62], es decir, el Líbano y Antilíbano. *Salaj:* desconocida su identificación[63]. Hijos de Heber: *Peleg:* se ha propuesto identificarle con *Falga*, en Mesopotamia, en la conjunción del Jabur y el Eufrates; otros proponen *el-Falg*, al nordeste de Arabia, junto al golfo Pérsico. El texto bíblico explica el nombre de *Peleg* relacionándolo con su significación de *dispersión*, porque «en su tiempo se dividió la tierra», alusión a la dispersión de la humanidad, que ya antes había comenzado[64]. *Yoctán:* en Arabia meridional hay un *Beni Qahtan*[65]. *Almodad:* desconocido. *Selef:* el actual *Salf*. *Jasarmavet:* el actual *Hadramut*, al este de Adén[66]. *Yaraj:* desconocido. *Adoram:* inidentificado. *Uzal:* el *Azal* árabe en el Yemen[67]. *Diqla:* desconocido. *Obal:* quizá el *Abil* del Yemen. *Abimel:* no identificado. *Sebá:* los sabeos. *Ofir:* se le ha querido identificar con *Abhira*, en la desembocadura del Indus. Es el lugar tradicional del oro y marfil[68]. *Javila:* el mismo del v.7. *Yohab:* quizá la tribu árabe *Yuhaubib*, en la parte oriental de la Arabia meridional, sobre el Indico. El autor concreta el área de dispersión de los descendientes de Yoctán: desde *Mesa* (quizá el *Massa* de Gén 25,

60 E. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades* p.85.
61 Gén 22,21; 36,28.
62 Guilg. IX 2,1-2; 4,40.
63 Los LXX intercalan entre Heber y Selaj a Cainán.
64 Se suele relacionar el *Peleg* con el *palgu* asirio: «canal».
65 Cf. Abel, *Géog.* I 294.
66 Aparece en Estrabón (XVI 4,2) y Plinio (VI 154): *Jatromotites.*
67 Ez 27,19: Uzal comercia con Tiro en especias y hierro.
68 Cf. Is 13,12; Sal 45,10; Job 22,24; 28,16; 1 Par 29,4; 1 Re 9,28.

14, en el norte de Arabia) hasta *Safar*, quizá la *Saorafa* de Ptolomeo, en la costa meridional de la península Arábiga. El «monte oriental» es desconocido.

Vemos, pues, que el autor sagrado, al estructurar la tabla etnográfica, concibe las relaciones de los pueblos como entre miembros de una misma familia, que tiene unidad por un supuesto epónimo que daba nombre a cada pueblo según la tradición popular. Excepto el nombre de Nemrod, los demás nombres de los personajes pueden identificarse con nombres geográficos. Como ya hemos indicado, esta tabla está trazada con criterio popular, sin precisiones científicas. Así se hace a Canaán descendiente de Cam, cuando sabemos que era de origen semita. Elam es indoiranio, y aparece aquí como descendiente de Sem. Así, pues, el autor sagrado hace asociaciones geográficas según el principio de la vecindad; pero, en general, la distribución geográfica es bastante exacta y completa. Se mencionan en total 70 pueblos (nombre simbólico), y quedan sin mencionar pueblos tan conocidos como los amalecitas, los moabitas, los edomitas y amonitas, quizá porque se les considera como de formación más reciente. En esta descripción de pueblos encontramos la idea universalista unificadora al hacerlos provenir de un común antepasado, cosa que no se encuentra en la literatura de otros pueblos. Así, para los griegos y egipcios, los no nacionales eran bárbaros sin conexión con su raza. El hagiógrafo destaca la unidad del género humano, y, por otra parte, quiere poner de relieve el carácter de selección en los designios divinos respecto de Israel, que para Dios se convierte en el centro de todas las naciones. La fecha de composición de la tabla no se ha de poner después del siglo VII a. C., ya que se menciona a Nínive como aún existiendo [69].

CAPÍTULO 11

DISPERSION DE LA HUMANIDAD

La confusión de las lenguas (1-9)

Esta narración parece fuera de lugar, ya que viene después de la dispersión de las gentes «según sus regiones y lenguas» [1]. El estilo de la narración es antropomórfico y folklórico, como el de los c.2-3, y el empleo del nombre de *Yahvé* indica que el fragmento procede del documento *yahvista*. Sin embargo, dentro de la narración parece que hay indicios de compilación. Así se reflejan *duplicados:* «dos veces desciende Dios del cielo para ver la ciudad y la torre (v.5), y otra para confundir las lenguas (v.7); ... se construye una ciudad y una torre con doble finalidad: hacerse famosos y evitar la dis-

[69] Véase A. CLAMER, o.c., p.205-224; FR. HOMMEL, *Ethnologie und Geographie des Alten Orients* (Munich 1926); B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, Heidelberg, II (1925) 375-379.

[1] 10,31.

persión (v.4), y hay doble operación divina: confusión de las lenguas y dispersión de los pueblos... Por estas diferencias se ha creído concluir en la existencia de dualidad de fuentes: según una, los hombres intentaban edificar una ciudad para hacerse famosos, y Dios les confunde las lenguas; por eso se llama la ciudad Babel. Según otra, quieren construir una torre para preservar a la humanidad de la dispersión; Yahvé impide continuar y dispersa la humanidad» [2].

[1] Era la tierra toda de una sola lengua y de una misma palabra. [2] En su marcha desde oriente hallaron una llanura en la tierra de Senaar, y se establecieron allí. [3] Dijéronse unos a otros: «Vamos a hacer ladrillos y a cocerlos al fuego». Y se sirvieron de los ladrillos como de piedra, y el betún les sirvió de cemento. [4] Y dijeron: «Vamos a edificarnos una ciudad y una torre cuya cúspide toque a los cielos y nos haga famosos, por si tenemos que dividirnos por la haz de la tierra». [5] Bajó Yahvé a ver la ciudad y la torre que estaban haciendo los hijos de los hombres, [6] y se dijo: «He aquí un pueblo uno; tienen todos una lengua sola. Se han propuesto esto, y nada les impedirá llevarlo a cabo». [7] Bajemos, pues, y confundamos su lengua, de modo que no se entiendan unos a otros». [8] Y los dispersó de allí Yahvé por toda la haz de la tierra, y así cesaron de edificar la ciudad. [9] Por eso se llamó Babel, porque allí confundió Yahvé las lenguas de la tierra toda, y de allí los dispersó por la haz de toda la tierra.

El primer versículo nos traslada a la época en que los hombres no se habían dividido *según sus lenguas, regiones y naciones* [3]. A lo menos, el autor de este fragmento aparenta desconocer esta época. Todos unidos se encaminan hacia el Oriente, donde se desarrolla la vida primitiva de la humanidad, y el término de la peregrinación es la tierra de Senaar, es decir, la Mesopotamia meridional. El hagiógrafo, pues, parece suponer que los salvados del diluvio y sus descendientes bajaron de la zona montañosa de Armenia y se dirigieron hacia la llanura feracísima regada por el Tigris y el Eufrates. Es el itinerario de los sumerios, que, procedentes de una zona montañosa, se instalaron en el sur de Mesopotamia. A la vista de la feracísima tierra, quieren abandonar la vida nómada del pastoreo y edificar una ciudad para instalarse en plan de vida sedentaria y cultivar la tierra. Para la construcción utilizan los medios habituales en Mesopotamia, donde no hay piedra: *ladrillos* cocidos al fuego, y *betún* o brea natural como argamasa. El hagiógrafo, que habla para habitantes de Palestina, les indica que los materiales de Mesopotamia no son las piedras y la argamasa de las regiones calcáreas cisjordánicas. En Babilonia, los edificios son de *ladrillos* o adobes, unidos con asfalto como argamasa. En los edificios suntuosos se recubrían con plaquetas coloreadas. Pero, aunque unidos en la vida ciudadana momentáneamente, presienten el momento de su

[2] A. CLAMER (siguiendo a Gunkel), o.c., p.225.
[3] Gén 10,5.20.31.

dispersión, y quieren levantar un recuerdo que les perpetúe ante las nuevas generaciones: *Vamos a edificar una ciudad y una torre cuya cúspide toque a los cielos y nos haga famosos, por si tenemos que dividirnos por la haz de la tierra* (v.4). La expresión *una torre... que toque a los cielos* está dentro del género hiperbólico y arrogante de las inscripciones de los constructores asirios y babilónicos [4]. Según el contexto, la torre altísima debe ser como una llamada a la unión de todos cuando se encuentren dispersos. Pero hay también un tono marcado de arrogancia: ... *nos haga famosos* (v.4b). El autor sagrado ve en estos designios algo demoníaco en contra de los designios divinos. Así, antropomórficamente presenta a Dios descendiendo del cielo para ver más de cerca la pretenciosa obra de los hombres (v.5), y pone en boca de la divinidad este monólogo irónico: *He aquí un pueblo uno...; confundamos su lengua...* (v.6). A Dios no le agrada que los hombres permanezcan unidos en esa ciudad y quiere la dispersión para repoblar la tierra en todos sus continentes, y por eso les va a confundir las lenguas, de modo que se vean obligados a tomar derroteros diferentes. La unidad de lengua es vínculo de unión, mientras que la diversidad de lengua favorece la dispersión. El plural *confundamos* no es vestigio de politeísmo, sino un plural deliberativo o intensivo. En el acto reprobativo de Dios hay una alusión implícita al orgullo de los constructores de la torre, y por eso, aparte de que desea favorecer la dispersión de las razas, quiere castigar dicho orgullo. Y, en efecto, al no poder entenderse por la lengua, los constructores abandonan su obra, y aquella torre, que debía ser símbolo y causa de orgullo, se convierte en «causa de deshonra y *confusión*» [5]. Por eso, aquella ciudad fué llamada *Babel*, porque allí «*confundió* Yahvé la lengua de la tierra toda» (v.9). La etimología es popular, jugando con el verbo hebreo *balal*, que significa «mezclar, confundir» [6]. En realidad, *Babilonia* (gr. βαβυλῶν) viene de *Bâb-ilâni* (puerta de los dioses), que es, a su vez, la traducción del sumerio *Ka-dingir-ra-ki*.

Por ley natural, la división de los pueblos nace de la necesidad de medios de vida, así como la diferenciación de las razas es efecto de los diversos climas, los cuales imponen a la vez diferentes géneros de vida. De aquí proviene luego la diferenciación de las lenguas. Pero tanto la de las razas como la de las lenguas procede con gran lentitud, como nos lo demuestra la historia. Los tipos negros, que nos han dejado representados los egipcios, no se diferencian de los actuales, y las lenguas neo-latinas conservan una semejanza muy grande, a pesar de los siglos, con la lengua madre. Supuesta la unidad de la especie humana y la existencia de una lengua primitiva,

[4] Así, Gudea de Lagas dice: «Ante mi templo, *levantado hasta el cielo...*, su esplendor *llegue hasta el cielo*». Nabopolasar dice que recibió la orden de edificar el E-temen-an-ki de Babilonia, «fijando su fundamento en el corazón del *arallu* (infierno), y llegando su cima al cielo». PLESSIS, *Babylone et la Bible:* DBS I 774; A. JEREMÍAS, *Das A. T. im Liche des alten Orients* (1930) 190-194; L. H. VINCENT, *De la Tour de Babel au Temple:* RB 53 (1946) 404.

[5] A. CLAMER, o.c., p.226.

[6] En forma pilpel, el verbo sería *Balbel*, lo que se acerca a *Babel*. En un texto sumerio de Nippur se habla de una edad de oro en que todos los pueblos alababan a Enlil «en *una sola lengua*». Cf. CHAINE, o.c., p.165.

una y otra diferenciación ha debido exigir muchos siglos. La ciencia ha demostrado la reducción a cierta unidad de lenguas aparentemente muy distanciadas, de donde se infiere la posibilidad de acercarlas todas a un tipo primitivo.

Este fenómeno de la diferenciación de idiomas ha suscitado siempre la curiosidad de los pueblos. Isaías consuela a su pueblo diciéndole que no verá más «a esa gente espantable, de lengua oscura, que tú no entiendes, que tartamudea palabras imposibles de entender»[7]. Para los antiguos, esta diversidad de lenguas era un misterio, suponiendo que la humanidad tuviera un mismo origen. Por eso no tiene de particular que hayan surgido explicaciones populares más o menos legendarias, y en el ambiente hebreo, dentro de un marco religioso. Babilonia era el centro comercial del Oriente, en el cual venían a darse cita muchas naciones y lenguas. No menos debía impresionar, máxime a los nómadas, la vista de la gran ciudad con sus murallas y torres, de las que se podía decir mejor que de las murallas de Canaán que llegaban al cielo[8]. Una mayor admiración tenía que producir la ciclópea construcción del *zigurrat*, llamado enfáticamente *E-temen-an-ki* («fundamento del cielo y de la tierra»), que se erigía en forma de torre escalonada de 90 metros de altura, con tres terrazas, que se comunicaban por una rampa de nueve metros de ancha. Aún queda la parte inferior, de 30 metros de altura, sepultada entre la arena[9]. Era a la vez templo y observatorio astronómico. En torno a la construcción de éste, sin duda que surgieron explicaciones folklóricas, relacionadas con el fenómeno de la diversidad de lenguas reinante en el emporio comercial babilónico. «Babilonia era una ciudad que impresionaba a los extranjeros, particularmente a los rudos cananeos; que ante el espectáculo de la gran ciudad y de la torre con diversos pisos hayan pensado en una empresa sugerida por el orgullo de los hombres, y en el nombre de la ciudad (en cananeo) hayan visto el signo de la confusión de las lenguas, explicaría la formación de la leyenda. A esta leyenda, la tradición hebrea habría dado un alcance religioso y espiritual, viendo en la dispersión de los pueblos y la confusión de las lenguas el castigo divino del orgullo humano... Es en la persona de Abraham en la que la humanidad dispersada encontrará su unidad; tal perspectiva basta para justificar el relato de la torre de Babel en la historia de los orígenes... Además, se deduce la lección moral sobre la vanidad del esfuerzo humano fuera del reconocimiento del soberano dominio de Dios»[10]. «Se puede decir que el relato de la torre de Babel es la respuesta del folklore hebreo a la cuestión del origen de las lenguas. Los israelitas pensaban que la diversidad de idiomas había sido causa de la diversidad de pueblos. Nosotros pensamos lo contrario hoy. La lenta formación de los pueblos ha dado lugar a la formación de las lenguas. La historia de las lenguas

[7] Is 33,19.
[8] Dt 1,28.
[9] Véase su descripción en A. PARROT, *Archéologie mésopotamienne* p.192. *Ziqqurrat* significa *prominencia, elevación*, de *zaqaru*, «ser elevado».
[10] A. CLAMER, o.c., p.229.

es tan vieja como la de la humanidad. La Biblia reproduce el relato de la torre de Babel porque no estaba desprovisto de una enseñanza religiosa, y quizá, sobre todo, porque era uno de los recuerdos que permitían empalmar con los orígenes de la historia de Abraham» [11]. Así, pues, el autor sagrado recoge la explicación popular relativa al origen de la diversidad de lenguas y la corrige, informándola de la doctrina monoteísta. Los profetas nos hablan de la soberbia de la gran ciudad de Babilonia [12]. Precisamente es éste el vicio que Dios menos puede soportar [13]. Y así, el autor sagrado nos presenta el hecho de la diferenciación de las lenguas, que divide los pueblos y quebranta sus fuerzas, como el castigo divino de su orgullo. Desde San Gregorio Niseno, los autores católicos se han inclinado a ver aquí la confusión de los espíritus, fruto del orgullo, que los divide y confunde [14].

Bibliografía

F. VIGOUROUX, *La Bible et les découvertes modernes* (París 1896) I 319-359; E. PANNIER, *Babylone:* DBV I; J. PLESSIS, *Babylone et la Bible:* DBS I (1928) 774; P. HAPPEL, *Turmbau von Babel:* «Bibl. Zeitschrift» (1903); H. LESÊTRE, *La Tour de Babel:* «Rev. Prt. de Apol.» (1906); P. HEINISCH, *Ter Turmbau von Babel:* «Studia Catholica» (1925); F. CEUPPENS, *De Historia primaeva* (Roma 1949) 339-349; A. PARROT, *Les ziggurrats et la Tour de Babel* (París 1949); H. VINCENT, *De la Tour de Babel au Temple:* RB (1950); J. PRADO, *La ciudad y la torre de Babel:* EstBib (1950); L. TURRADO, *La confusión de las lenguas y la torre de Babel:* «Cult. Bib.» (1948); P. TERMES ROS, *La torre de Babel. Su significado bíblico:* «Cult. Bib.» (1949); J. CHAINE, *La Tour de Babel:* «Mémoires E. Podechrad» (1945) 65; H. JUNKER, *Die Bibl. Urgeschichte* (1932) 53.

MIRADA RETROSPECTIVA

Echemos ahora una mirada retrospectiva y veamos la doctrina teológica contenida en los capítulos que preceden, por donde aparecerá la sublimidad de la doctrina dogmática y moral, muy superior a cuanto las otras religiones y aun los mejores filósofos de la antigüedad enseñaron.

Ante todo, el autor sagrado nos presenta a Dios como creador del cielo y de la tierra. El mismo que crea los astros es el que les asigna sus oficios en provecho del hombre. Con la tierra crea también las plantas y los animales, y confiere a unas y a otros la virtud de crecer y multiplicarse. Al hombre lo crea a su imagen y semejanza y lo constituye rey y señor de la creación, pero dependiente de su Hacedor. Si atendemos a la naturaleza de Dios, le vemos, primero trascendente al mundo, que El mismo produjo con su poder y sabiduría; luego manifiesta su bondad, digamos, su humanidad y

[11] J. CHAINE, o.c., p.167.
[12] Is 13,19; 47,1; Jer 50,31.35; 51,7.
[13] Is 2,11-17.
[14] SAN GREGORIO NISENO, *Contra Eunomium* XII: PG 45,996s.

benignidad, en comunicarse con los hombres; su justicia en castigar a los autores del primer pecado y la corrupción del mundo por el diluvio; pero también su misericordia en prometer a los primeros padres el desquite de la derrota que acaban de sufrir, y en salvar del diluvio a Noé, a quien bendice y hace principio de una nueva generación en la tierra. Se muestra asimismo justo sancionador de la ley moral al castigar el fratricidio de Caín y el orgullo de los fundadores de Babilonia.

Con la primera pareja humana instituye el matrimonio monogámico e indisoluble. La poligamia, introducida por Lamec, es contraria a la institución divina, como lo es a la justicia la venganza de las injurias proferidas por el mismo Lamec.

A estos puntos de la doctrina dogmática y moral se añaden algunas instituciones rituales: el precepto sabático, el sacrificio, la prohibición de comer la sangre de los animales y la distinción de éstos en puros e impuros.

Todos estos puntos, o son hechos históricos, que constituyen a la vez dogmas de fe cristiana, o se nos ofrecen incorporados a narraciones históricas que el autor recoge de la tradición, pero que él depura de la escoria politeísta, informándolos de la verdad revelada, haciéndolos servir de vehículo para instrucción del pueblo israelita. Creemos que con esto quedan bien justificadas las palabras de la Pontificia Comisión Bíblica en su carta al cardenal de París a propósito de la historicidad de los once primeros capítulos del Génesis, capítulos oscuros y complejos, «cuyas formas literarias no responden a ninguna de las categorías clásicas y no pueden, por tanto, ser juzgados a la luz de los géneros literarios greco-romanos o modernos... El primer deber que incumbe aquí a la exégesis científica consiste en el atento estudio de los problemas literarios, científicos, históricos, culturales y religiosos connexos con estos capítulos; luego, examinar de cerca los procedimientos literarios de los antiguos pueblos orientales, su psicología, su manera de expresarse y *hasta su noción de la verdad histórica*... Sólo así se puede llegar a ver claro en la verdadera naturaleza de ciertos relatos de estos capítulos del Génesis. Declarar *a priori* que sus relatos no contienen historia en el sentido moderno de la palabra, podría dar a entender que no la tienen en ningún sentido, mientras que ellos refieren en un lenguaje sencillo y figurado, acomodado a las inteligencias de una humanidad menos culta, las verdades fundamentales, que se presuponen a la economía de la salud, al mismo tiempo que la descripción popular de los orígenes del género humano y del pueblo elegido».

Ascendencia de Abraham (10-26)

10 Esta es la descendencia de Sem: era Sem de cien años
cuando engendró a Arfaxad, dos años después del diluvio.
11 Vivió Sem después de engendrar a Arfaxad quinientos
años, y engendró hijos e hijas. 12 Vivió Arfaxad treinta y cin-

**co años, y engendró a Selaj; [13] vivió después de engendrar
a Selaj trescientos años, y engendró hijos e hijas. [14] Vivió
Selaj treinta años, y engendró a Heber; [15] vivió después de
engendrar a Heber cuatrocientos tres años, y engendró hi-
jos e hijas. [16] Vivió Heber treinta y cuatro años, y engendró
a Paleg; [17] vivió después de engendrar a Paleg cuatrocien-
tos treinta años, y engendró hijos e hijas. [18] Vivió Paleg trein-
ta años, y engendró a Reu; [19] vivió después que engendró
a Reu doscientos nueve años, y engendró hijos e hijas. [20] Vi-
vió Reu treinta y dos años, y engendró a Sarug; [21] vivió
después de engendrar a Sarug doscientos siete años, y en-
gendró hijos e hijas. [22] Vivió Sarug treinta años, y engendró
a Najor; [23] vivió después de engendrar a Najor doscientos
años, y engendró hijos e hijas. [24] Vivió Najor veintinueve
años, y engendró a Teraj; [25] vivió después de engendrar a
Teraj ciento diecinueve años, y engendró hijos e hijas. [26] Vi-
vió Teraj setenta años, y engendró a Abram, a Najor y a
Harán.**

Con una genealogía enteramente semejante a la del c.5, el autor sagrado cubre el espacio del diluvio a Teraj, padre de Abraham. Esta genealogía, que abarca también diez personas, adolece del mismo defecto que la primera en lo que toca a la conservación de los números, que son sistemáticamente exagerados. Tampoco coinciden los números de los textos masorético, samaritano y griego. El texto masorético es el que nos ofrece las cifras más bajas, y así la suma de ellas, que marca la distancia entre el diluvio y el nacimiento de Abraham, no pasa de doscientos noventa años, mientras que el texto griego, por el método ya indicado arriba al comentar el c.5, nos da mil setenta años, y el samaritano, siguiendo, en gran parte, el mismo procedimiento, llega a novecientos cuarenta años. Pero todas estas cifras son aún insuficientes para cubrir el lapso de tiempo que los documentos y monumentos del antiguo Oriente elevan a varios milenios, sin alcanzar el diluvio. El propósito de esta cronología tiene que ser el de la anterior: trazarnos el camino seguido por la historia desde el diluvio hasta Abraham. Los nombres son como piedras miliarias que lo señalan; por eso las palabras *engendró* e *hijo* hay que tomarlas en el sentido amplio de *descendencia.* El autor sagrado ha recogido de la tradición nombres vinculados a determinadas familias y los ha concatenado de modo directo para trazar la ascendencia del gran padre de Israel, Abraham.

La genealogía pertenece a la fuente *sacerdotal* y tiene sus características de artificialidad y esquematismo. La edad de estos patriarcas en los v.18-26 es inferior a la asignada para los de los v.10-17, y, en todo caso, la vida de todos éstos es mucho más corta que la de la genealogía del c.5, si se exceptúa a Henoc. Según la cronología del texto hebreo (la más corta), resulta que Sem y los otros patriarcas llegan hasta el nacimiento de Abraham, y aun algunos le sobreviven. Por eso, el texto griego tiende a alargar la cronología. La cronología del griego da cien años más a cada patriarca. Los LXX

añaden *Cainán* como hijo de Arfaxad [15]. Sobre los nombres de los patriarcas y su posible identificación con nombres geográficos extrabíblicos véase el comentario a 10,2-25. *Reu:* en las inscripciones asirias aparece una tribu aramea llamada *Ru'ua*, que habita entre el Tigris y el Eufrates [16]. *Sarug:* es el nombre de una ciudad entre Carquemis y Jarrán, y es mencionada en los escritos asirios con el nombre de *Sarugi*. *Najor:* en Gén 22,29 (documento *yahvista)* aparece como *hermano* de Abraham, mientras que aquí (v.25-26, documento *sacerdotal)* es el padre y el hijo de Teraj, que es padre de Abraham. Sin duda había alguna confusión en las distintas tradiciones. El nombre de *Najor* se conserva en la designación geográfica *Na-ju-ur* de las inscripciones cuneiformes [17], y aparece en la onomástica babilónica. *Teraj:* en los textos de Ras Samra aparece un dios lunar llamado *Terah*. Por ello se ha querido ver una relación entre el culto lunar de Ur y Jarrán y la emigración de Abraham de aquellas localidades: ésta sería una trasposición de la emigración del culto lunar de Ur a Jarrán. Pero el nombre de *Teraj* puede relacionarse con el nombre asirio *turaju* o arameo *teraja*, que significa ramillete, y que aparece como nombre propio. Así, pues, la coincidencia del nombre con la divinidad lunar *Terah* es puramente casual [18]. *Abram:* este nombre encuentra su paralelo en la onomástica babilónica bajo las formas de *A-ba-am-ra-ma*, *A-ba-ra-ma* y *A-ba-a-ra-am*, que en acadio significa «el padre ama» [19]. Así, pues, su nombre se adapta bien a la tradición de su procedencia mesopotámica. La forma *Abraham* parece tener origen dialectal [20]. *Haran:* en griego Ἀρράν. Algunos creen que es el mismo nombre de Jarrán, dulcificándose la gutural inicial.

Los patriarcas. El escenario de la historia patriarcal

Los primeros capítulos del Génesis (1-11) apenas tienen dato geográfico alguno. Con el capítulo 12 comienza la historia de los patriarcas de Israel y de su pueblo. Importa, para su recta inteligencia, encuadrarla convenientemente en el espacio y en el tiempo, exponiendo, aunque en forma muy breve, la geografía y la historia de las regiones en que esa historia se desarrolló y con quien estuvo en relaciones.

Los principales centros de la vida civilizada en la antigüedad, que para nosotros es el origen de la historia humana, son el valle del Nilo, que dió origen a Egipto, y el valle del Tigris y del Eufra-

[15] En Gén 5,9-10, *Cainán* aparece como descendiente de Set. Lc 3,36, siguiendo a los LXX, lo pone entre los descendientes de Sem. Quizá fué añadido a esta lista para hacer el número diez, como en la anterior.

[16] Se considera *Reu* como abreviación de Reuel (Gén 6,4; Ex 2,18).

[17] Cf. Dhorme: RB (1928) 484.

[18] Cf. R. de Vaux, *Les textes de Ras Shamra et l'Ancien Testament:* RB (1937) 544; Id., *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes:* RB (1946) 322.

[19] Algunos autores prefieren buscar la etimología en el semítico occidental. Así, tomando como base la raíz *ram* (ser alto), traducen: «padre elevado», de alcurnia.

[20] Como veremos, la Biblia da un sentido al cambio de *Abram* en *Abraham*. Pero es una etimología popular, jugando con el término *hamon*, que significa multitud. Cf. R. de Vaux, art.c., p.323.

tes, que bañan con sus aguas la Mesopotamia. Entre estos dos valles se extiende el desierto de Arabia y de Siria, por el oriente, y una gran faja de tierra hacia el occidente, que termina en el mar Mediterráneo. Esta faja da origen a la Siria en el norte y en el centro, a la Palestina y Transjordania en el sur. Una prolongación del desierto arábigo hacia el occidente separa estas regiones del Egipto.

Hace cosa de un siglo, los conocimientos históricos sobre todas estas regiones casi se reducían a lo que de ellos nos cuentan los Libros Santos y los historiadores griegos; pero hoy las excavaciones que se han practicado y se continúan practicando en estas regiones, nos dan a conocer cada día mejor la larga y agitada historia desarrollada en estas regiones, que constituyen lo que hoy llamamos Oriente Medio.

La Mesopotamia se divide en tres partes: *Sumer* en el sur, *Accad* en el centro y *Asur* en el norte. Las exploraciones hechas en la primera, prolongadas hacia el oriente por Elam, hasta Susa, nos testifican que la vida humana comenzó en ella en el quinto milenario antes de Jesucristo; que el pueblo sumerio fué el creador de una gran civilización y el inventor de la escritura cuneiforme, que de él recibieron tantos pueblos.

En todo el sur de Mesopotamia fundó multitud de ciudades, como Ur, Uruc, Lagas, Larsa, Nipur, etc., que sucesivamente, durante el cuarto milenario y aun después, ejercieron la hegemonía en toda la región y aun fuera de ella, hacia el oriente en Elam y por el norte en Accad. En ésta habitaron desde el cuarto milenario los semitas, los cuales fundaron también ciudades como Agade, Kis, Borsipa, Cuta y Babilonia. Desde comienzos del tercer milenario, los semitas lograron extender sus dominios al sur y al norte, llegando a veces hasta el mar Mediterráneo. Apropiándose la cultura sumeria, Accad, con su capital en Babilonia, vino a convertirse en el centro político, cultural y comercial del Oriente durante muchos siglos.

La región del norte tuvo al principio por capital a Asur, sobre el Tigris, de donde su nombre de Asiria; más tarde la capital fué trasladada a Nínive, al norte de la primera. La historia de Asiria queda aún envuelta en la oscuridad hasta mediados del segundo milenario, en que comienza a revelarse como el pueblo guerrero y conquistador, que fué hasta su definitiva desaparición de la historia, a fines del siglo VII. La cultura la recibió de Babilonia.

La Biblia nos habla muchas veces de los heteos, contados entre los moradores de Canaán. Eran estos heteos ramificaciones de un pueblo que a principios del segundo milenario se estableció en el centro del Asia Menor, teniendo por capital a Bogazkeui. Pronto extendió su dominación por el norte de Siria y hasta Mesopotamia, para venir a fenecer en el siglo XII. Los documentos modernos los llaman Kati, hititas.

En el Pentateuco se habla también de los *horreos*, que los historiadores quieren identificar con los *hurritas*, pueblo que, durante el segundo milenario, dominó en el norte de Mesopotamia y de

Siria, algunos de cuyos grupos se habrían extendido hasta el sur de Palestina.

Más que los horreos figuran en el Pentateuco los *amorreos*. En los textos cuneiformes se los conoce con el nombre de *amurru*. Estos amorreos aparecen ya desde el tercer milenario en la Siria del Norte, se extienden hasta Babilonia por el desierto de Siria y Arabia y llegan a establecerse en Transjordania.

Los *arameos*, de que el Génesis hace frecuentemente mención bajo el nombre de Haram-Naharaim, cuyo centro principal sería Jarán, vinieron a fundar luego diversos reinos en Siria, desde el norte hasta Damasco. Estos reinos, que fueron hechos tributarios por David, tomaron luego gran importancia en las luchas con Israel y contra Asiria, que los absorbió e hizo desaparecer en el siglo VIII.

El origen de los *fenicios*, que habitaron la costa del Mediterráneo, es aún muy discutido a causa de la escasez de documentos y de la dificultad de interpretar los pocos que existen, pues mientras unos los hacen originarios de las costas del golfo Pérsico, otros los traen del mar Rojo por el sur de Palestina. Una cosa sabemos con certeza, y es que, desde principios del segundo milenario, la influencia de Egipto fué grande a lo largo de la costa habitada por los fenicios.

Algo semejante hemos de decir de los *cananeos*, que en el tercer milenario llegaron a la región de Canaán, a la que dieron su nombre, donde luego vinieron divididos en infinidad de grupos, con frecuencia sometidos a Egipto, como nos cuentan las cartas de Tell-el-Amarna.

En el siglo XIII, una formidable invasión de los «Pueblos del Mar» descendió por la costa de Siria, pretendiendo llegar a Egipto; pero el faraón Ramsés III los detuvo, permitiéndoles instalarse en la llanura que desde Gaza para abajo confina con el mar Mediterráneo. Pertenecen a estos pueblos los *filisteos*, tantas veces mencionados en la Biblia y que llegaron a dar el nombre a la Palestina.

La Escritura hace mención, entre los moradores de Canaán, de varios pueblos, como los *refaim*, los *emin*, los *anaquim*, los *zummin*, los *zunzumim*. Estos parecen ser los autores de los muchos monumentos ciclópeos existentes sobre todo en Transjordania, y de donde habrá venido la idea de considerarlos como pueblos gigantes [21].

A pesar de las excavaciones realizadas en Palestina en estos últimos tiempos, no nos es permitido hablar de la vida de esta multitud de pueblos instalados en Canaán, a causa de la escasez de textos escritos y monumentos escultóricos. Pero la multitud de los otros monumentos arqueológicos sí nos autorizan para establecer, por comparación con otros pueblos, el cuadro del progreso cultural realizado en la región. Este nos dará alguna luz para entender mejor la historia bíblica. Los historiadores colocan el comienzo de las inmigraciones de las tribus cananeas a la costa del Mediterráneo desde la mitad del tercer milenario hasta el principio del milenario segundo (2500-2000 a. C.). Antes, esta faja de tierra que corre a lo

[21] Gén 6,1-4; Núm 13,33; Dt 2,10.20; Is 26,14.

largo del mar estaba habitada por diferentes pueblos, algunos de cuyos nombres se conservan en la Biblia.

Según las exploraciones arqueológicas, tenían su habitación en las grutas, que abundan en los montes calcáreos de Palestina y Fenicia. Tal vez se levantaban chozas, donde pudieran gozar mejor del sol y del aire. Sus instrumentos de trabajo eran de piedra, y la cerámica, hecha a mano, muy tosca. Los metales no eran conocidos. Algunas de las ciudades exploradas en Palestina aparecen *fundadas* por ellos.

Las tribus semitas que llamamos *cananeas* parecen traer una civilización caracterizada por el empleo del bronce. Después de largas peregrinaciones adoptan la vida sedentaria y comienzan a fundar ciudades amuralladas para su mejor defensa. Los sitios elegidos para ello son las colinas, pero las colinas que tengan cerca el agua necesaria para la vida. Y, con el fin de asegurarla en tiempo de asedio, a veces perforaron con instrumentos de metal, o a veces de piedra, un túnel que una la ciudad con las fuentes.

Las casas, según aparecen, eran estrechas, de forma cuadrada, construídas de adobes, tapial o mampostería, hacinadas unas junto a otras sin formar calles. Las dimensiones de estas *ciudades* nos muestran cuán pródigos son los autores sagrados en dar nombres de ciudad a cualquier poblado. La gran ciudad de Jericó no tenía más que 778 metros de circuito, y las hay que no pasan de los 300 metros. Pero principio quieren las cosas. En los cimientos de esas ciudades o casas se han hallado restos de las víctimas humanas sacrificadas para obtener de los dioses la prosperidad de la ciudad o de la casa. Los santuarios de los dioses eran a cielo descubierto, situados en lugares altos, de donde el nombre que la Biblia les da de *bamot, excelsa, altos*. Estos santuarios estaban *adornados* de piedras derechas, de varios significados *(masebot)*.

Entre los dioses descuellan los *baales*, es decir, los *señores* del cielo, que envían la lluvia benéfica sobre la tierra. Según los lugares se multiplican estos *baales*. Al *baal* del cielo corresponde la *baalat*, la señora de la tierra, que suele recibir el nombre de Astarté. También éstas se multiplicaban con las ciudades. El libro de los Jueces acusará a los hebreos más tarde de entregarse al culto de los *baales* y *astartés*.

A diferencia de los aborígenes, que reducían a cenizas los cadáveres de sus muertos, los cananeos, que les sucedieron, los sepultaban en la tierra o en las grutas. Habiendo vivido, luego de la expulsión de los hicsos de Egipto, bajo el poder de los faraones, es natural que sufrieran la influencia cultural y religiosa de Egipto, como lo demuestran las exploraciones arqueológicas.

Egipto es una creación del Nilo, que, al inundarlo y fecundarlo cada año, lo enriquece, convirtiéndolo en el granero más copioso del mundo antiguo. La historia de Egipto nos la escribió el sacerdote Manetón en el siglo III a. C., de cuya historia sólo nos quedan los fragmentos conservados por Flavio Josefo y por Julio Africano.

Pero a esta historia precede una época prehistórica de larga

duración, desconocida hasta estos últimos tiempos. Las exploraciones recientes nos dan a conocer para esta primera época de la vida humana, en el valle del Nilo, una civilización en algunos aspectos maravillosa. La historia se desenvuelve en torno a las 31 dinastías reales que Julio Africano redactó a base de la historia de Manetón. Según la cronología, fundada en la duración de las dinastías, los comienzos de la historia egipcia remontarían cinco mil años antes de Jesucristo; aunque la sentencia hoy más común de los egiptólogos reduce en unos mil quinientos años esa antigüedad. El centro de la vida de Egipto estuvo, según los tiempos, primero en Menfis, luego en Tebas y, finalmente, en el Delta. De la grandeza de esta historia son testimonio fehaciente los monumentos maravillosos que cubren el suelo de Egipto y los que se hallan ocultos, y que los exploradores procuran sacar a la luz cada día. Hacia el principio del segundo milenario, cuando ya los fenicios, cananeos, etc., habían invadido Palestina, los hicsos llegaron hasta Egipto y se establecieron en el Delta. Sus reyes, que formaron las dinastías XV y XVI, tuvieron su capital en Avaris, de donde, al cabo de varios siglos, fueron arrojados por los reyes indígenas de la dinastía XVIII, de origen tebano, a fines del siglo XVI.

Siempre Egipto había procurado extender su influencia hacia Palestina y Siria; pero, después de la expulsión de los hicsos, las dinastías XVIII y XIX y XX hicieron grandes esfuerzos por mantener estas regiones bajo su influencia, como un medio de proteger por el oriente las fronteras de su reino. Las cartas de Tell-el Amarna, de la dinastía XVIII (s.XIV) son un testimonio de esta influencia y del estado en que estas regiones se encontraban en su vida política. Colocadas en medio de los valles del Nilo y del Eufrates y Tigris, habitadas por multitud de pueblos, que nunca lograron unirse para formar una gran unidad política, lo que se dice un imperio, siendo el paso obligado de las caravanas que comerciaban entre estos ricos valles, eran también el campo de batalla en que contendían por sus ambiciones los imperios mesopotámicos y el egipcio, los cuales sucesivamente ejercían su influencia y dominación sobre los pequeños reinos que poblaban estas regiones.

Tal es el cuadro geográfico e histórico en que comienza la vida de los patriarcas, llegados de Caldea a Palestina siguiendo el camino de tantas invasiones como del norte se arrojaron sobre Canaán. En su peregrinación llegan al rico valle del Nilo en busca de sustento, para volver luego a instalarse en la tierra de Canaán, donde al fin se desarrollará la historia de sus descendientes.

Pero la importancia de la materia pide que nos detengamos un poco más en esta breve introducción a la historia de los patriarcas hebreos. No hay que esperar que, entre la multitud innumerable de documentos como cada día arrojan al mundo sabio los exploradores del Oriente, vayamos a encontrar la historia de Abraham, Isaac o Jacob. Significaban poco en medio de aquellos pueblos unos jeques nómadas, como eran nuestros patriarcas. Lo más a que po-

demos aspirar es a precisar el cuadro histórico en que se desarrolla su vida, tal como se nos refiere en el Génesis.

La Biblia hace venir a Abraham de Ur, ciudad situada al sur de Mesopotamia, a orillas del Eufrates. Pues Ur, era una de las más importantes ciudades de Sumeria, después de haber ejercido, a fines del tercer milenario, la hegemonía sobre Mesopotamia, y de llegar hasta Jarrán, al norte de la Siria, por el año 1940 a. C. sufrió una gran calamidad por parte de los elamitas. Este hecho parece haber señalado el comienzo de una gran emigración de Ur hacia Jarrán, que vino a ser como una colonia de Ur. Señal de esto podría ser la gran devoción que en ambas ciudades había hacia el dios lunar, Sin.

Pues entre estos emigrantes hay que contar a Teraj, el padre de Abraham. El nombre de Abraham, se encuentra en los documentos cuneiformes, así como en el norte de la Siria, y precisamente en torno de Jarrán, los de Teraj, Najor y Sagur.

Muerto el padre de Abraham, éste se puso en marcha hacia el sur, camino de Canaán. Como pastor, camina despacio, llevando delante de sí toda su hacienda, que eran sus ganados. Con éstos va también la familia del patriarca, sus tiendas, sus enseres, todo a lomo de camellos o de asnos. Abraham no va solo. La tribu de que es jefe entra en el gran movimiento emigratorio de pueblos sedentarios y nómadas que, desde fines del tercer milenario hasta principios del segundo, desciende del norte para aumentar la población de Canaán. La Biblia misma nos ofrece una prueba de esto, al contarnos cómo, en compañía del patriarca, camina también un sobrino, Lot, jefe asimismo de otra tribu, que se retira luego al valle del Jordán, donde pronto parece haber adoptado la vida sedentaria.

El país de Canaán debía de hallarse por aquel tiempo bastante poblado hacia la costa, pero mucho menos en el interior, por lo cual podía Abraham moverse con libertad según las exigencias de su hacienda. Y en casos de extrema sequía, no tan rara en Canaán, podría buscar un refugio en Egipto, que lo fué siempre para los habitantes de Palestina. Abraham prefirió para su morada el sur, la región de Mambré, Hebrón y Bersabé.

La historia de los patriarcas contenida en el Génesis es el eco de las tradiciones familiares conservadas por el pueblo israelita y consignadas por escrito mucho tiempo después. Nada extraño sería que, en el correr de los siglos, se modificaran, tomando la forma del nuevo ambiente en que vivía Israel. Sin embargo, no es así. Los relatos del Génesis nos trasladan a un ambiente social distinto del de Israel y más concorde con el que nos revelan los documentos históricos del Oriente Medio antes de la aparición de Israel. Sobre todo se muestra esto en el derecho matrimonial. La multitud de documentos jurídicos que las excavaciones nos ofrecen cada día, muestran, no un derecho uniforme, pero sí un fondo común, que se diversifica ligeramente según los pueblos, los tiempos y las influencias de unos pueblos sobre otros. El derecho por que parece regirse la familia de los patriarcas viene a ser uno de los represen-

tantes de este fondo común. Prueba esto la fidelidad con que se han conservado las tradiciones patriarcales en Israel, y es un argumento fehaciente de la historicidad de las mismas tradiciones.

Bibliografía

F. M. ABEL, O. P., *La géologie de la Palestine d'après les travaux récents:* «Rev. Bibl.» (1929); ID., *Géographie de la Palestine* (París 1938); H. VINCENT, O. P., *Canaan d'après l'exploration récente* (París 1907); ID., *Vers l'aube de l'histoire de la Palestine:* «Rev. Bibl.» (1934); R. NEUVILLE, *Le préhistorique de Palestine:* «Rev. Bibl.» (1934); R. DE VAUX, O. P., *Le préhistorique de la Syrie et la Palestine:* «Rev. bibl.» (1946); L. HENNENQUIN, *Fouilles en Palestine et Fenicie:* «Dict. Bibl. Suppl.» t.3; W. F. ALBRITGH, *The Archeologie of Palestine* (1949); PEDRO BOSCH GIMPERA, *El Próximo Oriente:* «Hist. Univ.» del Inst. Gallach, t.1; R. DE VAUX, O. P., *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes:* RB (1946 y 1948); P. DHORME, *Les pays bibliques au temps d'el-Amarna:* RB (1908-14); ID., *Abraham dans le cadre de l'histoire:* RB (1928-31); J. RICCIOTTI, *Historie de Israel,* trad. Zubiri (Barcelona 1945); G. MASPERO, *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient classique* (París 1895-1909); J. F. CHARLES, *Le Milieu Biblique* (París 1922-23); L. DENNEFELD, *Histoire d'Israel et de l'Ancien Orient* (París 1935); L. PERICOT ET J. DE C. SERRA, *Las grandes familias de los pueblos antiguos:* «Hist. Univ.» del Instituto Gallach (Barcelona 1937); FRITZ HOMMEL, *Ethnologie und Geographie des Alten Orient* (Munich 1926); E. MEYER, *Histoire de l'Antiquité,* trad. de Moret (París 1913); ID., *Chronologie égypcienne,* trad. de Moret (París 1912); P. DHORME, *L'aurore de l'histoire babylonienne:* RB (1924); R. DE VAUX, O. P., *Les textes de Ras-Samra:* RB (1937); R. DE LANGHE, *Les textes de Ras-Samra et leur rapports avec le milieu biblique* (París 1945); A. G. BARROIS, *Manuel d'Archéologie Biblique* (París 1939 y 1953); J. VANDERVORST, *Israel et l'Ancien Orient* (Bruselas 1929); C. H. GORDON, *Ugaritic Handbook* (Roma 1947); ID., *Ugaritic Literatur* (Roma 1949); R. DE LANGHE, *Les textes de Ras-Samra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'A. T.* (Gembloux 1945).

Emigración de Abraham a Jarrán (27-32)

27 Esta es la descendencia de Teraj: Teraj engendró a
Abram, Najor y Harán. Harán engendró a Lot, 28 y murió
antes de Teraj, su padre, en la tierra de su nacimiento, en
Ur de los Caldeos. 29 Tomaron Abram y Najor mujer cada
uno; el nombre de la de Abram, Sarai, y el de la de Najor,
Milcá, hija de Harán, el padre de Milcá y de Yiscá. 30 Era
Sarai estéril y no tenía hijos. 31 Tomó, pues, Teraj a Abram,
su hijo; a Lot, el hijo de Harán, hijo de su hijo, y a Sarai,
su nuera, la mujer de su hijo Abram, y los sacó de Ur de
los Caldeos, para dirigirse a la tierra de Canaán, y, llegados
a Jarrán, se quedaron allí. 32 Siendo Teraj de doscientos
cinco años, murió en Jarrán.

Las cinco genealogías precedentes, desde la del cielo y la de la tierra hasta la de Sem, pertenecen a los orígenes de las cosas y a los primeros pasos de la humanidad por la tierra. Con la genealogía de

Teraj, padre de Abraham, entramos en la historia de los patriarcas de Israel. Todo lo anterior es prehistoria: unos hitos históricos nebulosos que flotan en un ambiente más o menos legendario. Es la «historia primitiva», cuyo género literario es muy peculiar, ya que faltan contornos y precisiones cronológicas. Y, sobre todo, falta la posibilidad de enmarcar los hechos dentro de una época histórica universal [22]. Además, el marco geográfico era muy impreciso, pues la fórmula más concreta es «hacia el oriente» como localización de los hechos. En cambio, ahora entramos en una zona geográfica bien definida: Mesopotamia, Alta Siria y Palestina. La mención de localidades abundan, y, por otra parte, conocemos bastante del ambiente histórico geográfico para enmarcar la vida de los patriarcas. Estamos, pues, en plena historia. El escenario es conocido: Teraj habitaba primitivamente en *Ur de los Caldeos*, situada al sur de Babilonia, en la orilla derecha del Eufrates (los actuales tell *el-Mugheyir* y *el-Obeid)* [23]. La cualificación *de los Caldeos* parece extraña en un documento arcaico, ya que los *kasdim* o *caldeos* (grupo étnico babilónico en contraposición al asirio) no aparecen en los textos cuneiformes hasta el siglo XI a. C. Así, pues, la palabra *caldeos* parece ser una adición posterior de un glosista que quiso concretar a sus lectores dónde estaba la legendaria Ur, vinculándola a los *caldeos*, tan conocidos de sus lectores [24]. El desplazamiento de la familia de Abraham hacia el norte, Jarrán, es perfectamente verosímil, teniendo en cuenta que esta ciudad era como una colonia comercial y religiosa de Ur, siendo adorado el dios lunar Sin, patrono de los nómadas [25]. El texto bíblico no concreta las razones por las cuales la familia de Abraham se decidió a emigrar, pero podemos suponer que hayan sido razones de tipo económico. La situación política era muy inestable, y, por otra parte, su género de vida era seminómada, y bien podemos representar a esta familia enrolada con otras subiendo con sus rebaños por la ruta caravanera que bordea el Eufrates desde Ur a Jarrán. El nombre de la esposa de Abraham, *Sarai*, parece tener relación con el *sarratu* (reina) acadio, y el de *Milcá* encuentra su paralelo en *Malikat* (consejera), siendo ambos nombres apelativos de la diosa *Nin gal* (la gran señora), divinidad femenina, esposa del dios lunar Sin, patrono de la ciudad. Es de notar que el autor sagrado en esta narración no alude para nada a una llamada expresa de Dios a Abraham. *Jarrán*, punto de llegada, es el actual *Eski-Harran* (la vieja Jarrán), mencionada en las tabletas capadocias del siglo XIX a. C. En Gén 24,10 se habla de la «ciudad de Najor» (el nombre del abuelo de Abraham) que parece ser el *Na-ju-ur* de las tabletas capadocias. En el siglo VII a. C.

[22] Cf. M. J. LAGRANGE, *La méthode historique*.
[23] Cf. A. PARROT, *Archéologie mésopotamienne* (París 1946) 309.
[24] Se ha propuesto que esta procedencia de Abraham de Mesopotamia es ficticia y obedece a una preocupación del compilador postexílico para presentar a su gran antepasado relacionado con la brillante civilización babilónica. Así se hace notar que el otro texto donde se menciona el origen caldeo de Abraham es en Neh 9,7. En Jos 24,2 se dice que la familia de Abraham residía «más allá del río» (Eufrates). Ya hemos indicado que no hay inverosimilitud histórica en esta emigración de Abraham desde Ur a Jarrán.
[25] Cf. E. DHORME, *La religion des Hébreux nomades* 69-70

se la llama «Tell Najiri», y está próxima a Jarrán [26]. En esta misma región se encuentra *Serug*, que recuerda el nombre del patriarca *Sarug*, entre Jarrán y el Eufrates. Estos nombres, pues, geográficos que recuerdan la onomástica de la familia de Abraham en esta zona geográfica que rodea a Jarrán, donde residía, pueden ser un eco de su permanencia en aquellas regiones de la Alta Mesopotamia.

El número de años asignado a Teraj es diferente en el texto hebreo (205 años) y los LXX (145 años). Parece que se ajusta mejor esta última cifra a los datos bíblicos.

San Esteban, en su discurso, da una razón sobrenatural para la emigración: «Sal de tu tierra y de tu parentela y ve a la tierra que te mostraré» [27]. En Jos 24,2 se dice de Abraham que sirvió a dioses extraños en su primera patria. Sin duda que su tránsito al monoteísmo tuvo que obedecer a una revelación particular divina que le hiciese ver la nulidad de los ídolos mesopotámicos.

CAPÍTULO 12

HISTORIA DE ABRAHAM

Vocación de Abraham (1-8)

1 Dijo Yahvé a Abram: «Sal de tu tierra, de tu parentela, de la casa de tu padre, para la tierra que yo te indicaré.
2 Yo te haré un gran pueblo, te bendeciré y engrandeceré tu nombre, que será bendición. 3 Y bendeciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan. Y serán bendecidas en ti todas las familias de la tierra». 4 Fuése Abraham conforme le había dicho Yahvé, llevando consigo a Lot. Al salir de Jarrán era Abram de setenta y cinco años. 5 Tomó, pues, Abram a Sarai, su mujer, y a Lot, su sobrino, y toda su familia, y la hacienda y personas que en Jarrán habían adquirido. Salieron para dirigirse a la tierra de Canaán, y llegaron a ella. 6 Penetró en ella Abram hasta el lugar de Siquem, hasta el encinar de Moreh. Entonces estaban los cananeos en aquella tierra. 7 Y se le apareció Yahvé a Abram y le dijo: «A tu descendencia daré yo esta tierra». Alzó allí un altar a Yahvé, que se le había aparecido, 8 y, saliendo hacia el monte que está frente a Betel, asentó allí sus tiendas, teniendo a Betel al occidente y a Hai al oriente, y alzó allí un altar a Yahvé, e invocó el nombre de Yahvé.

Con esta vocación de Abraham empieza la historia israelita. El autor sagrado da a entender, con el relato de la confusión de las lenguas, que la humanidad en su mayoría seguía alejándose de Dios a pesar de la catástrofe del diluvio, y por eso Dios se reserva una

[26] DE VAUX: RB (1948) 323.
[27] Act 7,31.

porción fiel, que sea como la mantenedora del fuego sagrado religioso y el vínculo de transmisión de sus revelaciones en orden a la salvación de la misma humanidad descarriada. Así da orden a Abraham de abandonar su parentela y encaminarse a una región nueva, aislándose del ambiente politeísta de su familia y de los lazos de sangre, que podían crearle dificultades en su nueva vida con misión profética. La muerte de su padre [1] le facilita la ejecución de la orden divina. Abraham, pues, continuará en su vida nómada, llevando sus ganados en busca de nuevos pastos hacia la región de los cananeos. Al llamarle Yahvé, le hace solemnes promesas, en las que se halla expresado su futuro predestinado. Así le anuncia que convertirá a su tribu en un gran pueblo, bendiciéndole y colmándole de bienes, haciéndole famoso, siendo el propio Abraham fuente de bendiciones para sus hijos (v.2). Como le envía a una tierra desconocida, donde el patriarca pudiera temer encontrarse con ambiente hostil, Yahvé establece con él una alianza defensiva y ofensiva, con lo que podrá ir tranquilo a la nueva tierra en que va a morar: *Bendeciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan* (v.3a). Como si dijera: «Seré amigo de tus amigos y enemigo de tus enemigos». Con la fe en estas palabras, el patriarca recorrerá tranquilo los caminos de Canaán. Y, como si esto fuera poco, añade Yahvé: *En ti* (como en tronco de una *descendencia gloriosa) serán bendecidos todos los pueblos* (v.3b); o acaso mejor, todos los pueblos te bendecirán, teniéndose por dichosos de ser contados entre tus hijos. Clarísimo anuncio de una universalidad de las promesas mesiánicas, según luego declararán los profetas [2]. Todas las *familias de la tierra* se sentirán bendecidas al sentirse vinculadas al tronco glorioso de Abraham. Esta bendición será repetida varias veces [3], lo que indica la importancia teológica que tiene en la mente del autor sagrado. «Así, en el desarrollo del plan divino y en la historia de la gracia, Abraham es el nombre más grande entre Adán y Cristo: verdadero padre del pueblo judío, representa el principio de la religión de Israel y de lo que llamamos A. T., impregnado todo del recuerdo del patriarca» [4]. El autor del Eclesiástico hace este juicio del gran patriarca: «Abraham es el padre ilustre de una multitud de naciones, y no se ha encontrado ninguno que iguale su gloria» [5]. En esta bendición sobre Abraham y los pueblos se concreta ya la primera promesa mesiánica del Protoevangelio y la alianza de bendición sobre Noé y Sem.

Alentado con estas palabras, el patriarca se pone en camino, y llega a Siquem. El texto bíblico nos dice que le acompañó su sobrino Lot, que había de ser, según la Biblia, el padre de los moabitas y amonitas. Sabemos que a principios del segundo milenio antes

[1] Gén 11,32.
[2] Is 19,24: «Aquel día será Israel tercero con Egipto y Asiria, como *bendición* en medio de la tierra»; 61,9: «su descendencia será *glorificada en los pueblos*, y su posteridad en medio de las gentes. Y quien los viere (a los israelitas) reconocerá que son la *progenie bendita* de Yahvé» (cf. Zac 8,13).
[3] Gén 18,18-19; 22,18; 26,4; 28,14.
[4] A. CLAMER, o.c., p.238.
[5] Eclo 44,19.

de Cristo hubo un movimiento de pueblos asiáticos (los hurritas) que irrumpieron, a través de Siria, hacia Canaán, estableciéndose en Siquem y Hebrón. Podemos enmarcar la emigración de Abraham en este movimiento de pueblos que descendieron hacia Palestina en busca de mejores medios de vida [6]. Siquem se halla en el corazón de Canaán, y es la primera estación del patriarca con sus ganados y parientes (v.6). El patriarca acampa con sus ganados al borde de las ciudades. *El encinar de Moreh* era un lugar de culto cananeo que aparece reiteradamente en la Biblia [7]. Los bosques y árboles eran lugares preferidos para el culto y la adivinación. Son el símbolo de la vida, de la vegetación y de la generación. Por eso más tarde se prohibirá a los israelitas los árboles sagrados en los que se daba culto a Baal y a Astarté [8]. *Siquem* se hallaba junto al monte Ebal y Garizim, la actual el-Balata. La frase *entonces estaban los cananeos en aquella tierra* (v.6) tiene su razón de ser por la promesa que sigue: *A tu descendencia daré yo esta tierra* (v.7). Convenía probar a los lectores israelitas que el derecho a la posesión de Canaán provenía directamente de Yahvé, que había determinado traspasarles el derecho que antes tenían los cananeos, pueblo invasor semítico, anterior a la emigración de Abraham. La denominación de *cananeo* en el *yahvista* se refiere a los habitantes de Canaán en general [9]. Es la primera promesa expresa relativa a la posesión de Canaán [10]. Como recuerdo de la manifestación divina, Abraham *alzó un altar a Yahvé*. Es lo que harán los patriarcas siempre que se sienten en contacto con la divinidad [11]. Aunque no lo dice, es de suponer que haya ofrecido sacrificios sangrientos de sus ganados. El altar se reducía a una piedra, sobre la que se derramaba la sangre de la víctima y las libaciones. Generalmente se buscaba la proximidad de algún árbol, como aquí la «encina de Moreh» [12]. Es el primer altar levantado por los patriarcas. El segundo es *Betel*. El patriarca se trasladó con sus ganados hacia la región montañosa en dirección sur, entre *Betel* (actual *Beitin*) y *Hai* (al oriente). *Betel* significa «casa de Dios», y ya era habitado en el siglo XXI a. C. El nombre es religioso y simbólico y sustituyó al primitivo de *Luz* [13]. Después de la escisión del reino del norte, en tiempo de Jeroboam I, Betel fué el principal santuario del reino cismático, y allí se instaló el becerro de oro [14]. Por eso los profetas cambiaron despectivamente el nombre de *Bet-el* (casa de Dios) en *Bet-awen* (casa de la vanidad) [15]. *Hai*: la actual *et-Tell*, que fué arruinada hacia el 2000 a. C.,

[6] Cf. R. DE VAUX, art. *Israel:* DBS IV 732.
[7] Jos 24,25-26; Jue 9,37.
[8] Dt 12,3; Is 1,29.
[9] El *elohista* suele llamar a los habitantes de esta región *amorreos*. Según Jos 5,1, los amorreos están en el oeste del Jordán, mientras los cananeos en la costa; y, según Núm 13,29, los amorreos viven en la montaña, y los cananeos en el litoral y junto al Jordán. Dt 1,7.19; Jos 11,3. Véase A. BEA, *La Palestina preisraelítica:* Bi (1943) 231-260. Se atribuyen al *yahvista* los v.1-4a y 6-9 de este c.12. Los v.4b-5 serían del *sacerdotal*.
[10] Repetida en Gén 13,15.17; 15,18; 17,8; 26,3; 28,13; 35,12.
[11] Cf. Gén 26,25; 35,1.7.
[12] En heb. *altar* es *mizbeaj*, lit. «donde se sacrifica».
[13] Gén 28,19.
[14] Cf. 1 Re 12,22s.
[15] Cf. Am 5,5; Os 4,15; 10,5.

y después quedó en calidad de *Ruina* (es lo que significa *Hai)*, absorbida por su cercana Betel [16]. Abraham en Betel *invocó el nombre de Yahvé*, expresión que parece implicar que le dió culto con sacrificios y oblaciones [17]. No se dice que Yahvé se apareciera en este lugar como en Siquem. La teofanía en este lugar estaba reservada a Jacob [18].

La promesa hecha a Abraham

Esta promesa de Dios al patriarca tiene una importancia grande en la historia, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. San Pablo la distingue del pacto bilateral que Dios hará con Israel [19]. Aquí se trata de una promesa, o sea, una obligación que Dios contrae con el patriarca, a quien habla, ordenando abandonar su patria, conduciéndole a Canaán. Es claro que Dios, a su vez, exige del patriarca la obediencia a sus mandatos y la fe en sus palabras; pero nada más. No se habla de una ley de muchos preceptos, como la de Moisés. Esta promesa se repite diversas veces, siendo la más solemne la del c.22, en que con solemne juramento ratifica Yahvé a Abraham su promesa en premio de su heroica obediencia [20]. Esta la mostrará Isaac al inclinar la cabeza ante el cuchillo de su padre, y por eso el juramento le alcanza igualmente. Esto aparecerá claro en Gén 26,2s. De Isaac, la promesa, como una herencia familiar, pasa a Jacob, y de éste a sus doce hijos, los cuales vendrán a formar el pueblo de Dios. Aquella providencia que Dios promete a Abraham, se continúa en la vida de sus descendientes. Isaac la experimenta claramente, y lo mismo Jacob. Cuando Israel se halla oprimido en Egipto, Yahvé se acuerda de la alianza hecha con Abraham [21]. Luego, al llamar a Moisés para sacar a Israel de Egipto, pronunciará estas graves palabras: «Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob. He visto el clamor de mi pueblo en Egipto y he bajado para librarle de las manos de los egipcios» [22]. En los momentos de mayor aprieto, cuando Israel prevarica de la alianza contraída con Dios, y Dios se muestra resuelto a desecharle, Moisés acude a la historia de los patriarcas, y dice: «Acuérdate de Abraham, Isaac y Jacob, a los cuales, jurando por tu nombre, dijiste: Yo multiplicaré vuestra descendencia como las estrellas del cielo, y toda la tierra de que os he hablado la daré a vuestros descendientes en posesión» [23]. Y, ante esta invocación, Dios se arrepiente del mal que había dicho a su pueblo. En Lev 26, que contiene las sanciones de la ley, se anuncian las que Dios impondrá a su pueblo prevaricador, al cual acabará por lanzar fuera de su tierra en cautiverio. Allí se arrepentirá: «humillarán su corazón incircunciso y reconocerán sus iniquidades, y yo entonces me acordaré de mi alianza

16 Cf. Abel, *Géog.* II 240.
17 Cf. Gén 4,26.
18 Cf. Gén 28.
19 Cf. Rom 4,13s.
20 Gén 22,12s.
21 Ex 2,24.
22 Ex 3,6s.
23 Ex 12,32s.

con Isaac y de mi alianza con Abraham y me acordaré de su tierra»[24].

Este pensamiento vive en la mente de los fieles de Yahvé, los cuales, al invocar a su Dios, no se olvidan de llamarle con este nombre para él tan querido, Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob[25]. Isaías, para mover al pueblo a mantenerse fiel a Yahvé, le recuerda la roca de donde han sido arrancados, Abraham[26]. En San Lucas, la Virgen y Zacarías recuerdan la promesa jurada hecha por Dios a Abraham, la cual ven cumplida en sus días[27]. Para San Pablo, los fieles de Cristo, imitadores de la fe de Abraham, son los hijos de la promesa, es decir, los herederos de ella, que se cumplió en Jesucristo[28].

Abraham baja a Egipto (7-20)

9 Levantó Abraham sus tiendas para ir al Negueb, 10 pero hubo un hambre en aquella tierra, y bajó a Egipto para peregrinar allí, por haber en aquella tierra gran escasez. 11 Cuando estaba ya próximo a entrar en Egipto, dijo a Sarai, su mujer: «Mira que sé que eres mujer hermosa, 12 y, cuando te vean los egipcios, dirán: «Es su mujer», y me matarán a mí y a ti te dejarán la vida; 13 di, pues, te ruego, que eres mi hermana, para que así me traten bien por ti, y por amor de ti salve yo mi vida». 14 Cuando, pues, hubo entrado Abram en Egipto, vieron los egipcios que su mujer era muy hermosa, 15 y, viéndola los jefes del faraón, se la alabaron mucho, y la mujer fué llamada al palacio del faraón. 16 A Abram le trataron muy bien por amor de ella, y tuvo ovejas, ganados y asnos, siervos y siervas, asnas y camellos. 17 Pero Yahvé afligió con grandes plagas al faraón y a su casa por Sarai, la mujer de Abram; 18 y, llamando el faraón a Abram, le dijo: «¿Por qué me has hecho esto? ¿Por qué no me diste a saber que era tu mujer? 19 ¿Por qué dijiste: Es mi hermana, dando lugar a que la tomase yo por mujer? Ahora, pues, ahí tienes a tu mujer, tómala y vete». 20 Y dió el faraón órdenes acerca de él a sus hombres, y éstos le condujeron a él y a su mujer con todo cuanto era suyo.

Por gozar de más libertad, Abraham prosiguió su camino hacia el mediodía de Palestina, que se hallaba menos poblado, el *Negueb* (región seca), región semidesértica, que se extiende desde Gaza y Bersabé hasta Cades[29]. Pero allí le sorprendió la sequía, y continuó su viaje hasta orillas del Nilo, seguro refugio de los palestinos en semejantes contingencias. En Egipto estaban seguros de hallar pasto para sus ganados y vituallas para su gente. En los bajorelieves egipcios aparecen algunas veces los asiáticos con sus bestias de carga camino de Egipto para proveerse de alimento en caso de hambre. Isaac quiere bajar también a Egipto, y más tarde Jacob,

[24] Lev 26,40.
[25] 1 Par 24,18; Est 13,15.
[26] Is 51,2.
[27] Lc 2,55-74.
[28] Rom 4,17-25.
[29] Cf. Abel, *Géog.* I 420.

después de mandar a sus hijos a buscar trigo a Egipto, se trasladará allá con su familia. En Dt 17,16, al hablar de las condiciones que ha de tener el rey de Israel, señala ésta: que «no pretenda volver al pueblo a Egipto, porque Yahvé, tu Dios, te ha dicho: No volveréis nunca jamás por este camino». Tanta era la atracción que la ubérrima Egipto ofrecía a los habitantes de la mísera Canaán. Los faraones tuvieron que reforzar muchas veces las fronteras del este para evitar la inmigración masiva de los asiáticos en el imperio egipcio. Como nómada y extranjero, Abraham teme de los egipcios que la belleza de Sarai, su hermana y su mujer, le traiga algún mal. Según la legislación y costumbre babilónica, era permitido a uno desposarse con la hermana de su padre. También en Atenas era permitido a uno desposarse con la hermana de padre (el caso de Abraham). Entre los egipcios, esto no era raro, ya que los faraones se casaban con sus hermanas [30]. Cuando Tamar, hija de David, se encuentra solicitada por su hermano Amnón, le dijo: «Mira, hermano mío, mira que esto no se hace en Israel... Habla al rey, que seguramente no rehusará darme a ti». Amnón era sólo hermano de padre, pero no de madre [31]. Esto parece indicar que, a pesar de la legislación mosaica [32], no era tan extraño en Israel. Pero Sara era la esposa del patriarca, y, al entregarla a otro, la exponían al adulterio. No hemos de juzgar la conducta de los patriarcas en esta ocasión a la luz de nuestra moral evangélica. San Agustín nos asegura que Abraham ponía en Dios su confianza [33], y ésta era, sin duda, la mente del autor sagrado, como lo muestra el resultado de este suceso. La Providencia divina velaba siempre sobre el patriarca, como nos dice San Esteban, y este principio es el que rige la composición de esta singular historia. El hagiógrafo quiere destacar la protección especial que Dios tenía sobre el patriarca en sus peregrinaciones.

La anécdota del rapto de Sara aparece de nuevo en el c.20, donde el rey de Guerar quiere apoderarse de Sara en circunstancias muy parecidas. Muchos autores se creen que se trata de un *duplicado* de un mismo hecho, que el *yahvista* sitúa en la corte del faraón, y el *elohista* en otra más modesta del rey de Guerar, en el Negueb. Sara debía tener entonces sesenta y cinco años [34], y es extraño que a esa edad pudiera suscitar la concupiscencia del faraón y de los jefes egipcios. Pero ya hemos indicado que las cifras en la Biblia están muchas veces retocadas y no ofrecen mucha garantía. Por otra parte, el hagiógrafo quiere resaltar la belleza de Sara ante los egipcios. La conducta de Abraham es considerada como normal: para salvar su vida quiere que su esposa pase por hermana, y no le preocupa que sea deshonrada como esposa. Según la mentalidad de la época, la esposa en todo debía estar subordinada al marido, y estaba antes la vida de Abraham que el honor de

[30] CORNEL. NEPOTE, *De viris illustribus, Cimon.*
[31] 2 Sam 13,12s.
[32] Cf. Lev 28,9; Lev 27,22.
[33] SAN AGUSTÍN, *Contra Faust.* XXII 37.
[34] Gén 17,17 (del documento *sacerdotal*); 12,11 es del *yahvista*.

Sara[35]. Por eso, la conducta de Abraham es la de «un beduino ladino» y egoísta[36]. Sara es llevada al harén del faraón, y Abraham recibe regalos a cambio de su supuesta hermana. El marido es propietario de su mujer como de su casa y de sus ganados[37]. Por eso Abraham no es reprendido, y sí el faraón, pues Dios le envió *plagas* en castigo de su mala acción; pero no se especifican las *plagas* que Dios le envió.

Capítulo 13

ABRAHAM DE NUEVO EN CANAAN

Separación de Abraham y de Lot (1-13)

1 Subió, pues, de Egipto Abram con su mujer, toda su
hacienda, y con Lot hacia el Negueb. 2 Era Abram muy
rico en ganados y en plata y en oro, 3 y se volvió desde el
Negueb hacia Betel, 4 hasta el lugar donde estuvo antes
acampado entre Betel y Hai, al lugar del altar que allí alzara al principio, e invocó allí el nombre de Yahvé. 5 Tam-
bién Lot, que acompañaba a Abram, tenía rebaños, ganados y tiendas, 6 y no podían habitar juntos en aquella tierra,
por ser muy grandes sus haciendas para poder habitar juntamente. 7 Hubo contiendas entre los pastores del ganado
de Abram y los del ganado de Lot. Habitaban entonces aquella tierra cananeos y fereceos. 8 Dijo, pues, Abram a
Lot: «Que no haya contiendas entre los dos, ni entre mis pastores y los tuyos, pues somos hermanos. 9 ¿No tienes ante
ti toda la región? Sepárate, pues, de mí, te lo ruego; si tú a la izquierda, yo a la derecha; si tu a la derecha, yo a la izquierda». 10 Alzando Lot sus ojos, vió toda la hoya del Jor-
dán, enteramente regada, antes de que destruyera Yahvé a Sodoma y a Gomorra, que era como un jardín de Yahvé,
y a partir de Soar se parecía a Egipto. 11 Eligió, pues, Lot
la hoya del Jordán, y se dirigió a Oriente, separándose el uno del otro. 12 Abram siguió en la tierra de Canaán, y Lot
habitó en las ciudades de la hoya del Jordán, teniendo su morada en Sodoma. 13 Eran los habitantes de Sodoma ma-
los y pecadores ante Yahvé en muy alto grado.

El autor sagrado conduce al patriarca cerca de Betel, en el centro de Palestina, en el sitio donde antes había levantado un altar en honor de Yahvé[1]. La tierra estaba allí más poblada, y la abundancia de sus rebaños podía dar lugar a encuentros con las ciudades cananeas. Divididos el tío y el sobrino, hallarían mejor aco-

[35] Otros casos análogos: Lot ofrece sus hijas (19,8), un levita prostituye su concubina (Jue 19,25).
[36] J. Chaine, o.c., 188.
[37] Ex 20,17.
[1] Gén 12,8.

modo y más abundancia de pastos. El autor sagrado hace aquí resaltar la generosidad de Abraham y su amor a la paz, dando a escoger a Lot la región que más le agrade. Lot se deja llevar de la fertilidad del valle del Jordán, semejante a la de las orillas del Nilo; pero su juicio no tuvo en cuenta que las gentes de aquella tierra eran malas y pecadoras en su mayor grado ante Yahvé (v.13).

Los habitantes de aquella región central, además de los cananeos, eran los *fereceos* (v.7), población no semita, quizá emparentada con la raza hitita o mitannita [2]. Abraham comprende que las reyertas entre él y Lot, *hermanos*, es decir, parientes, no harían sino agravar la situación, ya que estaban en medio de una población hostil que de seguro les ponía muchos obstáculos y dificultades. Abraham, sin hacer uso de su mayor edad, y prescindiendo de ser objeto de la promesa de heredar la tierra de Canaán, propone a su sobrino la elección. Podemos figurarnos a los dos patriarcas sobre las colinas de Betel y Hai mirando el amplio horizonte, dominando la región montañosa de Palestina y la vasta hondonada del Jordán, con su feracidad edénica en comparación con los secarrales palestinenses. Aquella parte meridional de la costa del mar Muerto le parecía a Lot como *un jardín de Yahvé* (v.10) [3]. *Segor:* en heb. *Soar* (pequeña), en la parte sur de la hoya del Jordán y mar Muerto [4]. Es la ciudad a la que llegó Lot al huir de Sodoma [5]. El hagiógrafo afirma que por su feracidad era comparable a la del Delta egipcio (v.10b). Allí se dirige Lot ilusionado, sin pensar en lo que le esperaba. La perversidad de los habitantes de Sodoma y Gomorra es declarada para preparar el relato de su destrucción por un terremoto. Además parece que el hagiógrafo quiere destacar el premio a la generosidad de Abraham: gracias a su desinterés, se vió libre de la compañía de tan malas gentes y de la ruina que sobre ellos había de acaecer. «Lot escogió la llanura, la vida más fácil. Desciende a Sodoma en una atmósfera pesada, perfumada de laureles y cargada de pecados. Abraham permanece como el hombre de las altas mesetas, el gran nómada» [6].

Nueva aparición de Yahvé a Abraham (14-18)

14 Dijo Yahvé a Abram después que Lot se había separado de él: «Alza tus ojos y, desde el lugar donde estás, mira al norte y al mediodía, al oriente y al occidente. 15 Toda esta tierra que ves, te la daré yo a ti y a tu descendencia para siempre. 16 Haré tu descendencia como el polvo de la tierra; si hay quien pueda contar el polvo de la tierra, ése será quien pueda contar tu descendencia. 17 Anda y camina por

2 Cf. ABEL, *Géog.* I 322.
3 En la Carta de Madaba, Segor aparece rodeada de palmeras.
4 Cf. ABEL, *Géog.* II 466.
5 Gén 19,20-22.
6 J. CHAINE, o.c., p.193.

esta tierra a lo largo y a lo ancho, que a ti te la daré toda».
18 Levantó, pues, Abram sus tiendas y se fué a habitar al
encinar de Mambré, cerca de Hebrón, y alzó allí un altar a
Yahvé.

En premio a su generosa conducta, Abraham recibió de Yahvé una nueva visión, en la que solemnemente se le promete a él y a su descendencia la tierra de Canaán, así como una numerosa posteridad para habitarla. El estilo de la promesa es enfático e hiperbólico, para impresionar más a los lectores del relato. Es la reiteración de la promesa hecha en Siquem [7]. La descendencia será innumerable, y la tierra que se extiende ante los ojos atónitos de Abraham será de ella. San Pablo aplica estas palabras a Cristo, que es la descendencia verdadera de Abraham, tomando al Israel en su sentido espiritual [8]. En realidad, la historia del pueblo elegido tiene su razón teológica de ser en los designios divinos, en cuanto que es preparación del reino mesiánico, encarnado en Cristo.

Después de esta teofanía, Abraham volvió hacia el mediodía, al encinar de Mambré, donde levantó otro altar a Yahvé. Con eso puso la base de un nuevo santuario, que aún en la época cristiana veneraban los gentiles, judíos y cristianos, cada uno a su manera, *hasta que fué suplantado por la iglesia cristiana* de Constantino el Grande. En esta región de Hebrón, junto al desierto, permanecerá Abraham el resto de su vida, y allí encontrarán sepultura sus restos mortales y los de su esposa. Se suele identificar *Mambré* con el actual *Ramet el-Jalil* (altura del amigo) [9]. Sin duda que antes de Abraham existía allí un santuario cananeo, como en Betel y Siquem.

CAPÍTULO 14

INCURSION DE LOS REYES ORIENTALES

Liberación de Lot (1-16)

1 Sucedió que en tiempo de Amrafel, rey de Senaar;
Arioc, rey de Elasar; Codorlaomer, rey de Elam, y Tadal,
rey de Goyim, 2 hicieron guerra a Bara, rey de Sodoma; a
Birsa, rey de Gomorra; a Sinab, rey de Adamá; a Seméber,
rey de Seboyim, y al rey de Bela, que es Soar. 3 Todos és-
tos se concentraron en el valle de Sidim, que es el mar de
la Sal. 4 Por doce años habían estado sometidos a Codor-
laomer, pero el año trece se rebelaron. 5 El catorce vino
Codorlaomer y los reyes con él coaligados, y derrotaron a

7 Gén 12,7.
8 Gál 3,16.
9 Cf. A. T. MADER, *Le Mambré biblique et la tradition primitive:* RB (1930) 84-117; 199-225; F. M. ABEL, *Mambré*, en *Conferences de St. Etienne* (1909-1910) 219s; HENNEQUIN, *Fouilles de Palestine:* DBS III 344-350.

los Refaim en Astarot-Qarnayim, y a los Zuzim en Ham, a los Enim en el llano de Quiryatayim, y a los joritas en los montes de Seir hasta El-Parán, que está junto al desierto; [7] y, volviéndose, vinieron a la fuente de Mispat (Juicio), que es Qades, y talaron todos los campos de los amalecitas y los de los amorreos que habitaban en Jasesón-Tamar. [8] Saliéronles al encuentro el rey de Sodoma, el de Gomorra, el de Adama, el de Seboyim y el de Bela, que es Soar, y presentaron batalla en el valle de Sidim [9] contra Codorlaomer, rey de Elam; Tadal, rey de Goyim; Amrafel, rey de Senaar, y Arioc, rey de Elasar, cuatro reyes contra cinco. [10] Había en el valle de Sidim muchos pozos de betún. Los reyes de Sodoma y de Gomorra se dieron a la fuga, y cayeron allí muchos, y los que se salvaron huyeron al monte. [11] Saquearon todas las haciendas de Sodoma y de Gomorra y todas sus provisiones y se retiraron. [12] Llevábanse también, con toda su hacienda, a Lot, hijo del hermano de Abram, pues moraba en Sodoma; [13] y fué uno de los fugitivos a decírselo a Abram el hebreo, que habitaba en el encinar de Mambré, amorreo, hermano de Escol y de Aner, que habían hecho alianza con Abram; [14] y como supo Abram que había sido hecho cautivo su hermano, reunió los capaces de llevar armas de entre sus domésticos, trescientos dieciocho, y persiguió a los aprehensores hasta Dan, [15] y, dividiendo su tropa, cayó sobre ellos por la noche, él y sus siervos, y los derrotaron, persiguiéndolos hasta Jobá, que está a la izquierda de Damasco, [16] y recobró todo el botín, y a Lot, su hermano, con toda su hacienda, mujeres y pueblo.

Este episodio es totalmente diferente a las narraciones anteriores sobre el patriarca, ya que nos presenta a Abraham como un guerrero que vence a una coalición de reyes extranjeros, o al menos que cae sobre su retaguardia, y les arrebata el botín y a su hermano Lot. No cabe duda que el fragmento tiene como finalidad glorificar al patriarca como guerrero.

El estilo es el de una crónica antigua, que es remozada con explicaciones para sus lectores. Así, al mencionar ciertas ciudades, se dice el nombre antiguo y el actual [1]. Hay expresiones arcaicas, y los nombres geográficos corresponden bien a los de la ruta caravanera que bordea el mar Muerto y sube por Transjordania hacia Damasco. Y, por otra parte, la enumeración de reyes diversos coincide con el tipo onomástico de cada grupo étnico.

El relato bíblico nos presenta a cuatro reyes orientales (un elamita, dos mesopotámicos y un hitita) coaligados, haciendo una incursión contra la Pentápolis de la orilla oriental del mar Muerto. La expedición no es inverosímil teniendo en cuenta que se trataba de asegurar la ruta comercial con Arabia, la cual pasaba por esa zona de Transjordania. El jefe de la coalición es *Codorlaomer*, rey de Elam. El nombre entra perfectamente dentro de la onomástica elamita; parece ser una pronunciación dialectal de *Kudur-Lagamal*

[1] Así: *Bila* es *Soar* (v.2); el «valle de Sidim» es el «mar de la sal» (v.3); la «fuente de *Mispat* (del juicio) es *Qades* (v.7).

(siervo de Lagamal). La primera parte del nombre aparece en la onomástica elamita, y *Lagamal* era una diosa elamita. Aunque no se ha encontrado el nombre de este rey en las listas reales elamitas, debemos tener en cuenta que son incompletas, precisamente en esta época que precede a la afirmación de la hegemonía de la primera dinastía babilónica [2]. *Amrafel, rey de Senaar:* se le ha identificado con el Hammurabi de Babilonia (s.XVIII a. C.). *Senaar* es la designación genérica de Mesopotamia, y en concreto de Babilonia [3]. Los lexicólogos consideran posible la identificación de *Amrafel* y *Hammurabi*, teniendo en cuenta la plurivalencia de los signos silábicos babilonios. Así, dándole al último signo *bi* el valor de *bil* o *pil*, tenemos *Hammurabil* o *Hammurapil*, que en una pronunciación dialectal defectuosa puede convertirse fácilmente en *Amrafel* [4]. No obstante, hoy día se desconfía de esta posible identificación lexicográfica, y se supone que el Amrafel es un rey del norte de Mesopotamia, de una localidad llamada *Singar* [5]. *Arioc, rey de Elasar:* también, acudiendo a la plurivalencia de los valores silábicos cuneiformes, se le ha pretendido identificar con *Rim-Sin* de Larsa. Pero encontramos el nombre de *A-ri-wu-uk*, hijo de Zimri-Lim de Mari. Es nombre de tipo jurrita. *Elasar* puede ser *Ilanzura* de los textos hititas y de Mari, situada entre Carquemis y Mari [6]. *Tadal, rey de los Goyim:* se le ha relacionado con los reyes hititas llamados *Tudjalias*, y el primero de ellos es contemporáneo de Hammurabi (s.XVIII a. C.). *Goyim* significa «naciones gentiles» en general, y puede ser una denominación genérica (equivalente a *bárbaro* o *umman manda* de los textos cuneiformes) para designar a los extranjeros, escogida por el hagiógrafo para llenar el vacío del nombre de un país que aparecía ininteligible en el original. Como Elam ejercía cierta hegemonía en Mesopotamia antes de surgir el imperio de Hammurabi, haciendo incursiones militares hasta el Asia Menor [7], bien podemos poner esta expedición a fines del siglo XIX o principios del XVIII a. C. Por otra parte, sabemos que Transjordania fué arrasada en esta época, quedando su cultura ahogada hasta el siglo XIII a. C. Así podemos situar la vida de Abraham entre los siglos XIX-XVIII a. C. [8]. Luego no podemos poner más tarde esta incursión contra las ciudades del sur del mar Muerto [9]. Los reyes de estas ciudades, después de doce años de sumisión, se insurreccionaron, comprometiendo así la ruta comercial hacia Arabia. Por ello, los reyes orientales, heridos en sus intereses comerciales, mandaron unos destacamentos para someter a los rebeldes. La Biblia no dice que los reyes dirigieran en persona

[2] Cf. R. DE VAUX, art.c.: RB (1948) 334-335.

[3] Gén 10,10.

[4] Véase P. DHORME, *Hammourabi-Amraphel:* RB (1908) 203-226; ID., *Abraham dans le cadre de l'histoire:* RB (1931) 506-514.

[5] R. DE VAUX, art.c., p.333.

[6] Cf. DE VAUX, art.c., p.334.

[7] Cf. ID., p.437.

[8] Cf. DE VAUX, *Israel:* DBS IV 732-733.

[9] *Sodoma* es el *Dj. Usdum*, al sudoeste del mar Muerto. *Gomorra:* hay que buscarla por esa zona. A 65 kilómetros al sur hay un *ain Ghamr*. *Seboyim* quizá junto al *W. Sebaiye*. *Soar* o *Segor*: quizá Seil Qeraji. Cf. ABEL, *Géog.* II 452.

la campaña. Los anales de los antiguos reyes orientales suelen atribuir directamente a los reyes las expediciones militares victoriosas de sus generales, representantes suyos. Es el género literario militar *áulico*. Antes de atacar a las ciudades de las orillas del mar Muerto, sometieron a otras poblaciones situadas en la «ruta real» a través de Edom y Moab, que iba de Siria hacia el mar Rojo, la que quisieron tomar los israelitas al entrar en Edom [10]. Primeramente vencieron a los *refaim* en *Astarot-Qarnayim*, el *Tell Astara* al este del lago de Genesaret [11]. Los *refaim* eran una raza de gigantes [12], cuyos descendientes fueron el espanto de los exploradores israelitas al entrar en Canaán [13]. Ellos, con los *enaquim, zumzumim, emim* y *zuzim* son los restos de la edad de piedra, anteriores a la oleada semítica. A ellos se atribuían los monumentos megalíticos, tan abundantes en Transjordania, y la imaginación popular los mitologizó, considerándolos como raza ciclópea [14]. Los *zuzim* parecen ser idénticos a los zumzumim [15], habitantes de esta zona del norte de Transjordania. *Ham:* es el actual *Ham*, al sur de Irbid, en el Adjlum. *Emim:* habitan el territorio de Moab. Eran de la raza ciclópea de los Enaquim. *Quiriatayim* es el actual *Jirbet Quiryatein* o *Jirbet-Qureyat* [16]. *Jorritas:* son los jurritas del norte de Siria, que descendieron hacia Palestina en el siglo XIX a. C. [17]. Por ellos, los egipcios designaron a Palestina con el nombre de *Haru* [18]. Los *montes de Seir* (v.6) es la cadena de montañas desde el sur del mar Muerto hasta el golfo de Elán. Es el futuro territorio de los edomitas [19]. *El-Parán:* está al oeste del W. el Aris [20]. *Fuente de Mispat* o del «juicio», identificada con *Qades*, la actual *Ain Qedeis*, al sur del Negueb. Allí los reyes vencieron a los *amalecitas* [21]. *Jasasón-Tamar:* cerca de *Kurnub*, entre Qades y el mar Muerto. Una vez vencidos estos enemigos, los reyes coaligados se concentraron sobre la Pentápolis del mar Muerto. Los cinco reyes de ésta salieron a dar la batalla, pero fueron derrotados en el *valle de Sidim* (v.8), donde había *pozos de betún*. Todos los bordes del mar Muerto y su fondo son bituminosos, y sobre todo con ocasión de los terremotos hay emanaciones de asfalto. Por eso, el mar Muerto es llamado lago *Asfaltites* por los griegos. Los nabateos explotaban este asfalto, vendiéndolo a los egipcios para embalsamar a los muertos [22]. El *valle de Sidim* debe de ser la parte que rodea el mar Muerto por el sur, inundada con ocasión del terremoto que anegó a las cinco ciudades del litoral.

[10] Núm 20,17; 21,22.
[11] Jos 12,4; 13,12.
[12] Dt 3,11.
[13] Núm 13,27-33.
[14] Cf. ABEL, *Géog.* I 328.329; J. M. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques* 318-319.
[15] Dt 2,20-21.
[16] Jos 13,19; Jer 48,1.
[17] Cf. E. DHORME, *La religion des Hébreux nomades* 116s.
[18] Cf. DBS IV 128-138.
[19] Gén 32,4; 33,14; Dt 2,4; Jue 5,4.
[20] Cf. ABEL, *Géog.* I 434.
[21] Cf. Ex 28,8-16; Núm 13,29.
[22] ABEL, *Géog.* I 195.

Los vencedores saquearon Sodoma y Gomorra y se llevaron prisionero al sobrino de Abraham, Lot (v.12). Un fugitivo llevó a Abraham la noticia de la captura de Lot. Es curioso que a Abraham se le dé el nombre de *el hebreo*, como si fuera desconocido, designación arcaica despectiva que las poblaciones no israelitas daban al pueblo hebreo [23]. Es otro indicio del arcaísmo del documento utilizado por el redactor. El patriarca tenía sus *aliados* de raza amorrea, sin duda para defenderse mutuamente en un ambiente hostil y mantener sus derechos de pastos. Abraham tomó sus siervos [24] y los de sus aliados, reuniendo 318 hombres [25], con los que se apresuró a rescatar a su sobrino (v.14). Al acercarse a la retaguardia del ejército invasor, dividió sus mercenarios y cayó de noche inesperadamente sobre la sección que guardaba el botín y los prisioneros. Es una obra maestra de *razzia* beduina. Así fué persiguiendo—en plan de guerrillas—al invasor hasta *Jobá*, la actual *Ube*, no lejos de Damasco. *Dan* es la antigua *Lais* [26]. «La victoria de Abraham se reduce a una *razzia* contra la columna de prisioneros y del botín que era la retaguardia de la columna victoriosa» [27]. No se trata, pues, de una victoria abierta contra el invasor, lo que es inverosímil, sino de una escaramuza particular, que le valió a Abraham el rescate de su sobrino y no poco botín. Sin duda que esta victoria de Abraham formó parte de la épica popular, y así el fragmento habla ampulosamente de una victoria sobre los cuatro reyes de Oriente. Es el género literario épico ampuloso e hiperbólico, tan utilizado en las historias de los pueblos pequeños.

Melquisedec bendice a Abraham (17-24)

17 Después que volvió de derrotar a Codorlaomer y a los reyes que con él estaban, salióle al encuentro el rey de Sodoma en el valle de Save, que es el valle del rey; 18 y Melquisedec, rey de Salem, sacando pan y vino, como era sacerdote del Altísimo, 19 bendijo a Abram, diciendo: «Bendito Abram del Dios Altísimo, el dueño de los cielos y la tierra. 20 Y bendito el Dios Altísimo, que ha puesto a tus enemigos en tus manos». Y le dió Abram el diezmo de todo. 21 Dijo el rey de Sodoma a Abram: «Dame las personas; la hacienda tómala para ti»; 22 pero Abram dijo al rey de Sodoma: «Alzo mi mano a Yahvé, el Dios Altísimo, el dueño de cielos y tierra, 23 si desde un hilo hasta una correa de zapato tomare yo nada de cuanto es tuyo, para que no digas: Yo enriquecí a Abram, 24 salvo lo que han comido los mozos y la parte de los que me han acompañado, Aner, Escol y Mambré. Estos cogerán sus partes.

23 Cf. R. de Vaux, art.c.: RB (1948) 338.
24 La palabra *heniqim* es arcaica y tiene el sentido específico de vinculados a la familia en una tableta de Taanak. Cf. Id., ibid.
25 Este número coincide con el valor numérico de las letras hebreas del nombre de Eliezer, siervo jefe de Abraham, que aquí no es mencionado.
26 Jue 18,29; Jos 19,47.
27 A. Clamer, o.c., p.255.

Al volver victorioso, los pueblos liberados le salieron al encuentro, y en primer lugar el rey de Sodoma, que había escapado a la muerte [28]. El lugar del encuentro es el «valle de Save», que es localizado en el «valle del rey» (v.17). Se ha relacionado con los «jardines del rey» [29], y así se propone como escenario del encuentro el torrente Cedrón, que debía atravesar Abraham al volver de Transjordania.

Entre los que sin haber perdido nada salen a felicitar a los vencedores está *Melquisedec, rey de Salem y sacerdote del Altísimo (El-Elyon)*. El fragmento (v.17-20) parece intercalado posteriormente, ya que interrumpe la ligazón entre el v.17 y el v.21, que es continuación lógica de aquél, pues es el rey de Sodoma, con el que tiene conversación Abraham. Además, en el v.20 se dice que Abraham ofreció a Melquisedec el diezmo de todo el botín que traía, mientras que en el v.24 Abraham no quiere tocar nada del botín que pudiera pertenecer al rey de Sodoma. La tradición judía ha identificado a *Salem* con *Jerusalén*. Así, el Sal 76,3 considera a Salem y Sión como sinónimos. En el Sal 110 se compara a Melquisedec con el rey que debe reinar en Sión, la antigua colina llamada Jerusalén. En las cartas del Tell Amarna aparece el nombre de *Urusalim*, aplicado a Jerusalén, el *Yerusalem* del hebreo [30]. *Salem* sería, pues, un nombre diminutivo que conserva sólo la última parte del nombre. Por otra parte, para los judíos tenía un valor simbólico teológico, pues el nombre coincidía con el sacrificio llamado *selem* (pacífico). *Melkisedeq* es nombre cananeo, como el de *Adonisedeq*, rey de Jerusalén en tiempos de Josué [31]. Los dos nombres son teóforos: *Melkisedeq* (mi rey es justo), *Adonisedeq* (mi dueño es justo). Por otra parte, conocemos un dios llamado *Sedeq*, adorado por fenicios y sabeos [32]. En este supuesto, el significado de *Melkisedeq* es *Sedeq es mi rey*. Además, *Salem* es el nombre de otro dios fenicio [33], al que *Urusalim* pudiera estar consagrado [34]. Pero, según la Biblia, Melquisedec es sacerdote de *El-Elyon*. *El* es primitivamente un apelativo de la divinidad, que es común a todas las lenguas semíticas [35]. Parece que primariamente significa «poder, primacía». El nombre de *Elohim* es un derivado de la raíz *El*, quedando *El* como abreviación en los nombres teóforos [36].

Elyon (traducido por los LXX *Altísimo)* era primitivamente una divinidad fenicia, el padre de *El*. En un texto fenicio del siglo VIII a. C. aparecen distinguidos: «ante El y Elyon» [37]. Los hebreos lo adoptaron

[28] Gén 14,10.
[29] 2 Sam 18,18.
[30] El *Yerusalayim* masorético es artificial, inventado por los rabinos para dar más amplitud a la ciudad.
[31] Cf. Jos 10,1.
[32] Cf. M. J. LAGRANGE, *Le livre des Juges* 3.
[33] DUSSAUD, *Les découvertes de Ras Samra et l'Ancien Testament* p.89 y 141.
[34] Algunos autores ven vestigios del nombre de este Dios en la composición de los nombres *Salmanasar, Salomón, Absalón*. Pero en el texto no se dice que Melquisedec sea sacerdote de Salem, sino de El-Elyon.
[35] Cf. M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques* 70-83.
[36] Así Ismael, Elliezer, Israel.
[37] Cf. E. DHORME, *La religion des Hébreux nomades* 340.

también para designar al Dios de ellos [38], y en la época helenística, la traducción de ὕψιστος fué muy empleada, pues se consideraba más comprensible a los paganos que el tetragrámmaton *Yahvé* [39]. En el caso de la entrevista de Abraham y Melquisedec, el patriarca hebreo lo considera como su Dios, pues dijo: *Alzo mi mano a Yahvé, Dios Altísimo, el dueño de cielos y tierra...* (v.22). Vemos que el redactor pone en labios de Abraham el nombre de *Yahvé* (evitado en boca de Melquisedec, v.19-20), identificándolo con el Dios de Melquisedec. Los LXX no traen el equivalente de *Yahvé* en el v.22 como idéntico a *El-Elyon*. Como el nombre de *Yahvé* falta en el texto samaritano, es de suponer que ha sido añadido por un glosista. Melquisedec es «rey y sacerdote», como era corriente entre los reyezuelos cananeos. Abraham le ofrece en calidad de sacerdote parte del botín, que la costumbre reservaba a la divinidad. Melquisedec, en cambio, le bendice como sacerdote y obsequia al séquito de Abraham con un refrigerio de pan y vino. Clemente de Alejandría ve en este pan y vino un símbolo de la Eucaristía [40]. San Cipriano considera este ofrecimiento de pan y vino como un sacrificio hecho a Dios, figura del sacrificio eucarístico [41]. En el canon de la misa se menciona el sacrificio de Melquisedec en este sentido. Pero hemos de tener en cuenta que el autor de la Epístola a los Hebreos no menciona para nada el sentido eucarístico de la ofrenda de Melquisedec, a pesar del amplio uso que hace de la persona de éste como tipo del Sumo Sacerdote, Jesús. Tertuliano afirma que la ofrenda de Melquisedec no tiene por finalidad sino dar un refrigerio a los cansados guerreros de Abraham [42]. El salmista atribuye al Mesías un sacerdocio al modo de Melquisedec, el cual juntaba la dignidad real y sacerdotal [43]. El autor de la Epístola a los Hebreos ve en Melquisedec una figura de Cristo, por cuanto el rey de Salem, contra el uso corriente en la Escritura, se nos presenta en la historia «sin padre, sin madre ni genealogía» [44].

Melquisedec es rey y sacerdote, lo que era corriente en la antigüedad; los reyes sumerios son llamados *patesi* o *vicarios* de su dios. Los reyes asirios se llamaban a sí mismos *sangu* (sacerdote) y *saknu* (lugarteniente) de Enlil [45]. En el texto bíblico aparece por primera vez el nombre de *kohen* (sacerdote), que parece relacionarse con el acadio *kânu* (inclinarse, humillarse) [46]. Melquisedec, con la misma fórmula, bendice a Abraham y da gracias a Dios por la victoria, al que se le da el título de «señor de cielos y tierra». En correspondencia, Abraham le ofrece los diezmos reconociéndole como «sacerdote» [47]. Los templos de Babilonia se sostenían con los «diezmos»

[38] Cf. Núm 24,16; Dt 32,8; Is 14,14; Sal 78,34; 47,3.
[39] Cf. SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes*... III 41.57.174.
[40] Cf. CLEM. DE ALEJ., *Strom.* 6,161,3.
[41] SAN CIPR., Ep. 63,4.
[42] TERT., *Adv. Iudaeo* III: PL 2,602.
[43] Sal 110.
[44] Heb 7,1-19; cf. RB (1926) 496 (1927) 25.
[45] P. DHORME, *Les religions de Babylone et d'Assyrie* 198-199.
[46] E. DHORME, *La religion des Hébreux nomades* 225.
[47] Cf. Lev 27,30; Dt 12,6.11.17.

(esrû) de sus devotos. Este reconocimiento del sacerdocio de Melquisedec por Abraham es una prueba más de la antigüedad de la tradición sobre el encuentro entre ellos, pues no se concibe que un judío celoso posterior haya fingido a su gran patriarca humillándose ante un sacerdote cananeo, reconociéndole como sacerdote y ofreciéndole los diezmos. «La escena reviste cierta grandeza: el antepasado de Israel es recibido con honor y bendecido por un rey. Generoso y piadoso, da con generosidad el diezmo del botín. El hebreo que llevaba su diezmo al templo podía recordar que el padre de su pueblo, muy cerca de la ciudad santa, había pagado un impuesto semejante [48]. Pocos personajes del A. T. han tenido en la tradición la fortuna de Melquisedec [49]. Este rey-sacerdote, que no hace sino atravesar el horizonte de Abraham, ha excitado la curiosidad. El misterio que le rodea le ha permitido vastos desarrollos a la exégesis alegórica, que ha sabido sacar, ya en la Escritura, magníficas enseñanzas bajo la luz del Espíritu. La Epístola a los Hebreos es el monumento capital» [50]. Filón veía en él un símbolo del Logos, por la idea de justicia que su nombre implica y por la embriaguez que procura a las almas con el vino que les da [51]. Otros escritores judíos le hacen aparecer con Henoc y Elías en la inauguración mesiánica. «Si nada autoriza a poner en duda la historicidad del episodio de Melquisedec, al menos se tiene derecho a acentuar el carácter misterioso del personaje; quizá su nombre y el de su ciudad se deben a la intención de proyectar hasta la época patriarcal los orígenes del culto debido a Yahvé en el lugar que consagrará más tarde el templo» [52].

El v.22 es continuación del v.17. El botín pertenecía al vencedor; por eso el rey de Sodoma sólo le pide que le devuelva las personas. Abraham, caballerosamente y con toda generosidad, contesta que le devolverá también el botín, pues no quiere enriquecerse con lo de los demás, y sobre todo no quiere que el rey de Sodoma diga que le ha enriquecido. El gesto del juramento, levantando la mano al cielo, es solemne. Toma como testigo al Dios de Melquisedec (El-Elyon), lo que indica que le considera como Dios suyo. *Yahvé* falta en los LXX y en la versión siríaca, lo que indica que es adición de un glosista. Por otra parte, su sentido de justicia queda claro al exigir para sus siervos y aliados la parte que les corresponde.

48 Cf. Dt 12,11; 14,22-27.
49 Cf. BARDY, *Melkisedeq dans la Tradition patristique:* RB (1926) 496-509 (1927) 25-45.
50 J. CHAINE, o.c., p.208.
51 FILON, *Allegoriae* III 79-82.
52 A. CLAMER, o.c., p.259.

CAPÍTULO 15

ALIANZA DE DIOS CON ABRAHAM

Literariamente, el fragmento es complejo y heterogéneo, pues no es difícil sorprender diversas fuentes entrelazadas más o menos hábilmente. Generalmente, los comentaristas distinguen aquí dos documentos: el *yahvista* y el *elohista*, que aparece aquí por primera vez. Se señalan algunas discordancias: en el v.5 se dice que las estrellas brillan en el cielo (lo que supone ya entrada la noche), mientras que en el v.12 se dice que el sol va a ponerse. En el v.6 se alaba la fe de Abraham, que le es imputada en justicia, mientras que en el v.8 pide Abraham un signo para creer; en el v.2 Abraham llama a Dios *Yahvé* con toda naturalidad, mientras que en el v.7 Dios le dice: «Yo soy Yahvé...» Por estas razones se ha creído necesario admitir duplicidad de documentos [1].

Promesa de un primogénito varón (1-6)

1 Después de estos sucesos habló Yahvé a Abram en visión, diciéndole: «No temas, Abram; yo soy tu escudo; tu recompensa será muy grande». 2 Contestóle Abram: «Señor mío, Yahvé, ¿qué vas a darme? Yo me iré sin hijos, y será heredero de mi casa ese damasceno Eliezer. 3 No me has dado descendencia, y será mi criado quien me herede». 4 Pero en seguida le respondió Yahvé: «No te heredará éste, sino, al contrario, uno salido de tus entrañas, ése te heredará». 5 Y, sacándole fuera, le dijo: «Mira al cielo y cuenta, si puedes, las estrellas; así de numerosa será tu descendencia». 6 Y creyó Abram a Yahvé, y le fué reputado por justicia.

En el momento de llamar a Abraham, había hecho Dios una promesa al patriarca. Después de los sucesos pasados, el Señor se la quiso ratificar con un rito solemne. El texto no indica las circunstancias de tiempo y lugar. La ligazón con lo anterior se hace por la fórmula genérica «después de estos sucesos» o cosas. El hagiógrafo presenta a Abraham como un profeta que recibe una comunicación divina directa. La aparición «en visión» es característica de los escritos proféticos. A las ansias e incertidumbres íntimas del patriarca, Dios le dice en una «visión»: *No temas, yo soy tu escudo; tu recompensa será grande* (v.1). Quizá las palabras aludan a los peligros superados por Abraham. La *recompensa* será la posesión de la tierra prometida. Pero el patriarca expresa con tristeza el poco provecho que saca de

[1] Se atribuye al *yahvista:* v.1.2.4.6.9.10.12.17.18a. Al *elohista:* v.13-16. Los v.7-8. 18b-21 serían obra del redactor final. El documento *elohista* es más reflexivo, menos antropomórfico, pero no tiene las preocupaciones cronológicas y cultuales del documento *sacerdotal*. Cf. J. CHAINE, o.c., p.210, y A. CLAMER, o.c., p.262.

la simple «promesa»: *Yo me iré sin hijos...* (v.2). Ante esta triste realidad, nada de lo que puede prometerle tiene valor, ya que su *heredero* será su siervo Eliezer. ¿De qué le servirá que Dios le haga rico y poseedor de la tierra de Canaán, si no tiene hijos? Al morir le sucederá como heredero su siervo, que se convertirá en hijo «adoptivo» [2]. En las legislaciones de Asiria y de Nuzu se prevé este caso de *adoptar* como heredero a un siervo. En caso de que el adoptante tuviera hijos, el siervo perdía derecho a la herencia [3]. Según esta costumbre que imperaba en las relaciones jurídico-sociales de la Alta Siria, de donde provenía Abraham, no serían los parientes próximos de éste (como su sobrino Lot) los herederos, sino su siervo, «hijo de su casa» o nacido en ella. Ahora Dios le asegura que le heredará uno *salido de sus entrañas* (v.4); la promesa no especifica quién ha de ser la madre. Sara propondrá que sea Agar la que dé hijos a Abraham, ya que ella no tiene esperanzas [4]. Para confirmarle en su promesa, Dios sacó al campo a Abraham para que contemplara el cielo estrellado, y le invitó a contar las innumerables estrellas, que son un símbolo de la innumerable descendencia que le está reservada (v.5). La promesa está llena de poesía oriental y también de hipérbole. Abraham creyó ciegamente en las palabras de Dios, y le *fué reputado por justicia*, es decir, su acto extraordinario de fe dió la medida de la justicia o «santidad» del patriarca. En ello Dios reconoció que era «justo» y recto. San Pablo comenta las palabras divinas: «Abraham, contra toda esperanza, creyó que había de ser padre de muchas naciones, según lo dicho: «Así será tu descendencia», y no flaqueó en la fe al considerar su cuerpo sin vigor, pues era casi centenario y estaba amortiguado el seno de Sara, sino que, ante la promesa de Dios, no vaciló, dejándose llevar de la incredulidad; antes, fortalecido por la fe, dió gloria a Dios, convencido de que Dios era poderoso para cumplir lo que había prometido, y por esto le fué computado a justicia. Y no sólo por él está escrito, sino también por nosotros, a quienes se otorga la justicia mediante la fe en Jesucristo» [5]. Es el mejor y más autorizado comentario. Este acto de fe era más meritorio que el de la obediencia hecha al salir por orden de Dios de su parentela para entrar en Canaán. Matatías recuerda a sus hijos al morir este texto del Génesis [6].

Alianza de Dios con Abraham (7-21)

7 Díjole después Yahvé: «Yo soy Yahvé, que te saqué de Ur de los Caldeos para darte esta tierra en posesión». 8 Preguntóle Abram: «Mi Señor Yahvé, ¿en qué conoceré que he de poseerla?» 9 Y le dijo Yahvé: «Elígeme una vaca de tres

2 En heb. hay un juego de palabras entre *heredero (ben-meseq)* y «damasceno» *(Dammeseq)*.
3 Véase R. DE VAUX, art.c.: RB (1949) 25-26.
4 Gén 16,2.
5 Rom 4,18-28.
6 1 Mac 2,52.

años, una cabra de tres años también, y un carnero igualmente de tres años, y una tórtola y un palomino». [10] Tomó Abram todo esto, y partió los animales por la mitad, pero no las aves, y puso de cada uno una parte frente a la otra. [11] Bajaban las aves sobre las carnes muertas, y Abram las espantaba. [12] Cuando estaba ya el sol para ponerse, cayó un sopor sobre Abram, y fué presa de gran terror, y le envolvió densa tiniebla. [13] Y dijo a Abram: «Has de saber que tu descendencia será extranjera en una tierra no suya, y estará en servidumbre, y la oprimirán por cuatrocientos años; [14] pero yo juzgaré al pueblo que los esclavizará, y saldrán de allí después con mucha hacienda; [15] pero tú irás a reunirte en paz con tus padres, y serás sepultado en buena ancianidad. [16] A la cuarta generación volverán acá, pues todavía no se han consumado las iniquidades de los amorreos». [17] Puesto ya el sol, y en densísimas tinieblas, apareció una hornilla humeando y un fuego llameante, que pasó por entre la mitad de las víctimas. [18] En aquel día hizo Yahvé pacto con Abram, diciéndole: «A tu descendencia he dado esta tierra desde el río de Egipto hasta el gran río, el Eufrates; [19] al quineo, al quineceo, al cadmoneo, [20] al jeveo, al fereceo, a los refaim, [21] al amorreo, al cananeo, al guergueseo y al jebuseo.

El patriarca pide a Dios una señal visible de que, en efecto, se cumplirán esas promesas [7]. Yahvé se presenta como el Dios de Abraham, que le ha sacado de Ur de los Caldeos. En 12,31 se dice que fué el padre de Abraham el que sacó a la familia por su propia iniciativa, sin aludir para nada a los designios divinos. Aquí el autor presenta la primera emigración de Abraham como efecto de un impulso directo divino, prescindiendo en la narración de las causas segundas. A continuación Yahvé le ordena a Abraham que escoja una vaca, una cabra, un cordero y dos aves, y que las tres primeras víctimas sean divididas en dos partes y sean dispuestas una frente a otra, como formando una calle por el medio, por donde, según la costumbre, debían pasar las partes contrayentes, diciendo: «Divídame Dios como a estas víctimas si yo faltare al compromiso contraído». El profeta Jeremías nos cuenta un rito análogo: en una ocasión crítica para la ciudad de Jerusalén, sus jefes hicieron un pacto con Dios, prometiendo manumitir a todos los siervos hebreos, según las prescripciones de la Ley, y lo hicieron pasando por la calle que formaban los cuartos de un becerro sacrificado. Mas, porque no fueron fieles al compromiso, el Señor dice que «los grandes de Judá, los grandes de Jerusalén, los eunucos, los sacerdotes y todo el pueblo *pasarán por entre las partes del becerro* y los entregaré en manos de sus enemigos, en manos de los que a muerte los persiguen, y sus cadáveres serán pasto de las aves del cielo y de las bestias de la tierra» [8]. En el caso presente es Yahvé el único que pasa, bajo la forma de *hornilla humeante* (v.17), pues es una simple promesa de Dios al patriarca, no un contrato bilateral como el del

[7] Cf. Gén 12,7; 13,14-17.
[8] Jer 34,18s.

Sinaí [9]. La promesa es la posesión de la tierra de Canaán por la descendencia del patriarca, pero después de que hayan pasado cuatro generaciones, cuatro siglos, de permanencia en Egipto en calidad de esclavos.

Este extraño rito de partir la víctima en dos mitades y pasar por medio de ellas lo encontramos en textos extrabíblicos. Sin duda que a esto se alude en la expresión hebrea «cortar la alianza» [10]. En unos textos encontrados en Mari (Alta Mesopotamia), para decir «concluir una alianza» se dice «matar el asno de la alianza» [11]. Entre los beduinos de Transjordania aún se practica el rito del *fedú:* cuando un miembro de la familia está enfermo, se mata una oveja, se la corta en dos partes y se la suspende bajo la tienda o ante la puerta; todos los miembros de la familia deben pasar entre los dos trozos de la víctima para conjurar la desgracia [12]. En el caso del Génesis, el sentido es diferente, pero hay cierta analogía en el conjunto escénico. Dios pasa en forma de fuego por medio de los fragmentos de las víctimas. En el A. T. se suele simbolizar la presencia sensible de la divinidad por el fuego, por lo que incluye de purificador: así en la zarza ardiendo [13], la columna de fuego en el desierto [14] y la nube humeante en el Sinaí, donde Dios se manifiesta sensiblemente [15].

Los v.11-16 son un presagio de la triste suerte que la descendencia de Abraham habrá de soportar durante cuatro generaciones. Los pájaros que caen sobre la presa (v.11) son signos de mal agüero, y simbolizan la esclavitud de los hebreos bajo la disciplina férrea de los egipcios. Así, los pájaros que quieren comer los trozos de carne son los enemigos de la descendencia de Abraham. El gesto de éste de espantarlos con un palo es la liberación final del pueblo oprimido. Durante el sueño, Dios le comunicó al patriarca el sentido de aquellos pájaros de rapiña revoloteando sobre las víctimas descuartizadas. Por eso dice el texto que Abraham *fué presa de gran terror* (v.12); es el triste presagio que se cierne sobre sus descendientes, pues se verán obligados a vivir como *extranjeros* en país extraño. La duración de cuatrocientos años de exilio anunciada (v.13) equivale a cuatro generaciones en sentido amplio (v.16) [16]. Se trata de cifras redondas, que no han de tomarse al pie de la letra. Después se anuncia el castigo de los opresores: *yo juzgaré al pueblo que los esclavizará* (v.14). Por su parte, el patriarca gozará de una vida larga y pacífica [17].

9 Ex 24,3-8.

10 En el griego clásico tenemos el equivalente exacto ὅρκια τέμνειν, y en latín: «foedus icere, ferire, percutere», que sin duda equivalen a *cortar* la víctima que acompaña a los juramentos del pacto. Cf. *Iliada* III 298s; y TITO LIVIO: «Si el pueblo romano por mala fe falta al pacto, entonces Júpiter hiere al pueblo romano, como yo *hago herir* este puerco, y hiere tanto más fuerte cuanto que tú eres más poderoso» (I 24). Alude a la alianza de albanos y romanos.

11 Cf. R. DE VAUX, art.c.: RB (1949) 24; véase E. DHORME, o.c., p.217-219.

12 JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* 362.

13 Ex 3,2.

14 Ex 13,21.

15 Ex 19,18-20.

16 En 12,41 se da como duración cuatrocientos treinta años.

17 Según Gén 25,7-8, vivió ciento setenta y cinco años. En Ex 20,12 se promete una larga vida como recompensa a la virtud.

Después el autor sagrado transcribe la promesa de posesión de la tierra de Canaán en sentido amplísimo: *Desde el río de Egipto hasta el gran río, Eufrates* (v.18). En Ex 23,1s: «Desde el mar Rojo hasta el mar de Palestina (Mediterráneo) y desde el desierto de Sin hasta el río (Jordán)». En Núm 34,1-15 se indican como límites, por el oeste, el Mediterráneo; por el este, el río Jordán con el mar Muerto; por el mediodía, el desierto de Sin con Edom, y por el norte, los montes de Líbano y Antilíbano. De Jos 22,9s resulta claro que Transjordania no entraba en la promesa. La mención del *río Eufrates* (v.18) debe ser aquí una glosa inspirada en las profecías mesiánicas. Será tradicional la delimitación «desde Dan (norte de Palestina) hasta Bersabé» (Negueb) [18]. El *río de Egipto* (v.18) puede ser el Nilo o el torrente *w. Aris,* al sur de Gaza. Así, pues, aquí los límites señalados, «más que la realidad, indican el imperialismo hebreo» [19]. Sin duda que hay retoques redaccionales en el texto conforme a estos sueños imperialistas.

Como tierra de las promesas divinas figura este territorio muchas veces en los vaticinios mesiánicos, particularmente en los que anuncian la vuelta de la cautividad y la restauración, que va siempre unida a la obra mesiánica [20]. Sobre todo Ezequiel nos traza el cuadro ideal de la distribución de la tierra entre las doce tribus. Esta tierra tiene por límite oriental el Jordán. Desde entonces poseerán esta tierra para siempre y en paz [21]. San Pablo contrapone dos cosas: la promesa hecha por Dios a Abraham sin condición expresa alguna y el pacto contraído luego en el Sinaí con el pueblo [22]. La primera nacía de la bondad generosa de Dios hacia el patriarca, a quien sólo pide la fe; la segunda iba condicionada por la Ley. La primera no podía faltar, porque Dios no falta a lo que una vez promete; no así la segunda, ligada a ciertas condiciones, cuyo incumplimiento puede traer consigo la anulación del pacto, por lo cual los profetas dan por caducada la alianza sinaítica [23].

Los v.19-21 parecen ser una glosa. Véase la identificación de la mayor parte de los nombres en la tabla etnográfica [24]. Los *quineos* o quenitas son una tribu de la península del Sinaí, emparentados con los madianitas [25]. Habitaba al sur de Tel Arad, y más tarde se extendió hacia el sur del mar Muerto [26]. El *quineceo* está emparentado con los «fereceos», de la familia jurrita [27]. A esa tribu pertenecía Caleb [28]. Los *cadmoneos* sólo son nombrados aquí y no es fácil identificarlos. Algunos piensan en los *Bene Qedem* (los hijos de Oriente) [29], moradores al nordeste de Canaán, en el desierto de Siria.

[18] Jue 20,1; 1 Sam 3,20; Núm 13,22; Jue 3,3. Según Núm 34,3-5, la extensión va desde Jamat, al norte (Alta Siria), hasta Cades, en el Negueb.
[19] A. CLAMER, o.c., p.267.
[20] Cf. Is 34,16; 35,10; 61,4s.
[21] Ez c.48.
[22] Rom 4,13s.
[23] Cf. Is 56,21; Jer 31,31-34.
[24] Véase com. a Gén 10,6.15-17.
[25] Cf. Núm 24,21-22; Jue 4,11; véase ABEL, *Géog.* I 273.
[26] ID., ibid.
[27] Cf. E. DHORME, *La religion des Hébreux nomades* 119-120.
[28] Cf. Núm 32,12.
[29] Cf. Gén 29,11; Cedma: Gén 25,15.

Capítulo 16

NACIMIENTO DE ISMAEL

**1 Sarai, la mujer de Abram, no tenía hijos. Pero tenía una
esclava egipcia de nombre Agar, 2 y dijo a Abram: «Mira,
Yahvé me ha hecho estéril; entra, pues, a mi esclava, a ver
si por ella puedo tener hijos». Escuchó Abram a Sarai.
3 Tomó, pues, Sarai, la mujer de Abram, a Agar, su esclava
egipcia, al cabo de diez años de habitar Abram en la tierra
de Canaán, y se la dió por mujer a su marido, Abram. 4 En-
tró éste a Agar, que concibió, y, viendo que había conce-
bido, miraba con desprecio a su señora. 5 Dijo, pues, Sarai
a Abram: «Mi afrenta sobre ti cae; yo puse mi esclava en tu
seno, y ella, viendo que ha concebido, me desprecia. Juzgue
Yahvé entre ti y mí». 6 Y Abram dijo a Sarai: «He aquí que
en tus manos está tu esclava; haz con ella como bien te pa-
rezca». Maltratóla Sarai, y ella huyó de su presencia; 7 la
encontró el ángel de Yahvé junto a la fuente que hay en el
desierto, camino de Sur, 8 y le dijo: «Agar, esclava de Sarai,
¿de dónde vienes y adónde vas?»; y le respondió ella: «Voy
huyendo de Sarai, mi señora». 9 *«Vuelve a tu señora—le*
dijo el ángel de Yahvé—y humíllate bajo su mano»; 10 y
añadió: «Yo multiplicaré tu descendencia», que por lo nu-
merosa no podrá contarse. 11 Mira, has concebido y parirás
un hijo, y le llamarás Ismael, porque ha escuchado Yahvé
tu aflicción. 12 Será un onagro de hombre; su mano contra
todos, y las manos de todos contra él, y habitará frente a
todos sus hermanos». 13 Dió Agar a Yahvé, que le había
hablado, el nombre de tú eres El-Roi, pues se dijo: «¿No he
visto también aquí al que me ve?» 14 Por eso llamó al pozo
Ber-Jai-Roi. Es el que está entre Cades y Barad. 15 Parió
Agar a Abram un hijo, y le dió Abram el nombre de Is-
mael. 16 Tenía Abram ochenta y seis años cuando Agar
parió a Ismael.**

Dios había prometido a Abraham que lo haría padre de una descendencia numerosa [1]. Uno de los pueblos que se preciaban de ser hijos del patriarca era el de los ismaelitas, al que se ligaban muchas tribus árabes, por lo que éstos han recibido el nombre de *agarenos* (de *Agar*, esclava de Abraham). Es, pues, una denominación que tiene su origen en este relato bíblico. En efecto, Abraham seguía sin descendencia a pesar de la reiterada promesa recibida de parte de Dios. Sara, sin esperanza de concebir, le propone relaciones con su esclava egipcia Agar. Dios le había prometido a

1 Este fragmento es atribuído en su mayor parte al documento *yahvista*, por el reiterado empleo del nombre de Yahvé (v.2.5.7.9.10.11.13) y por el carácter antropomórfico de la narración. Los v.1a.3.15.16 son atribuídos al «código sacerdotal» por su estilo esquemático y sus precisiones cronológicas. Cf. J. Chaine, o.c., p.218.

Abraham un hijo de sus *entrañas,* sin concretar que naciera de su esposa Sara. Como ésta seguía estéril, un medio de conseguir la promesa era tener hijos de la esclava, los cuales serían considerados como herederos del patriarca. En este relato vemos una clara influencia de la legislación babilonia en materia matrimonial (es un indicio del origen caldeo de Abraham). En efecto, en el código de Hammurabi se tiende a ennoblecer la condición de la mujer en el matrimonio y mantener para ello la monogamia. Sin embargo, mirando al natural deseo del marido de tener descendencia, concede a éste el derecho de repudiar a la esposa estéril o el de tomar una concubina que le dé la deseada prole [2]. Pero la esposa puede evitar esta situación dando al marido una esclava que, sin dejar de serlo, le dé hijos. Oigamos al viejo legislador: «Si un hombre toma una mujer y *ésta le entrega una esclava que le da hijos;* si este hombre quiere tomar una concubina, no le será permitido» [3]. Aquí se mira a velar por la dignidad del ama. Igual el artículo que sigue: «Si un hombre toma una mujer que no le da hijos, y él tratara de tomar concubina, podrá tomar la concubina e introducirla en su casa, pero no hará a esa concubina igual a su esposa» [4]. Según estos artículos, la esposa debe ocupar en la casa el primer puesto. Si tuviera la desgracia de ser estéril, tendrá que soportar una concubina, o mujer *de segundo orden, para dar al marido la natural satisfacción* de tener descendencia. Pero, si la esposa atendiera a este deseo, dando al marido una esclava suya, y ésta le da hijos, entonces no podrá el marido introducir en la casa una concubina. Es el caso de Sara: pretende tener hijos de su esclava por un acto de especial adopción o considerarse con pleno derecho sobre los hijos de la esclava. Pero la misma ley prevé el caso de que la sierva, al sentirse madre, comience a despreciar a la señora estéril, y concede a ésta el derecho de imponerle su autoridad, pero excluyendo el de venderla. «Si un hombre toma una mujer y ésta da a su marido una esclava que le engendra hijos, pero luego se levanta por rival de su señora, ésta no podrá venderla, pero sí marcarla y contarla como una de sus esclavas» [5]. Es también el caso de Sara y Agar, pues ésta fué arrojada al desierto por su insolencia y altanería. Abraham respeta en todo los derechos de su esposa, sin propasarse a defender a la esclava que iba a hacerle padre. Como en casos análogos, la Sagrada *Escritura nos hace sentir los inconvenientes* de la *poligamia* [6].

Agar siente la mano dura de Sara, su señora, y huye al desierto, camino de su tierra, Egipto, yendo a parar a un pozo cerca de *Sur* (v.7), el *Htem* o *muro* de los egipcios, construído para defenderse

[2] *Cód. de Hammurabi,* art.145.
[3] *Cód. de Hamm.,* art.144.
[4] Ibid., art.145.
[5] Ibid., art.146.
[6] Cf. Cruveilhier, *Le droit assyrien et la Genèse:* RB (1927) 350s; Id., *Commentaire au Code d'Hammurabi* (1938) 144-149. El P. De Vaux puntualiza diciendo que no hay dependencia directa de las costumbres patriarcales del *Código de Hammurabi* (que él considera posterior), sino indirecta, en cuanto ambos reflejan un derecho consuetudinario mesopotámico más antiguo (RB [1949] 27).

contra las incursiones de los asiáticos [7]. En ese lugar se le aparece *el ángel de Yahvé* (v.7). En el v.13 se dice que Agar habla directamente a Yahvé, llamándole «Dios viviente», lo que hace suponer que es Yahvé quien se apareció a Agar, y la palabra *ángel* ha sido añadida después para salvar la trascendencia divina [8]. El texto no nos dice en qué forma se apareció Yahvé a Agar. Le pregunta de dónde viene y adónde va, a lo que contesta ella llanamente. Yahvé la exhorta a volver a su ama, y le promete una numerosa posteridad: *Yo multiplicaré tu descendencia* (v.10). Por estas palabras se deduce que es el propio Yahvé el que habla. Le promete lo que más ha de desear, si bien esta promesa es sobre todo para Abraham [9]. Y le dice que el hijo que va a tener se ha de llamar *Ismael*, porque *Yahvé ha escuchado tu aflicción* (v.11) [10]. Después se hace la descripción de su vástago, el cual, lejos de ser esclavo como ella, gozará de la más amplia libertad en la estepa: *será un onagro de hombre* (v.12), amante de la libertad y, por tanto, que prefiere la vida esteparia a la vida sedentaria de la bestia doméstica por excelencia, el asno [11]. Es la mejor descripción del beduino, que es enemigo de toda sujeción y está dispuesto siempre a luchar contra todos sus hermanos que llevan vida sedentaria: *Su mano contra todos, y las manos de todos contra él, y habitará frente a todos sus hermanos*, es decir, al oriente, en el desierto arábigo; por eso sus descendientes serán llamados «hijos del Oriente» [12]. Será un peligro constante para las poblaciones sedentarias, pues vivirá de la rapiña y de la *razzia*. El autor sagrado refleja aquí la opinión que los habitantes de las ciudades tenían del beduino, que vive de sus incursiones contra los ganados y bienes de las poblaciones sedentarias. Agar saca de esta visión y promesa una consecuencia razonable: que Yahvé, que se le apareció, es verdaderamente el *Dios que la ve (El-Roi)*, o «Dios de la visión» o «vidente» (v.13), pues provee a sus necesidades. Después el hagiógrafo pone en boca de Agar esta reflexión: *¿No he visto también aquí al que me ve?* [13] Con una ligera corrección, tenemos esta versión: «he visto a Dios después que él me ha visto»; lo que encaja bien con el contexto: Agar reconoce en su interlocutor a Dios, que antes la ha visto a ella, consolándola. Por eso llamó al pozo «pozo del viviente que me ve» *(Ber-Lajai-Roi)*. Aquí *viviente* sustituye a *Dios* (El) del nombre anterior como en otros casos [14]. El pozo

[7] Por eso se llama esa zona el «desierto de Etam». Cf. Abel, *Géog.* I 434. Sobre la localización del pozo de Agar, véase A. Jaussen, *Les puits d'Agar*: RB (1906) 595-598.

[8] Cf. M. J. Lagrange, *L'Ange de Yahwé:* RB (1903) 212-223. Véase *Ange de Jahveh* en DBS.

[9] Cf. Gén 17,18-20.

[10] Es de notar que en la explicación del nombre de *Ismael* se cambia *El* en *Yahvé*, como en 1 Sam 1,20 a propósito del nombre de Samuel. Son retoques del *yahvista*.

[11] Sobre la libertad del onagro véase Job 6,5; 24,5; Os 8,9; Is 32,14; Jer 2,24; Job 39,5-8: «¿Quién rompe las ataduras del onagro, al que por casa di el desierto, por guarida las estériles estepas? Se ríe del estrépito de las ciudades...»

[12] Cf. Job 1,3; Is 11,14; Jer 49,28.

[13] Lit. el TM: «Es que yo aquí he visto detrás del que me ha visto». La Vg.: «profecto vidi posteriora videntis me». Los LXX: «Y en efecto he visto en frente al que se me ha aparecido». En Ex 33,23 se dice que Moisés vió la parte posterior de Dios.

[14] Cf. Dt 5,23; Sal 17,47; Sal 42,3; 2 Re 19,4.

está localizado entre Cades y Bared, quizá el actual *Biyar Mayin*, cerca de *Ain Qedeis*[15].

A continuación, el autor sagrado, sin contarnos el retorno de Agar, nos dice que tuvo un hijo, al que Abraham le impuso el nombre de *Ismael*, conforme a lo expresado en la visión. Quedaba como hijo heredero de su casa. Tenía Abraham ochenta y seis años cuando tuvo este hijo. Ya hemos indicado en otras ocasiones cómo las precisiones cronológicas no suelen ser muy seguras, y los números suelen estar sistemáticamente exagerados.

CAPÍTULO 17

LA CIRCUNCISION, SEÑAL DE LA ALIANZA

Es atribuído este fragmento al *código sacerdotal*, el cual va introduciendo en el curso de su narración el origen de las principales instituciones de Israel. Primero la del sábado[1], luego la de no comer sangre o carne no sangrada[2], ahora la circuncisión, que, como dice Jesucristo, no viene de Moisés, sino de los padres[3]. Ya han pasado años desde la primera promesa sobre la descendencia. Ismael tiene ya trece años. Ahora se le vuelve a prometer una gran posteridad, estableciendo una alianza, simbolizada en la circuncisión. Con ella «comienza el tercero de los cuatro grandes períodos en los que el código *sacerdotal* divide la historia de la humanidad; los dos anteriores son los de Adán y Noé, y el cuarto será el de Moisés»[4]. Esta narración es el duplicado *sacerdotal* de la alianza que ya conocemos del *yahvista*[5]. El nombre divino de *Elohim* y las precisiones cronológicas y frases estereotipadas indican que nos encontramos con el documento *sacerdotal*.

Reiteración de la promesa (1-8)

1 Cuando era Abram de noventa y nueve años, se le apareció Yahvé y le dijo: «Yo soy El Saday; anda en mi presencia y sé perfecto. 2 Yo haré contigo mi alianza y te multiplicaré muy grandemente». 3 Cayó Abram rostro a tierra y siguió diciéndole Yahvé: 4 «Cuanto a mí, he aquí mi pacto contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos, 5 y ya no te llamarás Abram, sino Abraham; porque yo te haré padre de una muchedumbre de pueblos. 6 Te acrecentaré muy mucho y te haré pueblos, y saldrán de ti reyes; 7 yo establezco contigo y con tu descendencia después

15 Cf. ABEL, *Géog.* I 458.
1 Gén c.1.
2 Gén 9,4.
3 Jn 7,22.
4 A. CLAMER, o.c., p.273.
5 Gén c.15.

de ti, por sus generaciones, mi pacto eterno de ser tu Dios y el de tu descendencia después de ti, 8 y he de darte a ti, y a tu descendencia después de ti, la tierra de tus peregrinaciones, toda la tierra de Canaán, en eterna posesión.

Cuando el patriarca tenía noventa y nueve años se le apareció *Yahvé*. Este nombre es aquí extraño, pues, según el documento *sacerdotal*, fué revelado por primera vez a Moisés[6]. La intercalación aquí, pues, es debida al redactor, que creyó necesario ponerlo para empalmar con los relatos anteriores en los que Dios aparece con el nombre de *Yahvé*. Aquí Dios se presenta a Abraham bajo el nombre de *El Saday* (v.1), que los LXX traducen por παντοκράτωρ y la Vulgata por *Omnipotens*[7]. Parece que *Saday* es un epíteto como *Elyon* (Altísimo?). Hoy día los autores prefieren relacionar este epíteto con el nombre acadio *sadu* (montaña), y entonces se le define por el «Dios *montañoso*» o de las montañas[8]. Así se supone que sería el nombre traído por los patriarcas de la región montañosa de Jarrán, «lo que justificaría la asociación de Yahvé con el monte Sinaí»[9]. El epíteto, pues, obedecería a la creencia popular de que habitaba en una zona montañosa, como el Olimpo de los griegos o el monte *Nisir* de los mesopotámicos[10]. En Ex 6,2-3 se dice «Yo soy Yahvé; yo me he aparecido a Abraham, a Isaac y a Jacob como El Saday; mas por mi nombre de Yahvé no he sido conocido de ellos». Es la tesis del autor *sacerdotal*.

Después del anuncio solemne en el que se declara la divinidad, se intima a Abraham a ser *perfecto* y a caminar en *presencia* de El. No se determina ninguna prescripción positiva, sino la intimación de ser recto e íntegro en sus costumbres, exento de todo pecado[11]. Y se anuncia el establecimiento de una alianza solemne y una promesa de multiplicar la descendencia sobremanera. No se alude aquí al símil de las estrellas del cielo ni al polvo de la tierra, como en los casos anteriores, sino que se anuncia simplemente una *muchedumbre de pueblos* (v.4). Tampoco se menciona el sacrificio de las víctimas descuartizadas. En la mente del autor *sacerdotal* no hay legítimo sacrificio antes de la institución mosaica. Dios le cambia el nombre de *Abram* en *Abraham*, diciendo: «porque yo te haré *padre* de una *muchedumbre de pueblos*» (v.5). El autor sagrado juega con una etimología popular de Abram: *Ab* (padre) y *hamon* (multitud). En realidad, *Abram* significa «padre ama» o «padre elevado», como ya hemos explicado[12]. En las promesas anteriores se decía que sería padre de un pueblo innumerable; ahora, en cambio, la perspectiva se alarga y se dice que será padre de «*multitud* de pueblos», y que de él saldrán «reyes» (v.8). Ya no se trata de prometerle tribus nómadas más o menos numerosas, sino que serán reinos los que cons-

6 Ex 6,3.
7 Algunas veces los LXX traducen κύριος (Señor), ἱκανός (el suficiente).
8 E. DHORME, *La religion des Hébreux nomades* 344.
9 R. DE VAUX, *Genèse* (Bible de Jérusalem) 86.
10 Cf. *Poema de Guilgamés* t.11.
11 Cf. Gén 6,9.
12 Véase coment. a 11,27.

tituirán la descendencia de Abraham. En efecto, de él habrían de salir los israelitas y los edomitas [13], con sus reyes y estados florecientes. Por eso, Abraham desde ahora es como una nueva persona ante Dios, y así se le cambia el nombre para simbolizar la paternidad sobre «multitud de pueblos». Se establece un *pacto eterno* entre Dios y el patriarca y su descendencia [14]. San Pablo ve el cumplimiento de esta profecía en el «Israel de Dios» que por la *fe* se incorporaba a las promesas de Abraham [15].

La circuncisión, señal de la alianza (9-14)

9 Dijo Dios a Abraham: «Tú guarda mi pacto, tú y tu descendencia después de ti por sus generaciones. 10 Esto es mi pacto, que has de observar tú y tu descendencia después de ti: 11 circuncidad todo varón. Cincuncidaréis la carne de vuestro prepucio, y ésta será la señal del pacto entre mí y vosotros. 12 A los ocho días de nacido, todo varón será circuncidado en vuestras generaciones: los siervos, los nacidos en casa, los comprados, aunque no sean de vuestra estirpe. 13 Todos, todos los criados en casa o comprados, se circuncidarán, y llevaréis en vuestra carne la señal de mi pacto por siempre; 14 y el incircunciso que no circuncidare la carne de su prepucio, será borrado de su pueblo; rompió mi pacto».

La *señal* de este pacto será la *circuncisión,* o recorte en el prepucio del varón. Aquí se ordena sólo para los varones, pero en algunos pueblos antiguos existía la circuncisión en las hembras *(ablatio clitoridis)*, y aún se practica entre las tribus de Moab [16]. En nuestro caso, la circuncisión debe practicarse al octavo día del nacimiento del varón, y están sujetos a ella tanto los hombres libres como los esclavos, hebreos o extranjeros (v.12) [17]. La ley se impone bajo pena de la exclusión del mismo de la comunidad israelita, privándole de todos los derechos o quizá la pena de muerte, pues la frase *será borrado de su pueblo* (v.14) a veces tiene el sentido de privar de la vida [18]. En el caso presente, el no circuncidarse era romper el *pacto* con Dios, ya que la circuncisión era su *señal* y el recuerdo de la misma [19]. «El mundo aparecía para los israelitas dividido en dos categorías: el circunciso y el incircunciso» [20]. Los filisteos eran considerados como objeto de horror, porque eran incircuncisos [21]. Los profetas darán un sentido más espiritualista al rito, y así dirán que

13 Cf. Gén 36,31.
14 Cf. Jer 7,23; 11,4; 24,7; Ez 11,20; 14,11; 34,24.
15 Rom 4,16; 9,8.
16 A. Jaussen, o.c., p.364.
17 En la legislación hebraica se distingue entre esclavos hebreos (que debían ponerse en libertad al sexto año, año jubilar) y los extranjeros. Los hijos de los esclavos pertenecían al dueño si éste había dado esposa al esclavo; en caso contrario, no (Ex 21,4).
18 Cf. Ex 31,14.
19 Cf. Dt 10,16; 30,6; Jer 4,4; Ez 44,7.
20 A. Clamer, o.c., p.277.
21 2 Sam 1,20; Is 52,1.

es más importante la circuncisión del corazón que la exterior en la carne [22]. En la tradición judía quedó como el signo externo de incorporación a la comunidad religiosa y cívica de Israel. En la primitiva Iglesia hubo dudas sobre su adopción, sobre todo entre los judaizantes [23].

La circuncisión no es una institución exclusiva de los hebreos, ya que existe en muchos pueblos de la antigüedad. Herodoto dice que la practicaban los egipcios y etíopes, los cuales la enseñaron a los fenicios y a los sirios [24]. En un bajorrelieve de una tumba de Saqqarah, la antigua Menfis, del tercer milenio a. C., aparece un operador cortando el prepucio a un joven [25]. Aun hoy día entre los negritos, bantús, pieles rojas y polinesios se practica la circuncisión. Pero no existe entre los mesopotámicos. Entre los árabes se practica a los niños y a las niñas [26]. Se supone que el origen del rito es africano. Se han señalado razones higiénicas para ello, pero «ha sido observado un poco por todo el mundo en las poblaciones de las razas más diversas, como parte de ceremonias de iniciación que unen más íntimamente al joven a la tribu y a su dios o dioses. El lugar donde se practica la circuncisión indica bastante que es como una consagración, por un sacrificio cruento, de la vida sexual, a la cual el joven es en adelante admitido. Todo lo que se refiere a la generación es eminentemente *tabú*, rodeado de restricciones y deprecaciones investidas de un carácter religioso, sancionadas por leyes severas. Por la circuncisión es uno verdaderamente «novio de la sangre» [27]. La transmisión de la vida es algo misterioso que administra directamente Dios, y por eso el hombre sólo puede ser admitido a contribuir a esa función con una autorización divina y mediante una ceremonia apropiada [28].

En el caso nuestro, la circuncisión es un rito, sin duda, tomado del ambiente, al que se le da un nuevo sentido, el de la vinculación a la comunidad bendecida de Abraham. Y la razón de la elección de ese extraño rito se ha de buscar, sin duda, en la promesa de bendición a la descendencia, y por eso se santifica y consagra el órgano de la transmisión de la vida. Así, queda consagrada la descendencia y reconocida como suya por Dios. Por eso, el incircunciso era considerado como extraño a la comunidad israelita. En el pacto sinaítico se reiteró la orden de circuncisión, por lo que dice San Pablo: «El que se circuncida queda obligado a toda ley» [29]. Santo Tomás considera la circuncisión como figura del bautismo, el sacramento de la iniciación cristiana, y asegura que por ella, y mediante la fe de los padres en el Mesías, se perdonaba el pecado original [30].

22 Cf. Jer 4,4; 6,10; 9,25; Ez 44,7.
23 Cf. Act 15; 16,3; Gál 2,11s; 5,2.
24 Herod., II 104.
25 Cf. H. Gressmann, *Alt. Texte und Bilder* t.2 (1909) n.254 p.126.
26 Cf. Dhorme, o.c., p.286.
27 M. J. Lagrange, *Études sur les rel. sémitiques* 2.ª ed. 242-249.
28 Cf. Le Roy, *La religion des primitifs* (1911) 236.
29 Gál 5,2s.
30 *Sum. Theol.* 3 q.70 a.1 ad 3.

Promesa de un nuevo hijo (15-22)

15 Dijo también Dios a Abraham: «Sarai, tu mujer, no se llamará ya Sarai, sino Sara, 16 pues la bendeciré, y te daré de ella un hijo, a quien bendeciré, y engendrará pueblos, y saldrán de él reyes de pueblos». 17 Cayó Abraham sobre su rostro, y se reía, diciéndose en su corazón: «¿Conque a un centenario le va a nacer un hijo, y Sara, ya nonagenaria, va a parir?» 18 Y dijo a Dios: «Ojalá que viva a tus ojos Ismael». 19 Pero le respondió Dios: «De cierto que Sara, tu mujer, te parirá un hijo, a quien llamarás Isaac, con quien estableceré yo mi pacto sempiterno y con su descendencia después de él. 20 También te he escuchado en cuanto a Ismael. Yo le bendeciré y le acrecentaré y multiplicaré muy grandemente. Doce jefes engendrará, y le haré un gran pueblo; 21 pero mi pacto lo estableceré con Isaac, el que te parirá Sara el año que viene por este tiempo». 22 Y, como acabó de hablarle, desapareció Dios.

Al precepto de la circuncisión añade Dios la promesa de un nuevo hijo habido de su esposa Sara. Como había cambiado el nombre de Abraham porque iba a ser «padre de multitud» de pueblos, así también va a cambiar el nombre de su esposa. *Sara* significa *princesa* (femenino de *sar*). Es el equivalente del *sarratu* babilónico (reina). Aquí se la llama *Sara* porque iba a ser madre de «reyes» (v.16), los reyes de Israel y de Edom. *Sarai* es una pronunciación dialectal aramea (quizá es la terminación del sufijo *mío;* así se traduciría «mi princesa»). El autor del documento *sacerdotal* juega con la doble grafía del nombre de Abraham y de Sara, dándoles en el cambio un sentido profético. Se trata, pues, de etimologías populares [31]. Dios bendecirá a Sara (lo que no se dice de Agar) y la hará madre de muchos pueblos. Este anuncio excitó la risa incrédula de Abraham, quien no veía la posibilidad de ser padre a los cien años con Sara nonagenaria. Se contenta con que su hijo de la esclava, Ismael, viva y tenga descendencia de él (v.18). Dios, lejos de enojarse con este gesto incrédulo, promete solemnemente el nacimiento de un hijo, al que pondrá por nombre *Isaac*, con el que establecerá su *pacto* y con su descendencia. El documento *yahvista* [32] y el *elohista* [33] aludirán a esta risa escéptica como explicación del nombre de *Isaac (Yisjaq:* «él se ríe», de *sajaq*, reírse). Es etimología popular. Los lexicólogos creen que *Isaac* es la forma apocopada del nombre teóforo *Yisjaq-el* (Dios se ríe, es benévolo) [34].

Abraham ya se contentaba con que su heredero fuera el hijo de la esclava, que para los efectos jurídicos podía ser considerado como hijo de Sara [35]. Dios indica que tampoco se olvidará de Ismael, al

31 Cf J. CHAINE, o.c., p.229.
32 Gén 18,12-15.
33 Gén 21,6.
34 Véase R. DE VAUX, art.c.: RB (1946) 323-324.
35 Según el art.144 ya mencionado del *Cód. de Hammurabi.*

que hará jefe de un gran pueblo: *Doce jefes engendrará*. Parece ser una glosa tomada de la genealogía de Ismael de Gén 25,12-16. Esta precisión numérica es desacostumbrada en los vaticinios. Aquí las promesas hechas a Ismael se amplían mucho y se parecen a las hechas a la descendencia de Sara [36].

Después se repite la promesa del pacto con Isaac, cuyo nacimiento se anuncia para fecha próxima (v.21), precisión cronológica muy característica del documento *sacerdotal*.

Circuncisión de Abraham y de Ismael (23-27)

23 Tomó, pues, Abraham a Ismael, su hijo, y a todos los siervos, los nacidos en casa y los comprados, todos los varones de su casa, y circuncidó la carne de su prepucio aquel mismo día, como se lo había mandado Yahvé. 24 Era Abraham de noventa y nueve años cuando circuncidó la carne de su prepucio, 25 e Ismael de trece años cuando fué circuncidado. 26 En el mismo día fueron circuncidados Abraham e Ismael, su hijo, 27 y todos los varones de su casa, los nacidos en ella y los extraños comprados se circuncidaron con él.

Abraham cumplió el mandato de la circuncisión de todos los varones de su casa, empezando por él mismo. La edad de trece años de Ismael coincide con la edad en que son circuncidados los varones en las tribus árabes [37].

Nota sobre la circuncisión

En las naciones civilizadas, la ley señala la mayoría de edad, a partir de la cual el individuo goza ya de los derechos ciudadanos, que hasta entonces no poseía. En los pueblos primitivos, esta ley tiene mayor importancia, y el hombre alcanza su mayoría de edad por un rito especial de iniciación religiosa. Este rito dura muchos días, a veces meses, de ayunos, de maceraciones, sufrimientos físicos, que ponen a prueba la fortaleza de los iniciados. En esta ocasión se revelan a éstos las ceremonias religiosas, los preceptos morales, hasta entonces tenidos en secreto. Mediante estos ritos, los iniciados entran a formar parte de la sociedad humana y religiosa en que habían nacido y hasta entonces se habían criado, pero sin formar parte de ella [38].

Del conjunto de estos ritos, a veces bárbaros y sangrientos, es parte en muchos pueblos la circuncisión, que no es propia de sólo Israel. Tribus salvajes de América, Africa y Oceanía la practican todavía, y no hay fundamento alguno para pensar que la hayan

36 Cf. Gén 12,2-3; 13,16; 17,16.
37 Cf. Fl. Josefo, *Ant. Iud.* I 214; según Orígenes, los egipcios lo hacían a los catorce años; cf. Euseb., *Praepar. Evang.* VI 11.
38 A. le Roi, *La religion des primitifs* (París 1911) 234s.

recibido de los hebreos. Los egipcios la practicaron en una buena parte de su larga historia. También los fenicios la observaban, aunque al emigrar a otras tierras la abandonasen. Los pueblos de Moab, Ammón y Edom asimismo la guardaban, y en la tierra de Canáan sólo los filisteos reciben en la Biblia el nombre *infamante* de *incircuncisos.* Hoy todavía la practican los musulmanes, y parece que fué la Arabia la región de donde la circuncisión se extendió a los otros pueblos semitas. Es ésta una práctica propia de las sociedades reducidas, y así se explica que no se la encuentre en los grandes imperios de Asiria y Caldea. En Egipto se puede considerar como una supervivencia propia de un estado de civilización primitiva. La edad en que se practica varía mucho de unos pueblos a otros. Entre los primitivos suele marcar el fin de la pubertad, pues entre ellos conserva el rito de la iniciación todo su sentido original. En otros se adelanta la práctica de la circuncisión. Entre los nómadas de la región de Moab, como en Palestina, es a los seis u ocho años cuando se practica. En otras tribus beduinas se adelanta aún más, hasta los dos años. Pero en todas partes la circuncisión va acompañada de fiestas y regocijos, muestra grande de la importancia que se le da. Es, sin embargo, muy probable que los que así proceden no se dan hoy cuenta del sentido que tal rito tiene. Pero no hay duda que no es por razones higiénicas, sino por motivos religiosos por los que este rito se introdujo entre los primitivos y se conserva hasta hoy aun en pueblos más o menos civilizados. Por la circuncisión, el iniciado se cree más internamente unido a su pueblo y a su dios, pudiendo desde entonces tomar parte en todos los actos del culto [39].

Para estudiar la historia de la circuncisión entre los hebreos, hemos de atenernos a la distinción que de los códigos legales y preámbulos históricos de cada uno dejamos indicados en la introducción general. Según éstos, la primera vez que se nos presenta la circuncisión es en Ex 4,25s, en un pasaje más bien oscuro, que dice así: «Por el camino, en un lugar en que pasaba la noche (Moisés), salióle Yahvé al encuentro y quería matarle; pero Séfora, cogiendo en seguida un cuchillo de piedra, circuncidó a su hijo y arrojó el prepucio a sus pies (los de Moisés), diciendo: «Esposo de sangre eres para mí». Y le dejó, diciendo lo de esposo de sangre por la circuncisión de su hijo». Pasemos por alto lo de salir Dios al encuentro de Moisés, cuando caminaba hacia Egipto a cumplir su misión divina, y la amenaza de muerte, que es un antropomorfismo no mayor que otros de la Escritura. Lo que resulta claro de todo el conjunto del pasaje es que Moisés había descuidado el cumplimiento de la circuncisión de su hijo.

En el libro de Josué otra vez se vuelve a hacer mención de la circuncisión. «Yahvé dijo entonces a Josué: Hazte cuchillos de piedra y circuncida a los hijos de Israel». Hízose Josué cuchillos de piedra y circuncidó a los hijos de Israel en el collado de Aralot (de los *Prepucios)*. Cuando todos se circuncidaron, quedaron en el

[39] F. M. LAGRANGE, *Etudes sur les rel. sémitiques* 242s.

campamento hasta curarse, y Yahvé dijo a Josué: «Hoy he quitado de sobre vosotros el oprobio de Egipto» [40]. Es decir, que los hebreos que, pasado el Jordán, entraron en la tierra de Canaán, no estaban circuncidados, y que se circuncidaron al hacer su entrada en la tierra de las promesas. El autor sagrado o, tal vez, los copistas posteriores experimentaron una natural estupefacción a la noticia de este suceso, que argüía un grave descuido en el pueblo y en el caudillo que durante tantos años los había dirigido por el desierto. Las explicaciones que el texto sagrado añade, no están concordes en el texto masorético y en la versión griega de los LXX, indicio tal vez seguro de que no proceden del autor inspirado, sino de glosadores posteriores. Pero, en todo caso, tendremos que la circuncisión era practicada en Israel cuando éste hizo su entrada en Canaán y que era mirada como un rito religioso impuesto por Yahvé.

La circuncisión espiritual

El Deuteronomio habla, hasta dos veces, de la circuncisión espiritual. «Circuncidad, dice, vuestros corazones y no endurezcáis vuestra cerviz, porque Yahvé, vuestro Dios, es el Dios de los dioses, el Señor de los señores, el Dios grande, fuerte y terrible, que no hace acepción de personas», etc. [41]. Y en otro lugar: «Circuncidará Yahvé, tu Dios, tu corazón y el corazón de tus descendientes para que ames a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma y vivas» [42]. Estos textos traen a la memoria otro del profeta Jeremías, que dice: «Así dice, pues, Yahvé a los hombres de Judá y de Jerusalén: Roturad vuestro campo y no sembréis en cardizales. Circuncidaos para Yahvé, circuncidad vuestros corazones, varones de Judá y habitantes de Jerusalén. No sea que se derrame como fuego mi ira y se encienda, sin que haya quien pueda apagarla, por la maldad de vuestras obras» [43]. En otro lugar, el mismo profeta vuelve a hablar de la circuncisión del corazón: «Vienen días, dice el Señor, en que yo pediré cuenta a todos, circuncidados e incircuncisos, a Egipto, a Judá, a Edom, a los hijos de Ammón, a Moab y a los que se rapan las sienes y habitan el desierto; pues todos esos pueblos son incircuncisos, todo Israel es incircunciso de corazón» [44]. Israel solía gloriarse de la circuncisión como una señal de la alianza con Yahvé, su Dios. Tal conducta no tiene fundamento; también esos otros pueblos practican la circuncisión y, sin embargo, son incircuncisos de corazón. En esto Israel los imita, y por eso la cólera de Yahvé vendrá sobre él, igual que sobre los otros pueblos. Todos estos pasajes nos prueban que Israel practicaba el rito de la circuncisión en su carne, pero no en su espíritu, y esto era lo que Dios exigía.

Volvamos atrás, y en el Génesis hallaremos narrada muy en

40 Jos 5,2s.
41 Dt 10,16.
42 Dt 30,6.
43 Jer 4,4.
44 Jer 9,25.

detalle la historia de la introducción de este rito en las tribus de Abraham. Dijo Dios al patriarca: «Yo haré contigo mi alianza y te multiplicaré muy grandemente. Cayó Abraham rostro en tierra, y Dios siguió diciéndole: «He aquí el pacto que hago contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos. Te acrecentaré mucho y te haré pueblos, y saldrán de ti reyes; yo establezco contigo y con tu descendencia después de ti, por generaciones, un pacto eterno de ser tu Dios y el de tu descendencia después de ti y de darte a ti y a tu descendencia después de ti la tierra de tus peregrinaciones». Este es el pacto, o mejor, la promesa que Dios hace al patriarca. Ser su Dios y el Dios de su descendencia, multiplicar ésta hasta convertirla en reinos y darle la tierra de Canaán. Luego prosigue: «Circuncidaréis la carne de vuestro prepucio, y ésa será la señal del pacto entre mí y vosotros». Todos los varones de la tribu de Abraham, sin distinción de libres o siervos, deberán circuncidarse, y en adelante recibirán esa señal a los ocho días de nacidos. El que esto no haga, circuncidando la carne de su prepucio, «será borrado de su pueblo, porque quebrantó mi pacto» [45]. Siendo la circuncisión la señal del pacto, quien la lleve será incluído en él; quien no la lleve está excluído del pacto y, por tanto, del pueblo de Dios y de sus promesas. Aplicando aquí la terminología escolástica, la circuncisión es el *sacramentum;* el pacto o la promesa, la *res sacramenti.* En atención a la importancia religiosa del sacramento, se ordena practicarlo a los ocho días de nacido.

Significación social de la circuncisión

La importancia social del rito aparece claro en la exigencia de ella para establecer alianza con los siquemitas: «No podemos hacer eso de dar nuestra hermana a un incircunciso, porque sería para nosotros una afrenta» [46]. La importancia religiosa se revela en Exodo 12,44ss: «No comerá la Pascua ningún extranjero... Si alguno de los extranjeros que habitan contigo quisiera comer la Pascua de Yahvé, deberá circuncidarse todo varón de su casa, y entonces podrá comerla». Por la circuncisión de los varones quedaba toda la familia incorporada al pueblo de Dios y hecha partícipe de sus promesas. Esto significa el carácter social de la circuncisión, y los varones son los representantes del cuerpo social.

En el libro de Judit se nos cuenta la conversión del amonita Aquior al judaísmo por la fe en el Dios de Israel y el rito de la circuncisión [47]. Con esto quedó plenamente incorporado el pueblo de Israel a la participación de las promesas divinas.

Cuando Antíoco IV se propuso borrar el judaísmo, prohibió bajo pena de muerte la circuncisión [48]. Los judíos que deseaban pasarse al helenismo procuraban borrar la señal de la circuncisión por un procedimiento quirúrgico, que San Epifanio nos ha dejado

[45] Gén 17,1-14.
[46] Gén 34,14.
[47] Jud 14,10.
[48] 1 Mac 1,63s; 2 Mac 6,10.

descrito. Al contrario, cuando Juan Hircano quiso incorporar a su reino los galileos, samaritanos e idumeos, los hizo circuncidar. La influencia griega los había hecho, sin duda, abandonar la antigua costumbre.

En el Evangelio se nos cuenta cómo el Bautista y Jesús fueron circuncidados al octavo día [49] y por San Juan sabemos que aun en sábado se practicaba el rito, para no dejar incumplida esta ley [50]. Tal vez estos ejemplos eran alegados por los convertidos del fariseísmo, que exigían la circuncisión a los convertidos por San Pablo y San Bernabé [51]. A lo que los dos apóstoles se opusieron tenazmente, y la asamblea de Jerusalén, por boca de San Pedro, les dió la razón, afirmando que «por la fe en Jesucristo creemos ser salvos». No obstante esto, los fieles del judaísmo continuaban practicando la circuncisión; y en cuánta estima la tenían, nos lo declaran las palabras de Santiago a San Pablo en la última venida de éste a Jerusalén: «Ya ves, hermano, cuántos millares de creyentes hay entre los judíos y que todos son celadores de la Ley. Pero han oído de ti que enseñas a los judíos de la dispersión que hay que renunciar a Moisés y les dices que no circunciden a sus hijos ni sigan las costumbres mosaicas». Así hablaba Santiago, el hermano del Señor, y San Pablo, que tenía por norma suprema de conducta la caridad y que se hacía todo para todos, a fin de ganarlos todos para Cristo, accedió a la propuesta de Santiago, haciéndose padrino de cuatro varones que habían hecho voto de nazareato y estaban para terminarlo con los ritos acostumbrados [52]. Por la misma causa de favorecer su apostolado entre los judíos, hizo que su discípulo Timoteo se circuncidase [53].

Pero estos motivos no podían prevalecer sobre las exigencias de la fe en Cristo como único Salvador, y el Apóstol se opuso a los que pretendían que Tito, de origen gentil, se circuncidase [54]. San Pablo veía bien cuáles eran los motivos de estas pretensiones judías. Hemos visto arriba que la circuncisión era como la carta de ciudadanía israelita, con la que el circuncidado quedaba incorporado al pueblo de Dios y a sus promesas. San Pablo veía estas promesas resumidas en Cristo y en su gracia, y entendía que con esto toda la obra del Hijo de Dios quedaba subordinada, no a un obsequio de la fe en la muerte redentora de Cristo, sino al rito de la circuncisión y a la incorporación de los creyentes al pueblo israelita. Por eso decía a los gálatas que quienes pretendían circuncidarlos aspiraban a gloriarse en ellos, rindiéndolos al judaísmo y sometiéndolos a la ley mosaica [55].

[49] Lc 1,59; 2,21.
[50] Jn 7,22.
[51] Act 15,1s.
[52] Act 21,20s.
[53] Act 16,3.
[54] Gál 2,3.
[55] Gál 5,3.

DOCTRINA DE SAN PABLO SOBRE LA CIRCUNCISIÓN

Muy otra era la doctrina del Apóstol, que había llevado hasta sus últimas consecuencias el principio asentado por San Pedro de la salud por la sola fe en Jesucristo.

La circuncisión, como la Ley, ha tenido un destino glorioso en los planes providenciales de Dios: preparar los caminos de su Hijo [56]. Pero, realizada esta obra, la circuncisión y la Ley caducaron. Ni la circuncisión vale algo ni el prepucio; lo único que tiene valor es la fe en Jesucristo actuada por la caridad; o de otro modo, la nueva criatura que engendra en nosotros el espíritu de Cristo [57]. Y en esta doctrina del Apóstol hallamos el remate de aquella circuncisión del corazón de que nos hablan el Deuteronomio [58] y Jeremías [59]. Consistía esta circuncisión en la plena docilidad a la voluntad de Yahvé, el Dios que por un pacto se había declarado Dios de Israel y que Israel había aceptado como su Dios. Ahora este Dios le pide el acatamiento a su voluntad sobre la forma de realizar las promesas de salud que les había dicho. Estas promesas habían estado hasta ahora envueltas en los velos de la profecía, pero al presente están ya claras y manifiestas. La voluntad de Dios es que crean en su unigénito Hijo, el cual murió por nuestros pecados y resucitó por nuestra justificación. Esa es la circuncisión de Cristo [60], la circuncisión por la que servimos a Dios en su Espíritu y nos gloriamos en Jesucristo [61]. Y en Cristo ya no hay judío ni gentil, siervo ni libre, hombre o mujer, porque todos somos uno en El [62].

El signo sensible de esta circuncisión espiritual no es otro que el bautismo, por el cual nos incorporamos a Cristo y nos hacemos miembros de su cuerpo místico, que es la Iglesia. Pero notemos que el bautismo es un rito individual, que ha de ser recibido así por los hombres como por las mujeres.

CAPÍTULO 18

APARICION EN EL ENCINAR DE MAMBRE

Por razones estilísticas, este capítulo es atribuído al *yahvista*, lleno de vivacidad y colorido. En él se narra el encuentro de Dios con Abraham (1-8), el anuncio del nacimiento de Isaac (9-15) y la intercesión de Abraham por Sodoma (16-33).

56 Rom 3,1s.
57 Gál 5,6; 6,15; 1 Cor 7,19.
58 Dt 10,16; 30,6.
59 Jer 4,4; 6,10.
60 Col 2,11.
61 Fil 3,3.
62 Gál 3,28.

Encuentro de Dios con Abraham (1-8)

1 Aparecióle Yahvé un día en el encinar de Mambré. Estaba sentado a la puerta de la tienda, a la hora del calor, 2 y, alzando los ojos, vió parados cerca de él a tres varones. En cuanto los vió, salióles al encuentro desde la puerta de la tienda, y se postró en tierra, 3 diciéndoles: «Señor mío, si he hallado gracia a tus ojos, te ruego que no pases de largo junto a tu siervo; 4 haré traer un poco de agua para lavar vuestros pies, y descansaréis debajo del árbol, 5 y os traeré un bocado de pan y os confortaréis; después seguiréis, pues por eso habéis pasado junto a vuestro siervo». Ellos contestaron: «Haz como has dicho». 6 Y se apresuró Abraham a llegarse a la tienda donde estaba Sara, y le dijo: «Date prisa; amasa tres *seas* de flor de harina y cuece en el rescoldo unas hogazas». 7 Corrió al ganado y cogió un ternero recental y bueno y se lo dió a un mozo, que se apresuró a prepararlo; 8 y, tomando leche cuajada y leche recién ordeñada y el ternero ya dispuesto, se lo puso todo delante, y él se quedó junto a ellos debajo del árbol mientras comían.

Abraham habitaba preferentemente en la región de Bersabé, en el límite del desierto meridional, y allí moraba cuando el episodio de la huída de Agar; pero este que ahora se nos refiere acaeció en el encinar de Mambré, algunos kilómetros al norte de Hebrón. Aquí es donde recibe esta misteriosa visita, en la que el patriarca se muestra como un jeque nómada, rico y generoso, que sabe cumplir las leyes de la hospitalidad. Prescriben éstas que, al ver acercarse a los futuros huéspedes, se les salga al encuentro, invitándolos y hasta forzándoles a aceptar el hospedaje; luego se les ofrece la comida, que ha de ser preparada ex profeso para ellos, entregando luego lo que sobra a los miembros pobres de la tribu [1]. Tal fué la conducta de Abraham, la que pagaron los huéspedes con el anuncio del nacimiento de un nuevo hijo. Los huéspedes son «tres varones» (v.2), a quienes el patriarca trata en la forma acostumbrada como huéspedes de honor; pero no se dice quiénes sean. Sin embargo, ya se deja entender que hay en ellos algún misterio. Este misterio comienza a descubrirse cuando preguntan por Sara y dicen que dentro de un año, cuando vuelvan, ella será madre (v.10). Hasta entonces Abraham no sabe que son seres sobrehumanos. Se prosternó ante ellos (v.2), según el estilo oriental [2], sin que esto, por tanto, implique un acto de *adoración* a la divinidad. Según el TM, Abraham se dirige a uno de los visitantes: «Mi señor». Según el texto samaritano, habla a los tres: «mis señores». Ciertamente Abraham no ha reconocido a ninguno de ellos como Dios, pues, de lo contrario, no le hubiera invitado a comer, dando por supuesto que después habrían de continuar el camino (v.5). La frase *si he hallado gracia a tus ojos* (v.3)

1 Cf. A. JAUSSEN, o.c., p.79-81; 129.
2 Cf. Gén 33,3; 42,6; Rut 2,10.

expresa el deseo de captar la benevolencia del interlocutor, que puede ser Dios [3] o un personaje humano. Y los convida generosamente después de traerles agua para lavar los pies, empolvados del viaje [4], como es ley en la recepción de huéspedes en Oriente. El patriarca manda preparar un banquete abundante: «tres *seas* (unos 36 kilos) de flor de harina», leche cuajada refrescante y un ternero (v.8). Son los manjares más selectos del beduino, cuya comida es poco variada. Conforme a las costumbres de los nómadas, Abraham no parte las viandas, sino que está de pie junto a ellas, dispuesto a servir a sus huéspedes. Un indicio del arcaísmo del encantador relato es este de presentar a la divinidad comiendo con un huésped. En una época posterior no se concebiría un tal antropomorfismo, que no parece adaptarse a la idea de la trascendencia divina [5]. Sin embargo, aquí con toda naturalidad se presenta al Dios de Abraham comiendo de las viandas que éste le ofrece.

Anuncio del nacimiento de un hijo de Sara (9-15)

9 Dijéronle: «¿Dónde está Sara, tu mujer?» «En la tienda está», contestó él. 10 Y dijo uno de ellos: «A otro año por *este tiempo volveré sin falta, y ya tendrá un hijo Sara,* tu mujer». Sara oía desde la puerta de la tienda, que estaba a espaldas del que hablaba. 11 Eran ya Abraham y Sara ancianos, muy entrados en años, y había cesado ya a Sara la menstruación. 12 Rióse, pues, Sara dentro, diciendo: «¿Cuando estoy ya consumida, voy a remocear, siendo ya también viejo mi señor?» 13 Y dijo Yahvé a Abraham: «¿Por qué se ha reído Sara, diciéndose: De veras voy a parir, siendo tan vieja? 14 ¿Hay algo imposible para Yahvé? A otro año por este tiempo volveré, y Sara tendrá ya un hijo». 15 Temerosa, Sara negó haberse reído, diciendo: «No me he reído»; pero El le dijo: «Sí, te has reído».

Los huéspedes conocen los problemas íntimos de la familia de Abraham, sin que éste se haya dado cuenta de quiénes tiene ante sí. Uno de ellos pregunta por Sara y anuncia que dentro de un año tendrá un hijo. Sara, llevada de su curiosidad femenina, se había quedado detrás de la entrada de la puerta para espiar la conversación de aquellos huéspedes misteriosos. Cuando oyó el anuncio de que había de ser madre, no pudo reprimir la risa (v.12). Sara estaba vieja y gastada y no estaba en condiciones de ser madre [6]. La risa de Sara está aquí relatada para explicar el nombre de *Isaac*, como lo hizo el autor *sacerdotal* en el relato anterior, según el cual es Abraham el que se rió del anuncio [7]. Inesperadamente se presenta a Yahvé

[3] Cf. Gén 6,8; 19,19; 30,27; Est 5,8; 8,5.
[4] Cf. Gén 19,2; 24,32; Lc 7,44.
[5] El ángel que se aparece a Sansón no quiere comer los manjares que le ofrecen los parientes de éste: Jue 13,16; Rafael dice a Tobías que sólo come y bebe en apariencia (Tob 12,19).
[6] En 17,1.17.24, el autor *sacerdotal* da la razón de la esterilidad de ambos por su extremada edad.
[7] Gén 17,17.

interrogando al patriarca por la risa de Sara (v.13). Al principio se hablaba de tres visitantes; después se dice de ellos que preguntaron por Sara (v.9), y, por fin, uno de ellos toma la palabra y es identificado expresamente con *Yahvé* [8]. Sara se da cuenta que ese personaje es excepcional, pues conoce sus problemas, y niega que se ha reído (v.15). De nuevo se le confirma el anuncio de que tendrá un hijo antes de un año (v.14).

En el relato hay cierta falta de conexión, pues unas veces se dice que hablan los tres visitantes (v.9), y a continuación es uno solo, el cual es identificado con Yahvé (v.13). Algunos han querido ver en el relato un eco de un episodio politeísta que ha sido expurgado por el autor sagrado en sentido monoteísta, si bien han quedado indicios del retoque literario [9]. Pero nada en el contexto favorece la suposición de una leyenda antigua politeísta cananea, ya que aparece siempre una noción estrictamente monoteísta de la divinidad, la cual se manifiesta como justa y misericordiosa en la conversación con el patriarca. Es una noción muy alta de la divinidad, que no admite paralelo con las concepciones cananeas. El relato puede entenderse fácilmente suponiendo que Yahvé es uno de los tres personajes, los cuales son ángeles que le acompañan, y aparecen en forma de peregrinos, sin que nada externo los distinga. Sólo cuando uno de ellos toma la palabra y anuncia el nacimiento milagroso de Isaac, se echa de ver su carácter sobrenatural [10].

Intercesión por Sodoma (16-33)

16 Levantáronse los tres varones y se dirigieron hacia Sodoma, y Abraham iba con ellos para despedirlos. 17 Yahvé dijo: «¿Voy a encubrir yo a Abraham lo que voy a hacer,
18 habiendo él de ser, como será, un pueblo grande y fuerte y habiendo de bendecirle todos los pueblos de la tierra?
19 Pues bien sé que mandará a sus hijos y a su casa después de él que guarden los caminos de Yahvé y hagan justicia y juicio, para que cumpla Yahvé a Abraham cuanto le ha dicho». 20 Y prosiguió Yahvé: «El clamor de Sodoma y Gomorra ha crecido mucho, y su pecado se ha agravado en extremo; 21 voy a bajar a ver si sus obras han llegado a ser como el clamor que ha venido hasta mí, y si no, lo sabré». 22 Y partiéndose de allí dos de los varones, se encaminaron a Sodoma. Abraham siguió estando con Yahvé.
23 Acercósele, pues, y le dijo: «¿Pero vas a exterminar juntamente al justo con el malvado? 24 Si hubiera cincuenta justos en la ciudad, ¿los exterminarías acaso y no perdona-

8 Tenemos otros casos en que Dios habla de El en tercera persona: Gén 16,11; 19,13; Jue 6,12; 13,5.16.

9 Se han buscado paralelos en la mitología griega: Júpiter y Mercurio recibidos por Filemón (Ovid., *Metamorph.* 8,606s); Hércules recibido por Melarco (*Odis.* 17,485s). Las semejanzas son totalmente tangenciales, sin que se pueda probar dependencia mutua. Véase J. Chaine, o.c., p.237.

10 Muchos Santos Padres han visto en el relato el anuncio de la Trinidad. Es célebre la frase de San Hilario: «Tres vidit et unum adoravit».

rías al lugar por los cincuenta justos? [25] Lejos de ti obrar así, matar al justo con el malvado y que sea el justo como el malvado; lejos eso de ti; el juez de la tierra toda ¿no va a hacer justicia?» [26] Y le dijo Yahvé: «Si hallare en Sodoma cincuenta justos, perdonaría por ellos a todo el lugar». [27] Prosiguió Abraham y dijo: «Mira, te ruego, ya que he comenzado a hablar a mi Señor, aunque soy polvo y ceniza: [28] Si de los cincuenta justos faltaren cinco, ¿destruirías por los cinco a toda la ciudad?» Y le contestó: «No la destruiría si hallase allí cuarenta y cinco justos». [29] Insistió Abraham todavía, y dijo: «¿Y si se hallasen allí cuarenta?» Contestóle: «También por los cuarenta lo haría». [30] Volvió a insistir Abraham: «No te incomodes, Señor, si hablo todavía: ¿Y si se hallasen allí treinta justos?» Repuso: «Tampoco lo haría si se hallasen treinta». [31] Volvió a insistir: «Señor, ya que comencé; ¿y si se hallasen allí veinte justos?» Y contestó: «No la destruiría por los veinte». [32] Todavía Abraham: «Perdona, Señor, sólo una sola vez más: ¿Y si se hallasen diez?» Y le contestó: «Por los diez no la destruiría». [33] Fuese Yahvé después de haber hablado así a Abraham, y éste se volvió a su lugar.

Terminada la comida, se disponen los huéspedes a seguir su camino hacia Sodoma, al oriente. Parece que tienen prisa, pues no quieren pernoctar, como es lo normal en estas recepciones. En pie, y dispuestos a partir, el patriarca, siempre cumplido, los acompaña un poco. La tradición ha situado la escena de la conversación de Dios con el patriarca en la actual *Bene Naím*, dominando el desierto, el mar Muerto y las ciudades de Sodoma y Gomorra [11]. Desde allí, el patriarca asistiría al terremoto que anegó la Pentápolis maldita. El diálogo que sigue es encantador por la forma y, sobre todo, maravilloso por el contenido teológico. Abraham es el amigo fiel de Yahvé, y, por tanto, Yahvé no puede menos de corresponder a esta amistad. Y entre amigos no hay secretos. Por otra parte, Abraham va a ser padre de un gran pueblo, en el que serían bendecidas todas las naciones (v.18). Por tanto, le corresponde de algún modo conocer los planes destructivos de Dios sobre las ciudades pecadoras, Sodoma y Gomorra. El autor sagrado finge un monólogo en Yahvé como introducción al diálogo que va a mantener con el patriarca. La justicia que va a ejercer sobre Sodoma servirá para que la descendencia de Abraham se enderece por buenos caminos (v.19), de forma que Yahvé pueda colmarla de bendiciones. Aquí, pues, se suponen unas condiciones morales impuestas a Abraham en el pacto que no han sido explicitadas en el relato bíblico. No se alude a disposiciones positivas, sino simplemente a relaciones morales de los descendientes de Abraham con Dios, su protector y bienhechor.

Los pecados de Sodoma claman al cielo por la justicia divina (v.20). Para informarse del estado de las cosas, Yahvé desciende del cielo, de forma que tenga una opinión exacta sobre la situación. Es una concepción antropomórfica, muy en armonía con el estilo pri-

[11] ABEL, *Géog. II* p.288.

mitivo del documento *yahvista*. Los dos acompañantes dejaron solos a Yahvé y al patriarca (v.22), y continuaron viaje hacia Sodoma [12]. Ahora, en la mayor intimidad, Abraham, compadecido de la suerte de las ciudades pecadoras, donde está su sobrino Lot, se acerca a Yahvé para pedir clemencia, teniendo en cuenta que allí moran justos también (v.23). El patriarca, llevado de un sentimiento elemental de justicia, no comprende cómo Dios va a hacer perecer justos y pecadores. No tiene luces sobre la remuneración en ultratumba, y cree que los justos deben ser premiados en esta vida, y los pecadores castigados. El diálogo es una de las más bellas páginas del Antiguo Testamento, pues destaca el poder intercesor del justo por los pecadores [13]. Primero el patriarca pregunta si bastarían cincuenta justos para que perdonase Dios a toda la ciudad. El patriarca baja la cifra hasta diez, y Dios le dice que, si hay diez justos en Sodoma, perdonará a toda la ciudad (v.32). Pero la depravación de Sodoma es tan general, que no se encuentran estos diez justos. San Pedro alaba a Lot, que «habitaba entre ellos y sentía su alma atormentada viendo y oyendo sus obras inicuas» [14]. El texto nos presenta aquí a Yahvé conversando amigablemente con el patriarca, su amigo. Semejante modo de hablar nos trae a la memoria otros pasajes anteriores, en que Yahvé se nos ofrece tan humano y hasta paseándose por el jardín del Edén a la hora del fresco [15]. El Espíritu Santo, en su obra inspiradora, se ha humanizado en la expresión para hacerse entender de los hombres [16]. La gran enseñanza del fragmento bíblico es el poder de intercesión de los justos en el Antiguo Testamento. La forma de expresar esta doctrina es encantadora y muy en armonía con la mentalidad infantil de los destinatarios inmediatos de estos relatos bíblicos. Es el modo peculiar de narrar—descriptivo, folklórico y antropomórfico—del autor *yahvista*, a la vez gran teólogo y gran poeta. Nosotros hemos de buscar ante todo en el relato, no la forma de expresión, sino su contenido religioso.

CAPÍTULO 19

DESTRUCCION DE SODOMA Y LIBERACION DE LOT

También este fragmento parece obra del *yahvista*, como se desprende del colorido y variedad de la narración. Se emplea el nombre de Yahvé excepto en el v.29, donde aparece *Elohim*, y que por su estilo esquemático parece pertenecer al documento *sacerdotal*. Los críticos sorprenden en la narración algunos toques redaccionales que se reflejan en ciertas anomalías; pero, en conjunto, la perícopa es fácil de seguir en su trama.

[12] Aparecerán en Gén 19,18-22.24-25.
[13] Otros casos de intercesión de justos en el A. T.: Moisés: Ex 17,11s; Núm 21,7; Elías: 1 Re 18,36s; Am 7,1s; Jer 14,19s; 37,3; 42,2.
[14] 2 Pe 2,8.
[15] Gén 3,8.
[16] Heb 1,1.

Extremada corrupción de los sodomitas (1-11)

1 Llegaron a Sodoma los dos ángeles ya de tarde, y Lot
estaba sentado a la puerta de la ciudad. Al verlos, se levantó
Lot y les salió al encuentro, e inclinó su rostro a tierra, 2 di-
ciendo: «Mirad, señores; os ruego que vengáis a la casa de
vuestro siervo, para pernoctar en ella y lavaros los pies.
Cuando os levantéis por la mañana, seguiréis vuestro cami-
no». Y le contestaron: «No; pasaremos la noche en la plaza».
3 Instóles mucho, y se fueron con él a su casa, donde les pre-
paró de comer, y coció panes ácimos y comieron. 4 Antes
que fueran a acostarse, los hombres de la ciudad, los habi-
tantes de Sodoma, rodearon la casa, mozos y viejos, todos
sin excepción. 5 Llamaron a Lot y le dijeron: «¿Dónde están
los hombres que han venido a tu casa esta noche? Sácanoslos,
para que los conozcamos». 6 Salió Lot a la puerta, y, cerrán-
dola tras sí, 7 les dijo: «Por favor, hermanos, no hagáis seme-
jante maldad. 8 He aquí que tengo dos hijas que no han co-
nocido varón; os las sacaré, para que hagáis con ellas como
bien os parezca; pero a esos hombres no les hagáis nada,
pues para eso se han acogido a la sombra de mi techo».
9 Ellos le respondieron: «¡Quítate allá! Quien ha venido
como extranjero, ¿va a querer gobernarnos ahora? Te tra-
taremos a ti peor que a ellos». Forcejeaban con Lot violen-
tamente, y estaban ya para romper la puerta, cuando,
10 sacando los hombres su mano, metieron a Lot dentro de
la casa y cerraron la puerta. 11 A los que estaban fuera los
hirieron de ceguera, desde el menor hasta el mayor, y no
pudieron ya dar con la puerta».

Yahvé desaparece de la escena, y Abraham se vuelve a su tienda. Entre tanto, los dos varones, que se habían apartado de Yahvé y de Abraham para encaminarse a Sodoma, llegan a las puertas de la ciudad al atardecer. Allí se hallarían reunidos los vecinos para disfrutar del fresco y curiosear las gentes nuevas, que entraban siempre con noticias recientes. La cortesía y la hospitalidad oriental pedía que todos se apresurasen a ofrecer hospitalidad a los dos forasteros que llegaban. Pero solamente Lot se acerca a ellos y les brinda su casa [1]. La conducta de las gentes de Sodoma, que, entrada la noche, van a reclamar a los huéspedes para abusar de ellos, no sólo ofende a las sagradas leyes de la hospitalidad, sino confirma lo dicho anteriormente sobre la corrupción de Sodoma. La conducta de Lot, defendiendo a sus huéspedes, responde a la que seguiría un jeque honorable, a quien la ley imponía morir en defensa de los que se acogieran a su tienda. La solución que ofrece Lot para defenderlos es la misma que vemos puesta en práctica en el caso del levita que entregó su concubina a los benjaminitas [2]. El vicio sodomítico estaba muy extendido en el mundo pagano antiguo. En la ley mosaica es penado

[1] Cf. Jue 19,1.5s.
[2] Jue 19,22.

con la muerte [3], mientras que en el código de Hammurabi se favorece la institución de los hieródulos masculinos al servicio de los templos [4]. En el templo de Jerusalén, por influencia asiria, llegaron a instalarse estos hieródulos [5]. En Dt 23,18 se les llama *perros*. San Pablo alude a estas degeneraciones en el mundo pagano [6]. Lot defiende a los huéspedes, que para el jeque oriental son inviolables, y debe defenderlos y protegerlos mientras estén en su casa. Y así, entre su deber de defender a los huéspedes y el de salvar el honor de sus hijas, se inclina por el primero, ofreciendo a éstas para calmar la voluptuosidad de los atacantes. Para nosotros, esta conducta nos resulta incomprensible; pero, en el ambiente social primitivo oriental, esto es lo normal [7]. San Agustín trata de disculpar a Lot, diciendo que estaba en estado de turbación ante la invasión de los sodomitas [8]. San Crisóstomo considera heroica la conducta de Lot, al sacrificar el honor de sus hijas al deber de la hospitalidad [9].

Los huéspedes defienden a Lot y cierran la puerta contra los asaltantes, haciéndoles padecer una especie de ceguera o ilusión óptica, de forma que no dieran con la puerta (v.11).

Anuncio de la destrucción de Sodoma (12-14)

12 Dijeron los dos hombres a Lot: «¿Tienes aquí alguno, yerno, hijo o hija? Todo cuanto tengas en esta ciudad, sácalo de aquí, 13 porque vamos a destruir este lugar, pues es grande su clamor en la presencia de Yahvé, y éste nos ha mandado para destruirla». 14 Salió, pues, Lot para hablar a sus yernos, los que habían de tomar por mujeres a sus hijas, y les dijo: «Levantaos y salid de este lugar, porque va a destruir Yahvé esta ciudad»; y les pareció a sus yernos que se burlaba.

Después del incidente, los dos visitantes, mostrando ya un poder sobrehumano, dan a entender que tienen una misión concreta en su viaje, la de anunciar la inmediata destrucción de la ciudad para que Lot y su familia se pongan a salvo. Se presentan como enviados de Yahvé (v.13). Lot lo comunica a sus yernos, que habían de casarse con sus hijas [10]. Pero éstos no toman en serio la advertencia de su suegro y se ríen de sus malos presentimientos.

[3] Cf. Lev 18,22; 20,13; Dt 23,18-19.
[4] *Cod. de Hammur.*, art.187.192.193.
[5] Cf. 2 Re 23,7.
[6] Rom 1,26-27.
[7] Cf. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au Pays de Moab* 79-93.
[8] SAN AGUSTÍN, *Quaest. in Hexateuchum* I 42: PL 34,559.
[9] SAN CRISÓSTOMO, *Hom. in Gen.* 43: PG 54,400-401.
[10] En el *Código de Hammurabi* se prevé el caso de una mujer desposada que vive en la casa de su padre que no ha tenido aún relaciones con su marido (art.130). Y se considera como adulterio la violación de tal esposa.

Destrucción de Sodoma y Gomorra (15-29)

**15 En cuanto salió la aurora, dieron prisa los ángeles a Lot,
diciéndole: «Levántate, coge tu mujer y a las dos hijas que
tienes, no sea que perezcas tú también por las iniquidades de
la ciudad». 16 Y como se retardase, cogiéronlos de la mano
los hombres a él, a su mujer y a sus dos hijas, pues quería
Yahvé salvarle, y, sacándolos, los pusieron fuera de la ciu-
dad. 17 Una vez fuera, le dijeron: «Sálvate; no mires atrás y
no te detengas en parte alguna del contorno; huye al monte
si no quieres perecer». 18 Díjoles Lot: «No, por favor, seño-
res; 19 vuestro siervo ha hallado gracia a vuestros ojos, pues
me habéis hecho el gran beneficio de salvarme la vida; pero
yo no podré salvarme en el monte sin el riesgo de que me
alcance la destrucción y perezca. 20 Mirad, ahí cerca está esa
ciudad en que podré refugiarme; es bien pequeña; permitid
que me salve en ella: ¿no es bien pequeña? Así viviría».
21 Y le dijeron: «He aquí que te concedo también la gracia
de no destruir esa ciudad de que hablas. 22 Pero apresúrate
a refugiarte en ella, pues no puedo hacer nada mientras en
ella no hayas entrado tú». Por eso se dió a aquella ciudad el
nombre de Soar. 23 Salía el sol sobre la tierra cuando entraba
Lot en Soar, 24 e hizo Yahvé llover sobre Sodoma y Gomo-
rra azufre y fuego de Yahvé desde el cielo. 25 Destruyó estas
ciudades y toda la hoya, y cuantos hombres había en ellas,
y hasta las plantas de la tierra. 26 La mujer de Lot miró atrás,
y se convirtió en un bloque de sal. 27 Levantóse Abraham de
mañana y fué al lugar donde había estado con Yahvé, 28 y,
mirando hacia Sodoma y Gomorra y toda la hoya, vió que
salía de la tierra una humareda, como humareda de horno.
29 Cuando destruyó Yahvé las ciudades de la hoya, se acordó
de Abraham, y salvó a Lot de la destrucción al aniquilar las
ciudades donde habitaba Lot.**

Los enviados apremian a que Lot y los suyos abandonen sin demora la ciudad maldita, pues la catástrofe se avecina. Ellos mismos, ante el atolondramiento de Lot, cogen con la mano a sus familiares y los sacan de la ciudad (v.16). El peligro es tan inminente, que no debe perder el tiempo: *no mires atrás* (v.17). Debe correr hacia la montaña, pero Lot prefiere ir hacia una ciudad pequeña llamada *Soar* [11], situada al sur del mar Muerto [12]. Cuando llegó a esta ciudad, tuvo lugar la catástrofe de Sodoma y Gomorra: las dos ciudades fueron anegadas por una tempestad de *azufre y de fuego de Yahvé* (v.24). Esto tiene explicación en la naturaleza del suelo sobre que estaban fundadas estas ciudades. Los griegos llamaban lago *Asfaltites* al mar Muerto, por las emanaciones asfálticas y sulfurosas que hay en su fondo, pues salen a la superficie en grandes cantidades. Así, podemos suponer que hubo un terremoto, que, al abrir la tierra, dió sa-

11 En hebreo hay un juego de palabras entre *misear* (pequeña), y *Soar*, que los LXX transcriben *Segor*, que se relaciona con el árabe *sagir* (pequeño).
12 Cf. Fl. Josefo, *Bell. iud.* IV 8,4; cf. coment. a Gén 13,10.

lida a los gases sulfurosos, inflamados al ponerse en contacto con el aire *(azufre y fuego de Yahvé)*, abrasando a las ciudades malditas de la hoya del sur del mar Muerto. La justicia de Dios se sirvió de esta conmoción volcánica o sísmica para castigar la iniquidad de estas ciudades, revelando con ello su santidad, incompatible con el pecado, sobre todo con el crimen nefando carnal contra naturaleza [13]. El nombre de la ciudad de Sodoma parece conservado en el actual *dgebel Usdum*, al sudoeste del mar Muerto, donde aún se ven las estelas de sal caprichosamente modeladas por la erosión, y algunas de forma humana, relacionadas en el folklore con la suerte de la mujer de Lot petrificada [14]. La petrificación de ella se puede concebir suponiendo que fué anegada por una ola de sustancias salino-sulfurosas, quedando después endurecida como una piedra. A propósito de este hecho, la literatura bíblica ha sacado consecuencias morales [15].

El historiador sagrado es un profeta, y su principal propósito, al narrarnos los hechos históricos, es ponernos ante los ojos los atributos divinos [16]. El vicio de Sodoma, pecado contra naturaleza, parece haber sido común en Sodoma, como lo era en otros pueblos orientales, de donde se propagó a los griegos y de éstos a los romanos. La Escritura nos habla de los *perros*, designación despectiva de los hombres que se dedicaban a la prostitución [17]. La perversión llegaba a tal extremo, que se designaba a estos miserables con el nombre de *qadesim* (sagrados), considerando su oficio como algo sagrado, en cuanto que estaban vinculados a algún santuario [18]. Estos testimonios nos muestran que Israel no estaba exento de este vicio, y a condenarlo se dirige el presente relato. El autor de la Sabiduría comenta el suceso al estilo midrásico: «La sabiduría salvó de la ruina de los impíos al justo en su huída del fuego que descendía sobre la Pentápolis; y en testimonio de la maldad, continúa la tierra desolada, humeante, y sus árboles dan frutos que no maduran, y una estatua de sal quedó cual monumento de un alma desobediente» [19]. El Salvador trae a la memoria de sus oyentes la conducta de los moradores de Sodoma, los cuales, cuando les amenazaba la ruina, comían y bebían, sin pensar en el juicio de Dios que pesaba sobre ellos. También recuerda la imprudencia de la mujer de Lot, que, por desatender las advertencias de los ángeles, quedó convertida en estatua de sal [20].

[13] Cf. Eclo 16,9.

[14] Hoy día uno de esos bloques de sal sulfurosos que tiene forma humana es llamado «hija de Lot». A este propósito comenta el P. Lagrange: «¿No habrá dado la imaginación popular a estas cosas una fisonomía y, al encontrar un bloque de sal con alguna semejanza (humana), no la habrá mezclado al recuerdo de una mujer desaparecida en una gran catástrofe?» *(La méthode historique* [París 1903] 202). Los árabes llaman *Bahr Lut* (Mar de Lot) al mar Muerto.

[15] Cf. Dt 29,22; 32,32; Is 1,9-10; 3,9; 13,19; Jer 23,14; 49,18.

[16] Eclo 16,9.

[17] Cf. Dt 23,18; Ap 22,15.

[18] Cf. 1 Re 14,24; 15,12; 22,47.

[19] Sab 10,6s.

[20] Lc 17,28s.

La descendencia de Lot (30-38)

[30] Subió Lot desde Soar, y habitó en el monte con sus hijas, porque temía habitar en Soar, y moró en una caverna con sus dos hijas. [31] Y dijo la mayor a la menor: «Nuestro padre es ya viejo, y no hay aquí hombres que entren a nosotras, como en todas partes se acostumbra. [32] Vamos a embriagar a nuestro padre y acostarnos con él, a ver si tenemos de él descendencia». [33] Embriagaron, pues, a su padre aquella misma noche, y se acostó con él la mayor, sin que él la sintiera, ni al acostarse ella ni al levantarse. [34] Al día siguiente dijo la mayor a la menor: «Ayer me acosté yo con mi padre; embriaguémosle también esta noche, y te acuestas tú con él para ver si tenemos descendencia de nuestro padre». [35] Embriagaron, pues, también aquella noche a su padre, y se acostó con él la menor, sin que al acostarse ella ni al levantarse lo sintiera. [36] Y concibieron de su padre las dos hijas de Lot. [37] Parió la mayor un hijo, a quien llamó Moab, que es el padre de Moab hasta hoy. [38] También la menor parió un hijo, a quien llamó *Ben Ammí*, que es el padre de los Bene-Ammón hasta hoy.

Según hemos visto, Lot era sobrino de Abraham, y, por consiguiente, la descendencia de Lot, Moab y Amón, está emparentada con Israel. Sin embargo, las enemistades no son raras entre los pueblos vecinos, y esto sucedía entre Israel, de una parte, y Moab y Amón, de otra. Leemos en el Deuteronomio: «Los amonitas y moabitas no serán admitidos en la asamblea de Yahvé ni aun a la décima generación; no entrarán jamás. No buscarás su amistad ni cuidarás de su bienestar en los días de tu vida» [21]. Todas estas prohibiciones tenían por causa la hostilidad con que los moabitas y amonitas recibieron a Israel cuando pidió paso por su territorio camino de Canaán. Claro que esto tenía sus excepciones. La buena Rut, que figura en la genealogía del Salvador, era moabita, y este hecho debe explicar otro muy curioso de la vida de David. Cuando éste se vió acosado por Saúl, temiendo que las iras del rey fueran a desahogarse en sus padres, los hizo trasladar a Moab, encomendándoles a la benevolencia de su rey [22]. Aquior, el que hizo la apología de Israel en presencia de Holofernes y luego se incorporó al pueblo escogido, era amonita [23]. Pero, a pesar de estos detalles, las relaciones de estos pueblos con Israel no eran todo lo cordiales que sería de desear; corrían entre unos y otros anécdotas despectivas, con las que mutuamente se zaherían, como esta picante sátira sobre el origen incestuoso de los moabitas y amonitas, que eran así «mal nacidos».

Como en la tabla etnográfica del c.10, el autor sagrado utiliza el sistema de los epónimos para aclarar el origen de los pueblos, y supone que Moab y Amón fueron dos personajes que dieron nombre

[21] Dt 23,3-6.
[22] 1 Sam 22,3.
[23] Jud 5s.

a estas respectivas naciones. Así, «este relato se presenta como una leyenda etnológica que pretende explicar el origen de los dos pueblos vecinos de los israelitas, los moabitas y amonitas» [24]. Para los hebreos, el incesto era una abominación [25]. Por eso, «atribuir un origen incestuoso a sus enemigos hereditarios, los moabitas y amonitas, no podía ser sino una burla despectiva» [26].

De todos modos, la anécdota es concebible dentro de la mentalidad de la época. Después de la catástrofe, las hijas de Lot creían no poder encontrar hombres, sobre todo de su parentela, como era ley en la historia patriarcal, para casarse y tener la ansiada descendencia, y así, en su ignorancia (supuesta la rudeza de costumbres de la época), consideran lícito tener descendencia de su propio padre. Ante el dilema de quedar sin descendencia y el vencer la repugnancia a tener relaciones sexuales con su progenitor, se dejan llevar por el deseo de tener descendencia. Para nosotros, esto resulta incomprensible; pero, dada la moralidad sexual, no muy exigente, de los tiempos patriarcales (sobre todo por influencia del ambiente pagano), es explicable. Es un caso similar al gesto de Lot de ofrecer el honor de sus hijas para salvar el deber de la hospitalidad, que considera más sagrado [27]. No obstante, el autor sagrado considera esta unión incestuosa como monstruosa, y en su relato hay una sangrienta ironía contra el supuesto origen de los moabitas y amonitas. La etimología de los amonitas se relaciona con la exclamación de una de las hijas de Lot: «Hijo de mi pueblo» *(Bene Ammón)*, y los LXX, paralelamente, añaden a propósito de Moab: «Hijo de mi raza» (de *Mehabí*: «de mi padre», o *mu'abi*: agua de mi padre: *semen patris)* [28]. Los lexicólogos demuestran el parentesco de hebreos, moabitas y amonitas, ya que las lenguas de ellos son como formas dialectales de un común cananeo.

Con este relato tan singular, el autor sagrado nos despide de Lot, el sobrino de Abraham. La verdad es que su figura no se nos muestra tan simpática y atrayente como la de Abraham. Al separarse los dos, el tío se revela lleno de generosidad, mientras que el sobrino se demuestra al menos poco delicado en no otorgar la facultad de elección a su tío. Se deja llevar de las riquezas del valle del Jordán, que se parecía al valle del Nilo [29], sin atender a la condición de los moradores de él. Cuando llega la invasión de los reyes caldeos, Abraham se distingue por su decisión y generosidad; pero de Lot nada se dice, sino que fué rescatado en virtud de la victoria de su tío. En este último episodio, Abraham se manifiesta el amigo de

24 A. CLAMER, o.c., p.297. A este propósito dice el P. Lagrange: «El autor no creía, sin duda, en la *realidad del hecho (la mujer cambiada en estatua de sal) como cuando cuenta el* origen incestuoso de Moab y Ammón. Aquí la ironía es acerba; los juegos de palabras, tan ficticios y tan crueles, que la tradición sabía muy bien a qué atenerse, y San Jerónimo decía de los rabinos de su tiempo, sin protestar contra su opinión: «ponen puntos para indicar que esto no es creíble». Sea lo que fuere de la finalidad de los puntos, el sentimiento exegético es muy justo: una sátira no es una historia» *(La méthode historique* p.207).

25 Cf. Dt 27,20.23; Lev 18,6-18.

26 J. CHAINE, o.c., p.253.

27 Véase el caso de Tamar, también llevada del deseo de tener hijos a toda costa: Gén c.38.

28 P. DHORME: RB (1931) 373.

29 Gén 13,5-18.

Yahvé, que aprovecha esta amistad para interceder por aquellos a quienes la justicia divina tenía amenazados. De Lot sólo se pone de manifiesto su hospitalidad. Otras cosas redundan en su honor, aunque la gracia de su tío le haya traído la salvación de tan grave peligro.

CAPÍTULO 20

ABRAHAM EN LA CORTE DEL REY DE GUERAR

Los críticos atribuyen este fragmento al *elohista*, y ven un indicio de ello en la comunicación de Dios por sueños al rey de Guerar. El incidente narrado es similar al que hemos visto en 12,10-20 relativo al secuestro de Sara por el faraón, y también paralelo al que se narra en el c.26 a propósito de Isaac y Rebeca. Muchos críticos suponen que es el mismo hecho, que ha sido desplazado geográficamente según el plan de cada fuente original, *yahvista* o *elohista*. Otros, en cambio, sostienen que son casos diferentes, y su parecido es casual. Teniendo en cuenta que los reyezuelos orientales tenían sus harenes y solían secuestrar a las mujeres que les gustaban, bien pudieron hacerlo diversos reyes con Sara en diferentes ocasiones. El autor sagrado, en estos relatos, quiere destacar la belleza de Sara, gracias a una especial providencia divina, que la preserva lozana y atrayente a pesar de los años.

**1 Partióse de allí Abraham para la tierra del Negueb, y
habitó entre Cades y Sur, y moró en Guerar. 2 Abraham
decía de Sara, su mujer: «Es mi hermana». Abimelec, rey de
Guerar, mandó tomar a Sara; 3 pero vino Dios a Abimelec
en sueños durante la noche, y le dijo: «Mira que vas a morir
por la mujer que has tomado, pues tiene marido». 4 Abime-
lec, *que no se había acercado a ella*, respondió: «Señor,
¿matarías así al inocente? 5 ¿No me ha dicho él: Es mi her-
mana?; y ¿no me ha dicho ella: Es mi hermano? Con pu-
reza de corazón y con manos inocentes hice yo esto». 6 Y le
dijo Dios en el sueño: «Bien sé yo que lo has hecho con pu-
reza de corazón; por eso te he impedido que pecaras contra
mí, y no he consentido que la tocaras. 7 Ahora, pues, de-
vuelve la mujer al marido, pues él, que es profeta, rogará
por ti y vivirás; pero, si no se la devuelves, sabe que cierta-
mente morirás tú con todos los tuyos». 8 Por la mañana
llamó Abimelec a sus servidores y les contó todo esto, y
fueron presa de gran terror. 9 Llamó después a Abraham
y le dijo: «¿Qué es lo que nos has hecho? ¿En qué te he
faltado yo para que trajeras sobre mí y sobre mi reino tan
grave pecado? Lo que has hecho con nosotros no debe
hacerse». 10 Y dijo Abimelec a Abraham: «¿Qué es lo que
has visto para que eso hicieras?» 11 Y le respondió Abra-
ham: «Es que me dije: De seguro que no hay temor de
Dios en este lugar, y van a matarme por causa de mi mu-
jer. 12 Aunque es también en verdad mi hermana, hija de**

mi padre, pero no de madre, y la tomé por mujer; [13] y desde que me hizo Dios errar fuera de la casa de mi padre, le dije: Has de hacerme la merced de decir en todos los lugares adonde lleguemos que eres mi hermana». [14] Tomó, pues, Abimelec ovejas y bueyes, siervos y siervas, y se los dió a Abraham, y le devolvió a Sara, su mujer, [15] y le dijo: «Tienes la tierra a tu disposición; mora donde bien te parezca». [16] Y a Sara le dijo: «Mira, a tu hermano le he dado mil monedas de plata; sírvante de velo para los ojos y a cuantos contigo están, y todo así estará arreglado». [17] Rogó Abraham por Abimelec, y curó Dios a Abimelec, a su mujer y a sus siervos, y engendraron, [18] pues había Yahvé cerrado *enteramente* todo útero en la casa de Abimelec por lo de Sara, la mujer de Abraham.

En este nuevo episodio brilla la protección de Dios sobre el patriarca, al que por primera vez se le llama *profeta* (v.7). Para un reyezuelo como Abimelec, la amistad de un jeque poderoso como Abraham no era cosa despreciable, y para fortalecer esta amistad podía bien servir el matrimonio con su hermana. Y si esta mujer era hermosa, tanto mejor. Ya hemos dicho atrás que la historia de los patriarcas está formada por episodios y que su ordenación cronológica es artificial; por donde no hemos de prestar atención a la edad que Sara tendría según los relatos precedentes. La ciudad de Guerar suele situarse a unos 10 kilómetros al sudeste de Gaza, bastante lejos de la residencia habitual de Abraham en la zona de Bersabé. Pero él se movía dentro de un término amplio en su vida nómada, según las conveniencias del pastoreo, y tal vez los habitantes de Guerar y su rey no habían renunciado totalmente al nomadismo [1].

Por toda esta región había estado ya Abraham de paso hacia Egipto [2]. Era una región más fértil que la zona de Bersabé, y el patriarca, quizá ante una persistente sequía, se vió obligado a acercarse a la ciudad, como lo hará Isaac en una situación parecida [3]. Abimelec, rey de Guerar, tomó a Sara para su harén, pues Abraham la presentaba como *hermana* (v.2). El nombre de *Abimelec* es cananeo, y significa «mi padre es rey» o (el dios) «Milk es mi padre». En las cartas de Tell Amarna aparece un *Abi-milki*, gobernador de Tiro (s.XV a. C.). En sueños es advertido por Dios de que no debe tomar a Sara, que ya tiene marido. La comunicación de Dios en *sueños* es característica del documento *elohista* [4]. En la comunicación divina se supone que el rey Abimelec considera el adulterio como pecaminoso. En el código de Hammurabi debían morir ambos cómplices [5]. Aquí también se amenaza con la muerte. El adulterio era considerado como una violación del derecho de propiedad [6]. El rey, en este caso, dice que ha obrado sin mala intención, y, por tanto, que es inocente, y no está en los designios divinos hacer perecer a

[1] Cf. ABEL, *Géog.* II 330-331.
[2] Gén 12,9; 13,1.
[3] Gén 26,12-24.
[4] Cf. Gén 21,12.14; 22,1s; 28,12; 31,11.24; 37,5; 46,2; Núm 12,6.
[5] Art.129.
[6] Cf. Ex 21,22; Dt 22,22.

los *inocentes* (v.4). Aquí habla la razón natural, que tiene un alto concepto de la divinidad, y así, Abimelec considera indigno de Dios hacer morir a los inocentes. Es el modo de argumentar de Abraham en el coloquio sobre el castigo de Sodoma [7]. Dios contesta que, por haber obrado sin malicia, le perdonaba; pero debía tener en cuenta que Abraham era un «profeta» *(nabí)*, y, por tanto, amigo de Dios, y, en consecuencia, sus derechos eran más sagrados [8], aunque también por ese mismo título tiene un poder intercesor ante Dios para que le perdone su posible falta (v.7). Al día siguiente, Abimelec le interpela crudamente por su sinuosa conducta, poniéndole en peligro con toda su familia. Abraham responde como en el caso del faraón [9]. Teme que las gentes del país, que no tienen temor de Dios, le maten (v.11). Por otra parte, es su «hermana» de padre (v.12). Es la primera vez que se nos comunica esto. Estas uniones son consideradas como ilícitas por la ley mosaica [10], aunque a veces no se cumplían. Y parece que en las costumbres anteriores estaban permitidas. Los faraones se casaban con sus hermanas preferentemente [11], y en el código de Hammurabi no se prohiben. Como una nueva razón de su conducta, alega que Dios le ha ordenado andar errante por tierras extrañas, siempre en peligro de ser atacado, y por eso ha decidido presentarse como hermano de Sara (v.13). Abimelec, que no había dado nada como *mohar*, o dote, a Abraham por su supuesta hermana raptada, ahora ofrece muchos presentes al patriarca para borrar su falta involuntaria (v.14). Se trata de reparar el honor del esposo ofendido, o, según la expresión árabe, «lavarle el rostro». Y lejos de expulsarle del país, como hizo el faraón, le permite quedar en sus dominios, quizá interesado por su condición de *profeta*, cuya intercesión ante Dios podía serle muy útil. Después ofrece mil piezas de plata a Sara (seguramente mil siclos). Según la costumbre, para reparar la ofensa de una mujer soltera se le entregaba a ella unos regalos; si estaba casada, a su marido. Abimelec la trata como soltera, pues como tal la había recibido. Estas monedas deben ser una compensación para ella ante los ojos de todos: *Sírvante de velo para los ojos a ti y a cuantos contigo están*... (v.16). La frase es diversamente traducida y resulta enigmática [12]. En Gén 32, 21, Jacob quiere «cubrir la faz de su hermano Esaú con presentes», es decir, darle regalos para que olvide todas sus diferencias pasadas. El donativo de Abimelec, pues, tiene la finalidad de compensar a Sara por la falta cometida, como si fuera un *velo* sobre sus ojos para que lo olvide todo y no considere más la ofensa [13]. Algunos autores creen que se alude al velo que deben llevar las mujeres orientales para no excitar la voluptuosidad de los hombres con su belleza. Así,

[7] Gén 18,23.25.
[8] Cf. Am 3,7.
[9] Gén 12.
[10] Cf. Lev 18,9.11; Dt 27,22; Ez 22,11.
[11] Cf. DRIOTON et VANDIER, *L'Egypte* (1938) 90-91.
[12] Lit. «un velo de los ojos de los que están contigo». Así la *Bibl. de Jér.* Cantera: «sírvante de obsequio expiatorio respecto a cuantos están contigo».
[13] Así A. CLAMER, o.c., 303.

todo será arreglado [14]. Por su parte, Abraham intercede por la familia de Abimelec, que había sido castigada con la esterilidad por su falta, si bien fué librado el rey de la muerte por haberlo hecho sin malicia. El v.17 es considerado como glosa, pues inesperadamente aparece el nombre de *Yahvé*, cuando en todo el capítulo se nombra siempre a Dios *Elohim*.

CAPÍTULO 21

NACIMIENTO DE ISAAC Y EXPULSION DE ISMAEL

En este capítulo se suelen distinguir tres documentos diversos, que se reconocen por las diversas repeticiones. Los v.2b-5 son atribuídos generalmente al documento *sacerdotal*; los v.1a.2a.6b-7, al *yahvista*; los v.6a.9-21 son atribuídos al *elohista*. Las razones para esta vivisección del texto son de orden puramente estilístico.

Nacimiento de Isaac (1-8)

1 Visitó, pues, Yahvé a Sara, como le dijera, e hizo con
ella lo que le prometió; 2 y concibió Sara, y dió a Abraham
un hijo en su ancianidad, al tiempo que le había dicho Dios.
3 Dió Abraham el nombre de Isaac a su hijo, el que le nació
de Sara. 4 Circuncidó Abraham a Isaac, su hijo, a los ocho
días, como se lo había mandado Dios.* 5 *Era Abraham de
cien años de edad cuando le nació Isaac, su hijo. 6 Y dijo
Sara: «Me ha hecho reír Dios, y cuantos lo sepan reirán
conmigo». 7 Y añadió: «¿Quién había de decir a Abraham:
amamantará hijos Sara? Pues yo le he dado un hijo en su
ancianidad». 8 Creció el niño, y le destetaron, y dió Abra-
ham un gran banquete el día del destete de Isaac.

Por fin llega el ansiado cumplimiento de la promesa [1], pues *visitó Yahvé a Sara*, es decir, le otorgó su gracia y bendición [2]. El niño Isaac fué circuncidado al octavo día, como estaba prescrito en el pacto [3]. El nombre de *Isaac* es relacionado con la *risa* de Sara, según la etimología popular *(Yisjaq:* «Yahvé se rió»), que ya hemos visto [4]. Esta *risa* es fruto de la alegría, pero también es irónica, pues no deja de ser curioso tener hijos a tan avanzada edad. Sara se había reído de la promesa, porque no la había creído factible: «¿Quién había de decir a Abraham: amamantará Sara hijos?» (v.7). Para celebrar el destete del niño hubo fiesta de familia y banquete

[14] Frase oscura en el original. Clamer: «ante todos estás justificada». *Bibl. de Jér.*: «de todo esto serás justificada». Cantera: «y ante todos queda así justificada».

[1] Gén 18,10.14; 17,15-19.
[2] Cf. 1 Sam 2,21; Lc 1,68.
[3] Gén 17,22.
[4] Véase com. a Gén 17,17 y 18,12.

(v.8). Todavía entre los nómadas se celebra con un banquete este suceso, a los dos o tres años de nacido el niño [5]. En el caso de Abraham existía un motivo especialísimo, pues Dios le había cumplido la promesa del vástago deseado.

Expulsión de Agar e Ismael (9-21)

9 Y vió Sara al hijo de Agar, la egipcia, el que había ella parido a Abraham, burlándose de su hijo Isaac; 10 y dijo a Abraham: «Echa a esa esclava y a su hijo, pues el hijo de una esclava no ha de heredar con mi hijo, con Isaac». 11 Muy duro se le hacía esto a Abraham, por causa de su hijo; 12 pero le dijo Dios: «No te dé pena por el niño y la esclava; haz lo que te dice Sara, que es por Isaac por quien será llamada tu descendencia. 13 También al hijo de la esclava le haré un pueblo, por ser descendencia tuya». 14 Se levantó, pues, Abraham de mañana, y, cogiendo pan y un odre de agua, se lo dió a Agar, poniéndoselo a la espalda, y con ello al niño, y la despidió. Ella se fué y erraba por el desierto de Bersabé. 15 Se acabó el agua del odre, y echó al niño bajo un arbusto, 16 y fué a sentarse frente a él a la distancia de un tiro de arco, diciéndose: «No quiero ver morir al niño»; y se sentó enfrente del niño, que lloraba en voz alta. 17 Oyó Dios al niño, y el ángel de Dios llamó a Agar desde los cielos, diciendo: «¿Qué tienes, Agar? No temas, que ha escuchado Yahvé la voz del niño, que ahí está. 18 Levántate, toma al niño y cógele de la mano, pues he de hacerle un gran pueblo». 19 Y abrió Dios los ojos de Agar, haciéndola ver un pozo, adonde fué y llenó el odre de agua, dando de beber al niño. 20 Fué Dios con el niño, que creció y habitó en el desierto, y de mayor fué arquero. 21 Habitó en el desierto de Farán, y su madre tomó para él mujer de la tierra de Egipto.

La historia se continúa y la poligamia continúa dando sus frutos. Sara, ya madre de un hijo, que, según el derecho, ha de ser el heredero único de su padre, no ve con buenos ojos en su casa al hijo de la esclava y pide al marido que le eche de casa junto con su madre. La ley de Hammurabi no autoriza esto [6], pero establece que el hijo de la esclava no podía heredar a su padre, el cual sólo está autorizado para hacerle los legados que le plazca. Los herederos serán sólo los hijos de la esposa [7]. No obstante, si el padre en vida les dijo: «Vosotros sois mis hijos», entonces se los considerará como hijos de la esposa para los efectos hereditarios, pues partirán los hijos de la esposa y ésos de la esclava, declarados *hijos* del padre, la herencia por igual [8]. En cambio, si el padre en vida no ha dicho a los hijos de la esclava: «Vosotros sois mis hijos», éstos, después de la muerte del padre, no tendrán derecho a la herencia,

5 Cf. 1 Sam 1,22; 2 Mac 7,27. Véase A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes* p.29.
6 *Cod. de Hammur.*, art.146.
7 Ibid., art.171.
8 Ibid., art.170.

sino que serán declarados libres con su madre la esclava [9]. Es justamente lo que quiere Sara al echar a Agar, pues tiene miedo que Abraham declare a Ismael «hijo suyo», con derecho a la herencia [10]. Pero, en el caso de Abraham, el autor sagrado trata de presentarnos a Isaac, no tanto como el heredero de su hacienda cuanto de las promesas mesiánicas, de las que el padre era depositario [11].

Sin embargo, Ismael es también hijo de Abraham, y, en atención a éste, Dios le prometió también una bendición muy estimada de todo oriental: le hará un gran pueblo [12]. Abraham sentía cariño hacia su hijo, pero por indicación divina accedió al deseo de Sara. Siempre el patriarca vive de la fe y de la providencia divina, y aquí cumple sus misteriosos planes en contra del afecto de su corazón (v.12) [13]. Amonestado por Dios, y viendo en ello misteriosos designios, y para conservar la paz doméstica, el patriarca expulsa a Agar de casa, dándole como viático pan y un odre de agua para las primeras necesidades, dejando lo demás a la providencia divina. En el v.14 se dice que le puso el hijo sobre las espaldas de Agar; pero sabemos por 16,21 y 21,5 (fuente *sacerdotal)* que Ismael tenía ya diecisiete años. Otra anomalía planteada por el documento *sacerdotal* es que, según éste, Ismael asistió al entierro de Abraham con Isaac, lo que supone que no fué expulsado de la casa paterna [14]. Estas anomalías prueban la diversidad de documentos, los cuales no coinciden en los detalles de tradiciones nebulosas que flotaban en el ambiente, y cuyos contornos eran completados por el folklore y la imaginación popular.

La escena de Agar por el desierto con su hijo al hombro es sumamente emotiva. Cansada de caminar y agotadas las provisiones de comida y de agua, se echa bajo un arbusto lejos de su hijo, para no verle agonizar de sed y de hambre (v.15). Según el TM, Agar se puso a llorar, mientras que, según los LXX, es el niño el que llora. Podemos suponer que han sido los dos. Dios oyó los gritos de ambos [15], y por su ángel le comunicó a la madre que la habría de ayudar. Agar debe seguir su ruta, pues Dios suscitará de su hijo un gran pueblo (v.19). Reanimada, vió cerca un pozo de agua, donde pudo calmar su sed y la de su hijo. Después el autor sagrado dice que Ismael creció en la dura vida del desierto, llegando a ser un *arquero* (v.20). La tribu de Cedar, descendiente de Ismael, era famosa por sus «arqueros» [16]. En otra ocasión, el ángel había dicho que Ismael sería un «onagro de hombre» [17]. Es la definición del beduino independiente, que vive de la *razzia* y de la astucia. Ismael se casó con una egipcia, como su propia madre. Los morado-

[9] Ibid., art.171.
[10] San Pablo equipara a la suerte de Isaac la de los cristianos, herederos de las promesas: Rom 9,7.
[11] Cf. Rom 9,6-9; Gál 4,28s.
[12] Gén 17,18.
[13] Cf. Heb 11,18.
[14] Cf. Gén 25,9.
[15] En la expresión «Oyó Dios» *(yisma Elohim)* parece haber una alusión al significado de *Ismael.*
[16] Cf. Gén 25,13; Is 21,16.
[17] Gén 16,12.

res del desierto de Farán, donde habitaba (al sudeste de Cades), tenían relaciones con los habitantes limítrofes de Egipto.

Algunos autores han propuesto que este relato de la expulsión de Agar con su hijo es un *duplicado*, según otro documento, de la expulsión de Agar confortada por el ángel, narrada en 16,1-14. Se dan muchas semejanzas: ambas parecen querer explicar el nombre de Ismael [18] y su género de vida, como antepasado de los belicosos beduinos [19]; los mismos personajes: Sara, Abraham, Agar y el ángel consolador. Pero hay también divergencias en ambos relatos, que para muchos comentaristas son una prueba de diferentes episodios de la misma vida de Agar.

Valor profético del relato

Para entrar en la mente del autor sagrado en esta historia de los hijos de Abraham, es preciso tener en cuenta que su intención era mostrar la voluntad de Dios en los orígenes del pueblo escogido. Dios había prometido a Abraham que su descendencia poseería la tierra de Canaán. Además, que esta descendencia sería fuente de bendiciones para todos los pueblos. Finalmente, que esta descendencia formaría el pueblo de Dios, así como Dios será el Dios de esa descendencia. Pero ¿quiénes son los que constituyen la descendencia del patriarca? ¿Será Ismael, su primogénito, Isaac, que vino después, o aquellos otros que luego nos cuenta nacidos de Quetura? Atendiendo a las leyes humanas, habría mucha materia de discusión. El autor sagrado nos va mostrando que la ley por la que esta herencia se atribuye, es la voluntad de Dios. Pues su voluntad es la que excluye a Ismael, aunque, en atención a los méritos del padre, se le promete llegar a ser padre de una prole numerosa [20]. Tampoco se cuentan los otros hijos de Abraham, que luego se mencionan [21]. El heredero señalado por Dios es Isaac; él es el hijo de la promesa. Según el derecho babilónico, sería preferido por la condición de su madre; pero luego veremos que Esaú es excluído a pesar de ser hijo de Rebeca como Jacob; y, en cambio, los hijos de éste son admitidos todos a la herencia paterna, no obstante ser varios hijos de esclava. Todo esto es para que aparezca por encima de las razones humanas la elección libre de Dios. San Pablo verá en esta historia la ley que se extenderá a la elección mesiánica, y verá figurada en la descendencia de Agar, la esclava, la nación israelita, que, aferrada a la ley mosaica y a su historia, rechazó la libertad del Evangelio, y como hijos de Sara, la esposa libre, a los que con la fe abrazaron el Evangelio para formar el pueblo mesiánico, continuador de aquellos que en los siglos pasados, imitando la conducta de su padre Abraham, preferían la fe a la letra de la Ley, o procuraban informar la letra de Ley con el es-

[18] 16,12 y 21,11.
[19] Gén 16,12 y 21,20.
[20] Gén 25,12-18.
[21] Gén 25,1-7.

píritu de la fe [22]. Con estas consideraciones se resolverán fácilmente las dificultades que ofrece la historia del patriarca y se entenderán las razones de la voluntad divina, por la que el autor sagrado se guía en la narración de su historia.

Alianza de Abraham con Abimelec (22-34)

22 Sucedió por entonces que Abimelec y Picol, jefe de su ejército, dijo a Abraham: «Dios está contigo en todo cuanto haces. 23 Júrame, pues, ahora por Dios que no has de engañarme ni a mí ni a mis descendientes, y que, como te favorecí yo a ti, así harás tú conmigo y con la tierra por donde andas». 24 Y dijo Abraham: «Te lo juro». 25 Pero reconvino Abraham a Abimelec por causa de un pozo de aguas de que se habían apoderado los siervos de Abimelec, 26 y contestó Abimelec: «No sé quién haya hecho eso; tú tampoco me habías dicho nada de ello, y nada he sabido hasta ahora». 27 Tomó, pues, Abraham ovejas y bueyes y se las dió a Abimelec, e hicieron entre ambos alianza. 28 Apartó Abraham siete corderas del rebaño, 29 y le preguntó Abimelec: «¿Para qué son esas siete corderas que has apartado?» 30 Abraham le contestó: «Para que las recibas de mi mano y me sirvan de prueba de que he abierto este pozo». 31 Por eso se llamó aquel lugar Bersebá, 32 porque allí juraron ambos, e hicieron alianza en Bersebá. Y se levantó Abimelec y Picol, jefe de su ejército, y se volvieron a la tierra de los filisteos. 33 Abraham plantó en Bersebá un tamarindo, e invocó allí el nombre de Yahvé, el Dios eterno, 34 y anduvo mucho tiempo Abraham por tierra de los filisteos.

Este Abimelec debe de ser el mismo de que se habla en el capítulo precedente, y sin duda también el mismo del c.26. Ya hemos visto en el c.14 cómo Abraham, acomodándose a la costumbre que siguen aún las las tribus nómadas, se ligaba con los pueblos vecinos mediante alianzas para defenderse de posibles enemigos. Aquí la alianza es solicitada por Abimelec, el cual reconoce que Dios está con Abraham y le colma de bendiciones. No estará mal aliarse con personaje tan protegido por la divinidad [23]. Al presentarse Abimelec con el jefe del ejército, es que está dispuesto a acudir a las armas, si es necesario, para llegar a un acuerdo con Abraham sobre los intereses recíprocos. Le pide que en nombre de su Dios le jure que no le volverá a engañar, como lo hizo con ocasión de Sara. Además, debe prometer ser benevolente con los suyos, como Abimelec ha sido con Abraham y los suyos al entrar en aquella tierra. El patriarca accede a ello. Después la narración se centra en torno a un altercado entre ambos a propósito de los derechos sobre un pozo de

[22] Rom 9,6-9; Gál 4,28; Heb 11,1s.
[23] También en este fragmento hay indicios de diversas fuentes; se repiten algunas cosas, y se dan dos etimologías de *Bersabé*. Se atribuyen al *elohista:* v.22-24.27.31; al *yahvista:* v.25-26.28-30.32a.33. El v.34 parece adición posterior, pues se menciona a los filisteos.

aguas. Es el litigio habitual entre los jeques nómadas. Un pozo es la riqueza única de la estepa, y por eso los nómadas tienen regulado por derecho consuetudinario el uso alternativo del mismo. Abimelec acepta las protestas del patriarca y se excusa diciendo que no sabe nada. Y así, para asentar sobre buena base la amistad futura, es preciso acabar con las cuentas pendientes. En señal de sinceridad de su *juramento*, Abraham ofreció un obsequio de *siete* corderas (v.30). Con motivo de las alianzas era costumbre cambiarse regalos [24]. Al aceptar este regalo, Abimelec reconocía el derecho de Abraham sobre el pozo. Después el autor sagrado declara que aquel lugar se llamó *Bersebá* o *Bersabé*, que significa «pozo del *juramento*» *(Ber-saba)* o «pozo de las *siete*» *(Ber-seba)*. En el texto actual hay como dos etimologías diferentes (una que deriva el nombre de *saba* (juramento), y otra de *seba* (siete), lo que prueba dos fuentes diversas, la primera *yahvista* y la segunda *elohista*. Sin duda que el redactor bíblico quiere poner en claro que los pozos de Bersabé pertenecen a la descendencia de Abraham desde los tiempos patriarcales, frente a las reclamaciones de otros pueblos. En la tradición bíblica, el nombre de Bersabé quedará como límite meridional de la tierra prometida: «Desde Dan hasta Bersabé» [25]. Abraham plantó allí un tamarindo como recuerdo, a cuya sombra vendrá Samuel a administrar justicia [26]. Abraham invocó allí a «Dios eterno» (v.33). Esta designación de *El Olam*, que puede traducirse «Dios eterno» o «Dios del mundo», puede ser un epíteto de la divinidad local de Bersabé, cuyo título fué añadido al Dios de Abraham, como había ocurrido en otros santuarios con las expresiones *El Saday* [27], *El Elyon* [28] y *El Roi* [29]. Abraham habitó en aquella zona, y en la parte costera del territorio que había de ser ocupado más tarde por los «filisteos» (v.34). Aquí la mención de «país de los filisteos» parece una anticipación literaria del redactor posterior, ya que los filisteos no ocupan el litoral palestiniano hasta el siglo XII a. C.

CAPÍTULO 22

EL SACRIFICIO DE ISAAC

Abraham había mostrado su obediencia a Dios al abandonar su parentela de Jarrán para andar errante por tierra hostil. Ahora este espíritu de obediencia llegará al colmo al acatar la orden divina de sacrificar a su propio hijo, como se hacía a las divinidades cananeas. La descripción es emocionante y grandiosa, y pertenece al documento *elohista*, siendo su joya literaria.

24 Cf. 1 Re 15,19; Is 30,6; Os 12,2.
25 Cf. Jue 20,1; 1 Sam 3,20; 2 Sam 3,10; 1 Re 5,5; 2 Par 30,5.
26 Cf. 1 Sam 8,2.
27 Gén 16,1s.
28 Gén 14,18-22.
29 Gén 16,13.

1 Después de todo esto, quiso probar Dios a Abraham
y, llamándole, dijo: «¡Abraham!» Y éste contestó: «Heme
aquí». 2 Y le dijo Dios: «Anda, coge a tu hijo, a tu unigé-
nito, a quien tanto amas, a Isaac, y ve a la tierra de Moriah
y ofrécemelo allí en holocausto sobre uno de los montes
que yo te indicaré». 3 Se levantó, pues, Abraham de maña-
na, aparejó su asno, y tomando consigo dos mozos y a Isaac,
su hijo, partió la leña para el holocausto y se puso en camino
para el lugar que le había dicho Dios. 4 Al tercer día alzó
Abraham sus ojos, y vió de lejos el lugar. 5 Dijo a sus dos
mozos: «Quedaos aquí con el asno; yo y el niño iremos hasta
allí, y, después de haber adorado, volveremos a vosotros».
6 Y tomando Abraham la leña para el holocausto, se la cargó
a Isaac, su hijo; tomó él en su mano el fuego y el cuchillo,
y siguieron ambos juntos. 7 Dijo Isaac a Abraham: «Padre
mío». «¿Qué quieres, hijo mío?», le contestó. Y él dijo:
«Aquí llevamos el fuego y la leña; pero la res para el holo-
causto, ¿dónde está?» 8 Y Abraham le contestó: «Dios se
proveerá de res para el holocausto, hijo mío»; y siguieron
juntos los dos. 9 Llegados al lugar que le dijo Dios, alzó
Abraham el altar y dispuso sobre él la leña, ató a su hijo
y le puso sobre el altar, encima de la leña. 10 Cogió el cu-
chillo y tendió luego su brazo para degollar a su hijo. 11 Pero
le gritó desde los cielos el ángel de Yahvé, diciéndole:
«¡Abraham, Abraham!» Y éste contestó: «Heme aquí».
12 «No extiendas tu brazo sobre el niño—le dijo—y no le
hagas nada, porque ahora he visto que en verdad temes a
Dios, pues por mí no has perdonado a tu hijo, a tu unigé-
nito». 13 Alzó Abraham los ojos, y vió tras sí un carnero
enredado por los cuernos en la espesura, y cogió el carnero
y lo ofreció en holocausto en vez de su hijo. 14 Llamó Abra-
ham aquel lugar *Yahvé-yire* (Yahvé ve); por lo que todavía
se dice: «En el monte de Yahvé se proveerá». 15 Llamó el
ángel de Yahvé a Abraham por segunda vez desde los cie-
los, 16 y le dijo: «Por mí mismo juro, palabra de Yahvé,
que por haber tú hecho cosa tal, de no perdonar a tu hijo,
a tu unigénito, 17 te bendeciré largamente, y multiplicaré
grandemente tu descendencia como las estrellas del cielo
o como las arenas de la orilla del mar, y se adueñará tu
descendencia de las puertas de tus enemigos, 18 y la bende-
cirán todos los pueblos de la tierra, por haberme tú obede-
cido». 19 Volvióse Abraham a los mozos, y, levantándose,
fueron juntos a Bersabé, y habitó Abraham en Bersabé.

Con la partida de Ismael y de su madre debió quedar tranquila la tienda de Abraham, aunque el corazón del patriarca estaría lacerado por la violenta despedida de su primer hijo. Isaac crecía rodeado de las caricias de sus padres; pero Dios tenía decretado valerse de él para someter al patriarca a la más dura prueba que corazón de padre pudo jamás sufrir. Los dioses cananeos tenían exigencias bárbaras, pues pedían a sus adoradores el sacrificio de sus propios hijos como las víctimas más preciadas [1]. Mesa, rey de

[1] Cf. Lev 18,21; 20,2.3.4; 2 Re 23,10; Jer 33,35.

Moab, inmoló a su hijo heredero sobre las murallas para conseguir de su dios la liberación de la ciudad, asediada por los israelitas [2]. Esta costumbre la encontramos también entre los fenicios y cartagineses. En las ciudades cananeas de Megido, Gezer y Jericó se han encontrado restos de niños inmolados como sacrificio de fundación [3]. Entre los israelitas tenemos el caso de Jefté, inmolando a su hija para cumplir un voto [4]. Estas costumbres bárbaras han sido siempre proscritas por el legislador hebreo [5]. El autor sagrado, en el caso del sacrificio de Isaac, tiene cuidado en decir de antemano al lector que la orden extraña dada por Dios a Abraham es una *prueba* (v.1) para aquilatar su fe y su obediencia. Estaba habituado a otras ordenaciones divinas mucho más familiares y benevolentes. Sin duda que el patriarca sabía que los cananeos hacían sacrificios de sus hijos por exigencia de sus divinidades. En su mentalidad, influenciada por el ambiente, no le pareció injusta la exigencia divina. En toda su vida no había hecho sino caminar errante por orden de su Dios, llevado de misteriosos designios y lejanas promesas. Una vez más se entrega ciegamente en manos de su Dios.

La orden divina es tajante y, además, parece que se complace en herir al patriarca en lo más íntimo de su corazón al recordarle que debe sacrificar a su *hijo, unigénito, a quien tanto ama* (v.2). Era el hijo legítimo de su verdadera esposa, el único hijo que le quedaba después de la partida de Ismael, sin esperanza humana de tener otro, el hijo que debía ser heredero de sus promesas divinas. No sabemos cuáles eran los pensamientos íntimos del patriarca ante esta perspectiva; pero sin duda que él, que sabía que su hijo había nacido en condiciones excepcionales, pensaría que el omnipotente Dios arbitraría el modo de que las promesas se cumplieran. Con la mayor naturalidad, el padre acepta la orden divina, y se dispone a ofrecer a su hijo en «sacrificio» de *holocausto*, que era el más perfecto y acepto a la divinidad, pues en él se quema toda la víctima [6]. Era por ello la expresión más completa del abandono del don ofrecido a la divinidad, excluyendo todo propio provecho, como sucederá en los sacrificios «pacíficos» [7]. El lugar del sacrificio es *la tierra de Moriah* (v.2), zona montañosa por lo que a continuación dice. Las versiones suelen traducir el nombre de *Moriah* [8]. El nombre aparece en la Biblia nada más que aquí y en 2 Par 3,1, donde designa el lugar del emplazamiento del templo de Salomón. Los israelitas, pues, asociaron el lugar del sacrificio de Isaac con la colina donde se elevaba el templo de Jerusalén [9]. Los samaritanos localizaban la escena en el Garizim. La indicación bí-

[2] Cf. 2 Re 3,27.
[3] Véase H. VINCENT, *Canaan d'après la exploration récente* p.188-196.
[4] Jue 11,30-31.
[5] En Ex 22,29 se habla de la entrega del hijo primogénito a Dios, pero se trata de la circuncisión. En Ex 34,20 se ordena rescatar al hijo primogénito por una cantidad de dinero.
[6] Cf. Lev c.1.
[7] Cf. Lev c.3.
[8] Los LXX: «País elevado»; Vg «terram visionis»; Sir. Pesitta: «país de los amorreos», que en tiempo de los patriarcas parece que era la parte meridional de Palestina: Gén 14,7.13; Núm 13,29; Dt 1,7; Jos 10,5.
[9] Véase FL. JOSEFO, *Ant. Iud.* I 13,1.

blica de que estaba sobre «una montaña» y a tres días de Bersabé no sirve para buscar su localización, pero se ajusta bien a la distancia entre Bersabé y Jerusalén.

Con la mayor naturalidad, y sin explicaciones sobre el estado de ánimo del patriarca, el *elohista* nos dice que el patriarca se puso en camino, levantándose de *mañana*, lo que supone que la orden divina fué recibida en sueños durante la noche, según es costumbre en el estilo narrativo de este documento. El patriarca, pues, se puso en camino, preparó la leña, aparejó el asno y, acompañado de dos criados y de su hijo, que será la víctima, se dirigió hacia el lugar indicado por Dios. Allí llegó al tercer día. Supuesto que el lugar señalado sea Jerusalén, la distancia es de unos 70 kilómetros. Llegados al pie del monte, el padre cargó la leña sobre los hombros del hijo y emprendió la subida, llevando él el fuego y el cuchillo [10]. Caminaban juntos padre e hijo, éste tranquilo, y el padre con el corazón oprimido por el dolor. En un momento, el hijo rompe el silencio, preguntándole por la víctima del sacrificio que van a ofrecer, y el padre responde con una evasiva: *Dios proveerá* (v.8). Por delicadeza había dejado el patriarca a sus dos criados lejos, para que no fueran testigos de tan terrible escena. Llegados al lugar convenido, preparan el altar, disponen sobre él la leña, y entonces debió de ser cuando el padre declaró al hijo cuál era la víctima que Dios se había escogido. Sin oposición alguna, el hijo se deja atar y colocar sobre la leña que ha de recibir su sangre [11]. En el momento solemne en que Abraham va a descargar el golpe mortal sobre el cuello de su hijo y sobre su propio corazón, el ángel del Señor interviene, declarando que Dios se da por satisfecho con la prueba [12]: *Por mí no has perdonado a tu hijo unigénito* (v.12). Y, en efecto, Dios proveyó de víctima adecuada para el sacrificio, un carnero enredado por los cuernos en la espesura (v.13). Por eso llamó Abraham a aquel lugar *Yahvé-Yire* (Yahvé verá o proveerá) (v.14). Esta sustitución de la víctima humana por un carnero está en armonía con la legislación mosaica, que ordena sacrificar una víctima animal en sustitución del primogénito [13]. Con esta idea de sustitución fueron desapareciendo los sacrificios humanos en el mundo semítico [14].

El profeta Samuel dirá más tarde: «Mejor es la obediencia que las víctimas» [15]. Esta obediencia es la que Dios pedía a su amigo, y cuando la hubo mostrado, se dió por satisfecho. Era ésta una lec-

[10] Los Santos Padres han visto en Isaac llevando la leña para el sacrificio a Cristo llevando la cruz para ser crucificado en ella (TERTUL., *Adv. Marc.* III 18; *Adv. Iud.* 10).

[11] Dice San Cipriano: «Isaac prefigura a la víctima dominical, cuando se ofrece para ser inmolada por su padre, mostrándose paciente» *(De bono patientiae* X).

[12] «Angel de Yahvé» debe ser una adición redaccional, pues a continuación se supone a Dios hablando personalmente: «*Por mí* no has perdonado». Por otra parte, la mención de *Yahvé* en este documento *elohista* es extraña, y sin duda que es retoque posterior.

[13] Cf. Ex 34,19-20; 13,13.

[14] En las fórmulas mágicas asirias se encuentra esta frase: «ha roto la cabeza del asno en vez de la cabeza del hombre»... E. DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, 215. El mismo sentido parece que tiene en la leyenda griega de Ifigenia la sustitución de su sangre por la de un animal.

[15] 1 Sam 14,22.

ción para los israelitas, que con tanta facilidad se dejaban llevar de las costumbres cananeas, y algunas veces ofrecieron sus propios hijos en los altares de los ídolos o aun de su Dios, que abominaba de tales sacrificios humanos [16].

En este relato nos enseña, además, el autor sagrado que el valor del sacrificio está en la devoción del oferente más que en la calidad de las víctimas. «Sacrificio grato al Señor es el espíritu contrito y atribulado» [17]. Y en otro lugar: «Ofrece a Dios sacrificios de alabanza y cumple al Altísimo tus votos» [18]. Cuando la devoción falta y el sacrificio se reduce a derramar la sangre de las víctimas, uno y otros son abominables al Señor, según declara Isaías [19]. En la Epístola a los Hebreos se pondera la fe de Abraham, «que ofreció a Isaac cuando fué puesto a prueba, y ofreció a su unigénito, el que había recibido la promesa y de quien se había dicho: «Por Isaac tendrás tu descendencia», pensando que hasta de entre los muertos podría Dios resucitarle» [20]. Con este mismo hecho confirma el apóstol Santiago su doctrina de la justificación obtenida por las obras, única expresión sincera de la fe: «¿Quieres saber, hombre vano, que es estéril la fe sin las obras? Abraham, nuestro padre, ¿no fué justificado por las obras cuando ofreció sobre el altar a Isaac, su hijo? ¿Ves cómo la fe cooperaba con sus obras y que por las obras se hizo perfecta?» [21]. De todos los sacrificios de la antigua Ley es, sin duda, éste el tipo más expresivo del sacrificio del Calvario, en que Jesucristo fué a la vez víctima y sacerdote, por cuanto se dejó sacrificar voluntariamente.

Cuánto haya agradado a Dios esta obediencia del padre y del hijo, nos lo muestra la solemnidad con que ratificó sus anteriores promesas mesiánicas: *Por mí mismo juro... te bendeciré largamente y multiplicaré grandemente tu descendencia, como las estrellas del cielo y como las arenas de la orilla del mar...* (v.17). Es la primera vez que en la Biblia se menciona un juramento divino («El ángel de Yahvé» es probablemente adición de un redactor preocupado de salvar la trascendencia divina). En Heb 6,13 se dice que Dios, no encontrando nada superior a El, jura por sí mismo [22]. La numerosa posteridad de Abraham *se adueñará de las puertas de tus enemigos* (v.17). Someterá a sus enemigos, cuya fuerza de resistencia está en las puertas de sus ciudades amuralladas [23]. Y en su nombre glorioso *se bendecirán todos los pueblos de la tierra* (v.18) [24]; es decir, todos los pueblos se considerarán benditos por influencia del gran antepasado Abraham [25].

16 Cf. Sal 105,37; Is 57,5.16-20.
17 Sal 51,19.
18 Sal 50,14.
19 Is 1,11s.
20 Heb 11,17-19.
21 Sant 2,20-22.
22 Sobre esta fórmula de juramento véase: Ex 32,13; Is 45,23; Jer 22,5. Am 6,8: «Por mi alma»; Am 4,2: «Por su santidad»; Jer 44,26: «Por su gran nombre».
23 Cf. Gén 24,60.
24 Los LXX: «*serán benditos* todos los pueblos de la tierra». Este sentido pasivo es adoptado en Act 3,25.
25 Sobre el sentido religioso del sacrificio de Isaac en la patrística véanse: SAN IRENEO,

Una vez cumplido el sacrificio, Abraham volvió con su hijo y sus criados a Bersabé, donde habitualmente moraba (v.19).

La familia de Abraham en Aram (20-24)

20 Después de todo esto recibió Abraham noticia, diciéndole: «También Melca ha dado hijos a Najor, tu hermano; 21 Hus es el primogénito, Buz su hermano, y Camuel, padre de Aram; 22 Quesed, Jazó, Pildas, Yidlaf y Batuel». 23 Batuel fué el padre de Rebeca. Estos son los ocho hijos que dió Melca a Najor, hermano de Abraham. 24 También su concubina, de nombre Reumá, le parió a Tebaj, Gajam, Tajas y Maaca.

La ley mosaica prohibía con insistencia las relaciones matrimoniales con los pueblos cananeos, a fin de evitar el contagio de la idolatría y de la inmoralidad de los cananeos. Mirando a esto, el autor sagrado nos muestra la conducta de los patriarcas, que evitan tomar esposas de entre los pueblos de Canaán y van a buscarlas a la tierra que consideraban como solar común de la familia. Pues, preparando estos relatos, el autor sagrado nos cuenta el desarrollo de la familia de Teraj en Siria, continuando lo dicho en 11,27s. El autor sagrado parece presentarnos la *noticia* llegada a Abraham sobre el desarrollo de su parentela en Siria, como si fuera traída por las caravanas de mercaderes que desde Mesopotamia pasaban por Siria y Palestina camino de Egipto. Era la «via maris» de que nos hablará Isaías [26]. Ciertos nombres de la familia de Najor aparecen en otros lugares de la Biblia como nombres geográficos. Esta genealogía está insertada para preparar el relato sobre el viaje de Eliecer, siervo de Abraham, para buscar esposa para Isaac. Esta lista genealógica es atribuída al *yahvista*. Como en otras tablas etnográficas, las relaciones entre tribus se explican por procedencias de personajes que dan nombre a las mismas. Muchas veces las relaciones entre estas tribus «no son siempre de parentesco, sino de vecindad en el presente o pasado o aun de simples relaciones comerciales» [27]. El carácter artificial de estas genealogías de tipo epónimo se ve en el número, pues aquí, como en el caso de la descendencia de Ismael [28] y de Jacob, son doce hijos (ocho de la esposa legítima y cuatro de la concubina). De los nombres aquí dados, algunos son nombres de tribus conocidas. Así *Hus* [29], al nordeste de Palestina o quizá en Edom [30]. *Buz:* también en Transjordania meridional, en Edom [31]. Es el país de *Bâzu* del prisma de Asaradón. *Camuel* (Qemuel) es

Contra haer. IV 5 n.4; ORÍGENES, *In Gen.*, hom.8 n.8; SAN AMBROSIO, *De Caín et Abel* I 8; *De Abraham* I 8. La tradición litúrgica: «In figuris praesignatur cum Isaac immolatur». Véase art. *Abraham* en DTCh I 104-106.

26 Is 9,1.
27 A. CLAMER, o.c., p.319.
28 Gén 25,12-16.
29 Job 1,1.
30 Jer 25,20; La 4,21.
31 Véase P. DHORME, *Les pays bibliques et l'Assyrie:* RB (1911) 208-209.

desconocido [32]. *Aram* aquí aparece como hijo de Camuel, mientras que en 10,22 (P) es hijo de Sem. Es la región donde habitaba la familia de Abraham en Jarrán [33]. *Quesed:* quizá el supuesto epónimo de las *Kasdim* o caldeos [34]. Sabemos que hay relaciones estrechas entre arameos y caldeos: «los caldeos de Ur y los arameos de Jarrán, unidos por lazos de origen, de parentesco, de vida común y de intereses comunes, han poseído también una religión común» [35]. *Jazo:* no mencionado en otro lugar de la Biblia. Se suele identificar con el *Bazu* del prisma de Asaradón. *Pildas* y *Yidlaf* son desconocidos. *Batuel:* de origen arameo [36]. En los textos de Tell Amarna aparece un cananeo con el nombre de «Battilu». *Tebaj:* hay un nombre igual de una ciudad conquistada por David [37], el *Tubihi* de las cartas de Tell Amarna. *Gajam:* desconocido [38]. *Tajas:* región del Líbano, el *Tajsi* de las cartas de Tell Amarna. *Maaca:* al sur del Hermón [39].

Capítulo 23

MUERTE Y SEPULTURA DE SARA

Este fragmento pertenece al documento *sacerdotal*, pues se encuentra su estilo característico: «su preferencia por las precisiones cronológicas, sus minuciosos detalles narrativos, cierta redundancia de estilo y, sobre todo, la exactitud jurídica y ciertas expresiones características» [1]. Sin embargo, hemos de decir que falta su estilo estereotipado, sin duda por respetar el texto de una antigua crónica [2]. Algunos comentaristas subrayan el carácter laico del relato, ya que apenas aparece el nombre de Dios en todo el fragmento. Así «parece que el documento *sacerdotal* transcribe un documento antiguo bien informado o que registraba una tradición local excelente» [3].

1 Vivió Sara ciento veintisiete años. 2 Murió en Quiriat-
Arbá, que es Hebrón, en la tierra de Canaán. Vino Abraham
a llorar a Sara y hacer duelo por ella, 3 y, cuando se levantó
de junto a su muerta, habló así a los hijos de Jet: 4 «Soy en-
tre vosotros extranjero y huésped. Dadme en propiedad
una sepultura donde pueda sepultar a mi muerta, apartán-
dola de mi vista». 5 Los hijos de Jet contestaron a Abraham:
6 «Oyenos, señor, por favor: Tú eres entre nosotros un prín-

32 Como nombre de persona aparece en Núm 34,24; 1 Par 27,17.
33 Cf. Gén 11,31; 24,10.25; 27,43; 28,2.5-7.
34 Gén 11,28.31.
35 P. Dhorme, *Abraham dans le cadre de l'histoire:* RB (1928) 484-485.
36 Gén 25,20; 28,5.
37 Cf. 2 Sam 8,8; 1 Par 18,8.
38 En un monolito de Salmanasar III aparece un príncipe llamado *Giammu.*
39 Véase Abel, *Géog.* I 250.

1 A. Clamer, o.c., p.320.
2 J. Chaine, o.c., p.278.
3 H. Vincent, *La sépulture des patriarches:* RB (1920) 519-520.

cipe de Dios; sepulta a la muerta en el mejor de nuestros
sepulcros; ninguno de nosotros te negará su sepulcro para
que en él sepultes a tu muerta». 7 Alzóse Abraham e incli-
nándose profundamente ante el pueblo de aquella tierra,
los hijos de Jet, 8 les dijo: «Si de veras queréis que pueda yo
apartar mi muerta de mi vista, sepultándola, escuchadme
y rogad por mí a Efrón, el hijo de Sojar, 9 que por su justo
precio me ceda para sepultura en propiedad, en presencia
vuestra, su caverna de Macpela, que está al término de su
campo». 10 Efrón estaba sentado entre los hijos de Jet, y
respondió Efrón, el jeteo, a Abraham en presencia de los
hijos de Jet y de cuantos entraban por las puertas de la ciu-
dad: 11 «No, señor mío, óyeme; yo te doy el campo y la ca-
verna que se halla a su extremo; te la doy ante los hijos de
mi pueblo; sepulta a tu muerta». 12 Abraham volvió a pros-
ternarse ante la gente de aquella tierra, 13 y habló así a Efrón,
oyéndolo todos: «Oyeme, te ruego; yo te daré el precio del
campo. Recíbelo tú, y sepultaré en él a mi muerta». 15 Res-
pondió Efrón a Abraham diciéndole: «Señor mío, óyeme:
¿qué es para mí ni para ti una tierra de cuatrocientos siclos
de plata? Sepulta a tu muerta». 16 Oyó Abraham a Efrón
y pesóle ante los hijos de Jet la plata que éste había dicho,
cuatrocientos siclos de plata corriente en el mercado. 17 Vino,
pues, a ser propiedad de Abraham, ante los hijos de Jet y
de cuantos entraban por la puerta de la ciudad, 18 el campo
de Efrón en Macpela, frente a Mambré, con la caverna
que hay en él, y todos los árboles del campo y sus contornos.
19 Después de esto sepultó Abraham a Sara, su mujer, en
la caverna de Macpela, frente a Mambré, que es Hebrón,
en tierra de Canaán. 20 El campo con la caverna que hay
en él, vino a ser sepultura de su propiedad de Abraham,
recibida de los hijos de Jet.

Debió de vivir Sara los postreros años de su vida alegre y contenta con el hijo que había dado a su marido, y ver llegar el fin de su vida llena de días y con la dulce esperanza de un destino glorioso de su posteridad. Era la mejor dicha de los patriarcas. Murió, pues, Sara, y Abraham le rindió los debidos honores fúnebres con la acostumbrada lamentación. Pero esta muerte de su esposa planteó al patriarca un problema. Como dice San Esteban, había vivido entre los pueblos cananeos, llevando una vida de nómada, sin poseer un palmo de tierra que pudiera decir suyo[4]. Muchos de su gente habían muerto durante los días que llevaba en Canaán, y los había enterrado en el campo, cerca de sus tiendas. Pero ahora se trataba de Sara, su esposa, y quiso procurarle una sepultura propia y digna, que fuera sepultura familiar y, además, expresión de su fe en la promesa que Dios le había hecho de que poseería aquella tierra.

Después de dar el número de años de Sara, según el estilo del documento *sacerdotal* (v.1), dice que murió en *Quiriat-Arbá* («ciudad de los cuatro»), que el autor sagrado, en gracia de los lectores de su tiempo, identifica con *Hebrón*[5]. Se dice de ella que fué «fun-

4 Act 7,5.
5 La palabra *Quiryat* es corriente en la formación de nombres geográficos entre los feni-

dada siete años antes que Tanis»[6], es decir, Menfis. Aparece mencionada en una ostraka de Setis hacia el 2000 a. C. Fué por algún tiempo capital de la corte de David[7], siendo después conquistada por los idumeos y desmantelada por Judas Macabeo[8] y destruída por las tropas de Tito (59 d. C.)[9]. Es en esta localidad, situada al borde del desierto de Judá, frente al mar Muerto, donde Abraham «vino a llorar» ritualmente a su querida esposa[10]. Allí moraban los *jeteos*, o hijos de Jet, o hititas, población asiática, que a principios del segundo milenio antes de Cristo invadió Palestina empujada por la oleada de pueblos indoeuropeos que cayeron por entonces sobre el Asia Menor[11]. A ellos se dirige el patriarca para que se le conceda, al precio que sea, un terreno para sepultar a su esposa. «Entre Abraham y los hijos de Jet hay un asalto de cortesía... La escena tiene lugar en la asamblea de notables, a la puerta de la ciudad; todos pueden intervenir, y los dos interesados no parecen dirigirse el uno al otro, sino al círculo entero. El diálogo es rápido, animado, pintoresco, con algo de énfasis, como es normal entre gentes de condición y tratándose de una cuestión de gravedad»[12]. En la transacción hay cortesía y cálculo diplomático. Abraham no quiere deber favores y quiere pagar lo justo. «La respuesta aduladora de los hijos de Jet, en el fondo dilatoria, encaja en las maneras orientales»[13]. Abraham sabe el prestigio que tiene ante los dueños del país. El es un extranjero, pero todos saben que Dios le ha favorecido, es *un príncipe de Dios* (v.6). Como tal, quieren ofrecerle gratuitamente una de las tumbas de ellos. Pero él quiere una propia para su familia, y le interesa una sobre todo de un tal Efrón, y, en consecuencia, pide a la reunión que intercedan ante éste para que se la venda. Los lugares de enterramiento solían ser grutas naturales, abundantes en Palestina por su terreno calcáreo[14]. La caverna de *Macpela* sería así el panteón familiar. Los LXX y la Vg traducen por «speluncam *duplem*» como si fueran dos concavidades yuxtapuestas; pero el significado de la palabra de TM es desconocido[15]. Efrón, usando toda la doblez de la cortesía oriental, ofrece ese terreno gratuitamente; pero Abraham mide el alcance de su oferta. Por fin, Efrón, con toda elegancia, ofrece un precio de venta (v.15), que son 400 siclos de plata. No es moneda, sino peso en lingotes o anillos[16]. La moneda acuñada no existía aún. Es difícil valorar el equivalente de 400 siclos. El siclo equivalía a unos 13 gramos. En el modo de la oferta de Efrón se deduce que el importe no

cios y en Canaán. Cf. Jos 14,15; 15,15. El nombre *Hebrón* quizá venga como deformación de *Arbaa*. El P. Abel cree que procede de *Habiru*, los reconstructores de la ciudad, siete años antes que Tanis: Núm 13,22. *Géog.* II 346.

6 Núm 13,22.

7 Cf. 1 Sam 30,31; 2 Sam 2,1.3; 3,2.

8 Cf. 1 Mac 5,65.

9 Hoy día se llama *Jalil* («amigo») en recuerdo de Abraham, amigo de Dios.

10 Cf. Miq 1,8; 2 Sam 1,12; 3,31; 1 Re 13,30.

11 Cf. M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les rel. sémitiques* 49-51.

12 H. VINCENT, art.c., 517.

13 A. CLAMER, o.c., p.322.

14 ABEL, *Géog.* I 438.

15 Cf. H. VINCENT, *Canaan*... 215.

16 A. BARROIS, *Précis d'Archéologie biblique* (París 1935) 133-134.

era muy elevado para gentes de la condición social de Abraham y él. Abraham aceptó y pagó el importe con *plata corriente en el mercado* (v.17). Esta puntualización es, sin duda, una adición redaccional, pues se contrapone el valor corriente de la plata en el mercado al oficial del templo [17]. Abraham compró la caverna y el campo de enderredor con su arboleda (v.18). Es la primera posesión del patriarca y el principio del cumplimiento de la promesa recibida de que algún día sería dueño de toda la tierra de Canaán. Y el autor sagrado añade que la compra fué hecha *delante de cuantos entraban por la puerta de la ciudad.* Era el lugar más público de la ciudad y donde se hacían las transacciones, pues allí solía estar lo más selecto y representativo de la ciudad [18]. En los textos cuneiformes de Nuzu se dice después de alguna transacción: «la tableta (de arcilla) ha sido escrita después de su *proclamación en la puerta*» de la ciudad o del palacio [19]. Era el modo de asegurar la publicidad y consagrar la venta oficialmente. Solía a veces hacerse un contrato sellado después. Solían tomarse como testigos gentes que pasaban por la puerta, y muchas veces el guardián de la misma.

El redactor puntualiza la localización de la caverna de Macpela junto a Hebrón. La tradición la ha localizado en el actual *Haram-al Jalil* [20], el santuario de gran veneración de los musulmanes. Después el redactor insiste en el hecho de la compra de aquellos terrenos conforme a todas las formalidades legales de la época. Sin duda que quiere probar que Abraham era ya *propietario* de algo del territorio de Canaán, y, por tanto, empezaba a cumplirse la promesa divina sobre él y su descendencia relativa a la posesión de toda la tierra de Canaán. La escena de la compra es interesante, pues nos da idea de las costumbres de la época y del carácter de aquellos jeteos, que, con muchas apariencias de generosidad, procuran sacar el mejor partido de la venta, sabiendo que el comprador era rico y generoso.

CAPÍTULO 24

MATRIMONIO DE ISAAC

Este relato maravilloso nos traslada a los tiempos patriarcales de Oriente, donde lo pintoresco y la poesía se dan la mano. Se suele atribuir la perícopa al *yahvista*, porque se emplea el nombre de *Yahvé* y, sobre todo, por el estilo colorista y animado del relato. Sin embargo, hay pequeñas anomalías en el texto, que se deben, sin duda, a retoques redaccionales; así, en el v.48 Rebeca aparece como hija de Najor, hermano de Abraham, mientras que en v.24 se dice que es hija de Batuel, hijo de Najor [1].

[17] Cf. H. VINCENT, o.c., 519.
[18] Cf. Rut 4,1-12.
[19] Cf. R. DE VAUX, art.c.: RB (1949) 25.
[20] Véase art. *Macpela* en DBS 5,618s.

[1] Según el texto *sacerdotal* de 25,20 y 28,2-5, Rebeca era hija de Batuel, es decir, resobrina de Abraham.

Juramento de Eliecer a Abraham (1-9)

[1] Era Abraham ya viejo, muy entrado en años, y Yahvé
le había bendecido en todo. [2] Dijo, pues, Abraham al más
antiguo de los siervos de su casa, el que administraba cuan-
to tenía: «Pon, te ruego, tu mano bajo mi muslo, [3] y júrame
por Yahvé, Dios de los cielos y de la tierra, que no tomarás
mujer para mi hijo de entre las hijas de los cananeos, en
medio de los cuales habito, [4] sino que irás a mi tierra, a mi
parentela, a buscar mujer para mi hijo Isaac». [5] Y le dijo el
siervo: «Y si la mujer no quiere venir conmigo a esta tierra,
¿habré de llevar allá a tu hijo a la tierra de donde saliste?»
[6] Díjole Abraham: «Guárdate muy bien de llevar allá a mi
hijo. [7] Yahvé, Dios de los cielos, que me sacó de la casa de
mi padre y de la tierra de mi nacimiento, que me ha hablado
y me juró, diciendo: A tu descendencia daré esta tierra,
enviará a su ángel ante ti y traerás de allí mujer para mi
hijo. [8] Si la mujer no quiere venir contigo, quedarás libre
de este juramento; pero de ninguna manera volverás allá
a mi hijo». [9] Puso, pues, el siervo la mano bajo el muslo de
Abraham, su señor, y le juró.

Aunque Abraham se había despedido de Jarrán para no volver a él ni juntarse con los parientes que allí había dejado, no por eso los tenía olvidados. Las caravanas que de allí bajaban por Canaán hacia Egipto debían traerle, de vez en cuando, noticias de sus parientes de Siria, y por esto, al tratar de buscar esposa para su hijo, no quiso tomarla de entre las cananeos, raza para él extraña y, además, adoradores de otros dioses que el suyo. Abraham parece, igual que en las páginas precedentes, como un gran señor, llegado ya a aquella edad longeva que los hebreos miraban como una bendición de Dios. Debía de tener muchos siervos, y en esta ocasión llama a sí al principal, al que tenía como intendente de su casa y hacienda, para enviarle con una comisión grave a la tierra de su familia. Y para darle a entender el aprecio que él hacía del asunto, le pide un juramento de que cumplirá su misión. El rito del juramento es extraño: el siervo debe poner su mano bajo el *muslo* (eufemismo para designar los órganos sexuales, considerados como algo sagrado, en cuanto que son los transmisores de la vida, el beneficio por excelencia de Dios). En algunas tribus árabes parece que aún se cumple este rito primitivo [2]. Teodoreto dice que el gesto alude a la circuncisión, señal de su alianza con Dios. [3]

El patriarca insiste, como si hablara con su albacea, que no case a Isaac con una mujer de la tierra—una lección para sus descendientes—y, además, que no le vuelva a la de su familia en Jarrán, lo que significaría renunciar a la promesa que Dios le había hecho sobre la tierra de Canaán. En la ley mosaica se prohibirá el matri-

[2] MUSIL, *Arabia Petrea* III 319.340.343. Citado por P. HEINISCH, *Das Buch Genesis* (Bonn 1930) 273.
[3] PG 80,183.

monio con mujeres cananeas para evitar el peligro de la idolatría [4]. Por esta misma razón, Jacob irá a casarse con sus primas a Siria [5]. Aunque la familia de Abraham en Siria fuera politeísta (Raquel se llevará los *terafim* o dioses domésticos), pero sin duda que el nivel moral era más alto que el de los cananeos, y, por otra parte, dada la lejanía en que se hallaba de la familia de Abraham, en Canaán no había posibilidad de influencia funesta sobre ésta. Aunque Abraham era oriundo de Ur de los Caldeos, en la Baja Mesopotamia, sin embargo consideraba como su segunda patria el país de Jarrán, en la Alta Mesopotamia, donde había vivido algunos años y donde permanecían sus parientes más cercanos. Por eso habla a Eliecer de «su patria», el país de su «parentela» (v.4). Pero el siervo prevé el caso de que la mujer de su pariente, la que busca para Isaac, no quiera bajar a vivir a Canaán (v.5). Según las leyes asirias, la mujer casada podía permanecer en la casa paterna [6]. Es este caso previsto por Eliecer: que Isaac tuviera que ir a tomar *domicilio* en la casa paterna de Rebeca. Abraham rechaza de plano esta hipótesis (v.6). Piensa en las promesas divinas, y el retorno de su descendencia a Mesopotamia era renunciar a ellas y oponerse a los designios divinos. Su experiencia pasada y las comunicaciones familiares con Dios le dan garantía de que esas promesas deben cumplirse y que él no debe oponerse a ellas. Yahvé, «Dios del cielo y de la tierra» (la expresión es enfática, para respaldar la seguridad de las promesas), le ha sacado de su parentela para darle una nueva tierra a su posteridad. Por eso está seguro que enviará *su ángel*, que le acompañe y proteja, llevando a buen término su cometido [7]. Pero, en todo caso, si la mujer no quiere bajar a Canaán, el siervo queda libre de su juramento (v.8). Aclarada esta posibilidad, Eliecer presta juramento conforme al ritual consuetudinario de la época.

Es de notar en todo esto cómo el padre, conforme a las costumbres orientales, trata de buscar esposa a su hijo sin consultarle para nada a Isaac. Es una cuestión familiar y es al jefe-cabeza de familia a quien le corresponde escoger compañera para que su hijo le dé sucesión. Aun hoy día éste es el sistema seguido en las tribus árabes para formar matrimonios. Sin embargo, veremos cómo Esaú y Jacob se buscaron esposa por su cuenta; pero esto aparece como excepción.

[4] Ex 34,15-16.

[5] Gén 28,2s.

[6] Colección de leyes asirias, arts.25.26.27.30.33.36.38. Véase R. DE VAUX, art.c.: RB (1949) 29.

[7] En Gén 28,15 y 46,4 es Dios personalmente el que acompaña a los que protege. Aquí, en cambio, como en Ex 23,20; 32,34 y Tob 5,17.22, es un *ángel* enviado por Dios. Algunos autores creen que aquí *ángel* es una inserción posterior para salvar la trascendencia divina.

En busca de novia para Isaac (10-21)

10 Cogió el siervo diez de los camellos de su señor y se
puso en camino, llevando consigo cuanto de bueno tenía
su señor, y se dirigió a Aram Naharayim, a la ciudad de
Najor. 11 Hizo que los camellos doblasen sus rodillas fuera
de la ciudad junto a un pozo de aguas, ya de tarde, a la hora
de salir las que van a coger agua, 12 y dijo: «Yahvé, Dios de
mi amo Abraham, haz que me salga ahora buen encuentro,
y muéstrate benigno con mi señor Abraham. 13 Voy a po-
nerme junto al pozo de agua mientras las mujeres de la
ciudad vienen a buscar agua; 14 la joven a quien yo dijere:
«Inclina tu cántaro, te ruego, para que yo beba», y ella me
respondiere: «Bebe tú y daré también de beber a tus came-
llos», sea la que destinas a tu siervo Isaac, y conozca yo así
que te muestras propicio a mi señor». 15 Y sucedió que antes
que él acabara de hablar, salía con el cántaro al hombro
Rebeca, hija de Batuel, hijo de Melca, la mujer de Najor,
hermano de Abraham. 16 La joven era muy hermosa y vir-
gen, que no había conocido varón. Bajó al pozo, llenó su
cántaro y volvió a subir. 17 Salióle al encuentro el siervo, y
le dijo: «Dame, por favor, a beber un poco de agua de tu
cántaro». 18 «Bebe, señor mío», le contestó ella, y, bajando
el cántaro, lo cogió con sus manos y le dió a beber. 19 Cuan-
do hubo él bebido, le dijo: «También para tus camellos voy
a sacar agua, hasta que hayan bebido lo que quieran».
20 Y se apresuró a vaciar el cántaro en el abrevadero, y co-
rrió de nuevo al pozo a sacar más agua, hasta que hubo
sacado para todos los camellos. 21 El hombre la contemplaba
en silencio y se preguntaba si había prosperado Yahvé su
camino o no.

El siervo de Abraham parte como enviado de un gran señor. Lleva diez camellos, que no van de vacío, porque en ellos cargó cuanto de bueno había en la casa de su amo. Son los regalos que ha de dar a la novia y a sus parientes como precio de compra, según las antiguas costumbres orientales [8]. El país adonde se dirige Eliecer es *Aram Naharayim* (v.10), traducido por los LXX y la Vulgata *Mesopotamiam*. Es el *Naharin* o *Naharima* de los textos de Tell Amarna (s.xv a. C.), y designa la región superior de Mesopotamia. *Naharayim* significa los «dos ríos», es decir, la región comprendida entre el Tigris y el Eufrates, o mejor, entre el Eufrates y el Orontes en Siria. La «ciudad de Najor» es, sin duda, Jarrán, donde moraba la familia de Abraham [9]. Como hemos visto comentando la tabla etnográfica (11,31), existe una ciudad que lleva el nombre de *Najiri* en los textos cuneiformes capadocios, precisamente localizada por esta zona [10].

El autor sagrado no nos dice nada de las incidencias del largo

[8] Cf. Gén 34,12; Ex 22,16; 1 Sam 18,25.
[9] Cf. Gén 27,43; 28,10; 29,4; Núm 22.5.
[10] Véase R. de Vaux, art.c.: RB (1948) 323.

viaje emprendido por Eliecer; podemos suponer que subió por la «via maris», bordeando la costa palestina, internándose después por encima del lago de Genesaret, Damasco, Alepo, siguiendo el itinerario caravanero de la época y el actual ferrocarril de Damasco a Mesopotamia. El hagiógrafo tiene prisa por relatar el resultado de la misión del criado de Abraham, y así lo coloca ya a las afueras de la ciudad donde moraban los parientes del patriarca. Llega de tarde a la ciudad y se dirige al pozo para abrevar sus camellos y para buscar ocasión de entablar conversación con las muchas mujeres jóvenes que salen a aprovisionarse de agua, para enterarse sobre los parientes de su amo. La escena es típicamente oriental y encantadora. Aun hoy día, al atardecer, se pueden ver numerosas jóvenes que van con sus cántaros al pozo de la localidad [11]. Eliecer, con un sentido profundo de la providencia divina sobre los asuntos de su amo, pide a Dios que muestre su voluntad para elegir él conforme a ella a la que ha de ser esposa de Isaac. El mismo propone un signo que exprese la voluntad divina: la joven que le ofrezca de beber a él y a sus camellos es la que Dios escogerá (v.14). Que una joven le ofrezca a él de beber, teniendo en cuenta su edad y venir fatigado, sería un hecho corriente; pero que se ofrezca a tomarse el sacrificio de bajar varias veces al pozo para abrevar a sus diez camellos será algo fuera de lo normal y un signo de que Dios quiere que sea ella la elegida de Dios para Isaac. Al punto aparece una joven, llamada Rebeca, con su cántaro sobre la espalda (v.15). Era la resobrina de Abraham [12]. El hagiógrafo la describe como extremadamente bella, joven y virgen [13]. Esta desciende a la fuente por las escaleras del pozo y sube al punto con su cántaro lleno. Eliecer le pide amablemente le dé de beber. Esta no sólo accede a ello, sino que se ofrece a abrevar a los camellos (v.18-20). Esto le hace pensar al siervo de Abraham: ¿no era la señal propuesta por él mismo? Queda perplejo, y quiere saber si esta joven pertenece a la parentela de Abraham, que era la condición impuesta por el patriarca a su mayordomo (v.23).

Identificación de Rebeca (22-48)

22 Cuando hubieron acabado de beber los camellos, tomó
el siervo un arillo de oro de medio siclo de peso y dos bra-
zaletes de diez siclos, también de oro, y, dándoselos, 23 le
preguntó: «¿De quién eres hija tú? Dime, por favor, si no
habría lugar en casa de tu padre para pasar allí la noche.
24 Ella contestó: «Soy hija de Batuel, el hijo que Melca dió
a Najor». 25 Y añadió: «Hay en nuestra casa paja y heno

[11] Cf. Ex 2,16; 1 Sam 9,11; Jn 4,7.

[12] La indicación coincide con Gén 25,20; 28,2-5 (documento *sacerdotal*). En el v.48, Rebeca aparece como sobrina de Abraham, aunque el término *aj* (hermano) tenga un sentido amplio de pariente.

[13] Encontramos aquí el nombre específico para indicar *virgen: betulah* (cf. Ex 22,15; Dt 22,14-21.23-28). En el v.43 es llamada *almah*, que más que *virginidad* indica *juventud:* mujer núbil.

en abundancia y lugar para pernoctar». 26 Postróse enton-
ces el hombre y adoró a Yahvé, 27 diciendo: «Bendito sea
Yahvé, Dios de mi señor Abraham, que no ha dejado de
hacer gracia y mostrarse fiel a mi señor, y a mí me ha con-
ducido derecho a la casa de los hermanos de mi señor».
28 Corrió la joven a contar en casa de su madre lo que había
pasado. 29 Tenía Rebeca un hermano de nombre Labán,
que se apresuró a ir al pozo en busca del hombre. 30 Había
visto el arillo y los brazaletes en la mano de su hermana y
le había oído decir: «Así me ha hablado el hombre». Vino,
pues, a él, que seguía con sus camellos junto a la fuente,
31 y le dijo: «Ven, bendito de Yahvé; ¿por qué te estás ahí
fuera? Ya he preparado yo la casa y lugar para los came-
llos». 32 Fué, pues, el hombre a casa. Labán desaparejó los
camellos, dió a éstos paja y heno, y agua al hombre y a los
que le acompañaban, para lavarse los pies, 33 y después
le sirvió de comer; pero el hombre dijo: «No comeré mien-
tras no diga lo que tengo que decir». Respondióle: «Di».
34 Este dijo: «Yo soy siervo de Abraham. 35 Yahvé ha ben-
decido largamente a mi señor y le ha engrandecido, dándole
ovejas y bueyes, plata y oro, siervos y siervas, camellos y
asnos. 36 Parióle Sara, la mujer de mi señor, un hijo en su
ancianidad, y a él le ha dado todos sus bienes. 37 Mi señor
me ha hecho jurar: No tomarás para mi hijo mujer de entre
los hijos de los cananeos, de la tierra en que habito; 38 sino
que irás a la casa de mi padre, a mi parentela, y de allí
traerás mujer para mi hijo. 39 Yo dije a mi señor: «Quizá
no quiera venir conmigo la mujer»; 40 y él me contestó:
«Yahvé, ante quien yo ando, mandará contigo su ángel y
hará que tu camino tenga buen éxito, y tomarás mujer para
mi hijo de mi parentela y de la casa de mi padre». 41 Llegué
hoy a la fuente y dije: «Yahvé, Dios de mi señor Abraham,
te ruego que, si en verdad quieres prosperar el camino que
traigo, 43 hagas que, mientras yo me quedo junto a la fuente,
la joven que salga a buscar agua y a quien diga yo: «Dame
de beber, te ruego, un poco de agua de tu cántaro» 44, y me
diga ella: «Bebe, y sacaré también para tus camellos», sea
la mujer que Yahvé ha destinado para esposa del hijo de
mi señor». 45 No había yo acabado de decir esto en mi co-
razón, cuando salía Rebeca con su cántaro al hombro, bajó
a la fuente y sacó agua. Yo le dije: «Dame de beber, te lo
ruego». 46 Bajó ella en seguida el cántaro de sobre su hom-
bro, y dijo: «Bebe, y daré también de beber a tus camellos»;
y bebí yo, y ella dió también de beber a mis camellos. 47 Yo
le pregunté: «¿De quién eres hija?» Ella me respondió:
«Soy hija de Batuel, el hijo de Najor, que le dió Melca».
Entonces puse yo el arillo en su nariz y los brazaletes en sus
manos, 48 y me incliné, postrándome ante Yahvé, y bendije
a Yahvé, Dios de mi señor Abraham, que me había traído
por camino derecho para tomar a la hija de su hermano
para mujer de su hijo».

Inmediatamente Eliecer tomó la iniciativa, ofreciendo un *arillo de oro* (v.22). Es el *nezem*, que aún las beduinas llevan en la nariz [14],

[14] Cf. Is 3,18-21.

y *dos brazaletes de diez siclos de oro* (el siclo son unos 13 gr.). Estos regalos eran desproporcionados al servicio que la joven había prestado; por eso ella, sin duda turbada, midió el alcance de ellos, suponiendo la intención del extranjero, que le pregunta por su casa y parentela (v.23). Al mismo tiempo muestra su interés en pasar la noche en su casa. La respuesta de la joven fué generosa, en conformidad con las leyes de hospitalidad en Oriente. En su casa hay lugar para él y, además, aprovisionamiento suficiente para los camellos (v.25). Ante esta respuesta satisfactoria, Eliecer reconoce en ello la mano de Dios, y, prosternándose, le rinde gracias. Se ha encontrado con una joven de la parentela de Abraham, que es la más indicada para ser esposa de Isaac. La joven, por su parte, fué a comunicar la novedad a la «casa de su madre», lo que supone que es huérfana de padre. En su lugar tiene un hermano llamado Labán, que al punto sale a buscar al misterioso forastero. En el asunto del matrimonio de su hermana, Labán hará las veces de su padre. Según el código de Hammurabi, cuando muere el padre, la viuda puede permanecer en la casa de su marido difunto, y corresponde a los hermanos buscar esposa para el hermano más joven [15]. En el caso actual, Labán tiene particular interés en albergar al rico forastero, pues, a la vista de los regalos hechos a su hermana, tendría también él derecho a esperar algo bueno en premio a su hospitalidad (v.30). Por eso, al punto prepara el alojamiento, y saluda halagando a su huésped: *Bendito de Yahvé* (v.31). Sin duda que había oído de Rebeca la oración solemne que el forastero había hecho a su Dios: «Bendito sea *Yahvé, Dios* de mi señor Abraham...» (v.27). Los enviados del rey Abimelec saludarán también a Isaac como el «bendito de Yahvé» [16], es decir, el protegido de Dios.

Llegado a casa de Labán, Eliecer es recibido con todos los honores de la hospitalidad: agua para sus pies y de sus acompañantes (mencionados ahora por primera vez), provisiones para las bestias y comida para los huéspedes. Pero el enviado de Abraham no quiere perder tiempo, y dice que no comerá nada hasta que haya comunicado el fin de su viaje (v.33). Con gran tacto diplomático les comunica que viene enviado de un amo que es inmensamente rico gracias a las copiosas bendiciones de Dios. Quería impresionar a Labán, que ya estaba interesado por la imponente caravana camellera cargada de regalos, de cuyas primicias había disfrutado ya su hermana. Eliecer sigue redondeando su discurso, diciendo que su rico amo tiene un hijo único, heredero de una inmensa fortuna, y dando detalles del modo como Abraham le encomendó la misión de buscar una esposa de su parentela para su hijo. Después narra las vicisitudes del encuentro feliz con Rebeca, recordando las coincidencias habidas al ofrecerle agua para él y los camellos, como él deseaba, y que él consideraba como un signo de la benevolencia divina. De este modo insinúa se le permita llevar a Rebeca para esposa de Isaac.

15 *Código de Hammurabi* art.166.
16 Gén 26,29.

Rebeca es entregada como esposa de Isaac (49-60)

49 «Ahora, si queréis hacer gracia y fidelidad a mi señor,
decídmelo; si no, decídmelo también, y me dirigiré a la
derecha o a la izquierda». 50 Labán y su casa contestaron,
diciendo: «De Yahvé viene esto, nosotros no podemos de-
cirte ni bien ni mal. 51 Ahí tienes a Rebeca, tómala y vete,
y sea la mujer del hijo de tu señor, como lo ha dicho Yahvé».
52 Cuando el siervo de Abraham hubo oído estas palabras,
se postró en tierra ante Yahvé; 53 y, sacando objetos de plata
y oro y vestidos, se los dió a Rebeca, e hizo también presen-
tes a su hermano y a su madre. 54 Pusiéronse luego a comer
y a beber, él y los que con él venían, y pasaron la noche.
A la mañana, cuando se levantaron, dijo el siervo: «Dejad
que me vaya a mi señor». 55 El hermano y la madre de Re-
beca dijeron: «Que esté la joven con nosotros todavía al-
gunos días, unos diez, y después partirá». 56 El les contestó:
«No retraséis mi vuelta, ya que Yahvé ha hecho feliz el
éxito de mi viaje; dejadme partir, para que vuelva a mi
señor». 57 Dijéronle, pues: «Llamemos a la joven y pregun-
témosle lo que ella quiere». 58 Llamaron a Rebeca y le pre-
guntaron: «¿Quieres partir luego con este hombre?» Y ella
respondió: «Partiré». Dejaron, pues, ir a Rebeca, su herma-
na, y a su nodriza con el siervo de Abraham y sus hombres,
60 y bendecían a Rebeca, diciendo: «Hermana nuestra eres;
que crezcas en millares de millares y se adueñe tu descen-
dencia de las puertas de tus enemigos».

Con toda franqueza les plantea ahora la petición: quiere que le digan si acceden («hacer gracia y fidelidad») a la petición de Abraham; en caso contrario, desea que se lo digan tajantemente, para saber a qué atenerse: *y me dirigiré a la derecha o a la izquierda* (v.50). Caso de que no accedan, volverá a Abraham para después buscar otra solución viable. Labán, en nombre de la familia [17], como hermano mayor, responde afirmativamente. Las circunstancias son tan providenciales, que ellos no tienen lugar a elegir: «De Yahvé viene esto, no podemos decirte ni bien ni mal» (v.50). Sin consultar a Rebeca se ha tomado el acuerdo. Era un asunto que decidía la familia, y Labán en su representación. Pero después, cuando se trata de partir, piden la opinión de Rebeca (v.57) [18]. Eliecer, una vez conseguida la entrega de Rebeca como esposa de Isaac, ofrece los regalos tradicionales a la novia, al hermano y a su madre [19]. Era el *mohar* [20], equivalente al *tirjatu* babilónico; es decir, regalos que eran como el precio por la novia. Eliecer ofrece a la novia joyas, oro, plata y «ves-

17 El TM añade *Batuel*, lo que evidentemente es una glosa. Se suele leer, siguiendo a Kittel, «su casa» *(wabaito*, en vez de *Betuel)*.

18 En algunos contratos de Nuzu se dice en un caso similar en que por falta de padre lleva el hermano las negociaciones para casar a la hermana: «Con mi consentimiento (de la hermana que se casa), *mi hermano me ha dado* como mujer a tal». Véase R. DE VAUX, art.c.: RB (1949) 29.

19 Según el *Código de Hammurabi*, el regalo a la novia debía ser equivalente al *nudunu*, o don del marido a la esposa (art.150, 171b y 172).

20 Cf. Gén 34,12; Ex 22,16; 1 Sam 18,25.

tidos». En una carta de Tell Amarna figuran como objetos de cambio, junto a la plata y el oro, vestidos [21].

Después tuvo lugar el banquete, y Eliecer, fiel servidor de su amo, no quiere dilatar el regreso para comunicarle el feliz éxito del viaje (v.54). Pero los familiares de Rebeca se resisten a dejarla tan pronto, y quieren retenerla por algún tiempo. Eliecer insiste, y entonces se pide la opinión a la propia Rebeca, la cual también, deseosa de conocer a su nuevo esposo, decide emprender el viaje sin tardanza. La madre y el hermano la despiden con ternura, deseándole una fecundidad dichosa (v.60) [22]. En su suerte será asociada a las bendiciones hechas por Dios sobre la descendencia de Abraham: *Y se adueñe tu descendencia de las puertas de tus enemigos.*

Encuentro de Rebeca e Isaac (61-67)

61 Montaron, pues, Rebeca, sus doncellas y su nodriza en los camellos, y se fueron tras el hombre, y éste se partió con Rebeca. 62 Volvía un día Isaac del pozo de Jai-Roi, pues habitaba entonces en el Negueb, 63 y había salido por la tarde para pasearse por el campo, y, alzando los ojos, vió venir camellos. 64 También Rebeca alzó sus ojos, y, viendo a Isaac, se apeó del camello, 65 y preguntó al siervo: «¿Quién es aquel hombre que viene por el campo a nuestro encuentro?» El siervo le respondió: «Es mi señor». Ella cogió el velo y se cubrió. 66 El siervo contó a Isaac cuanto había ocurrido, 67 e Isaac condujo a Rebeca a la tienda de Sara, su madre; la tomó por mujer y la amó, consolándose de la muerte de su madre.

La caravana emprendió el regreso llevando a Rebeca con sus doncellas y nodriza. No se dice a dónde se encaminan, pero es de suponer que a Hebrón, donde habían dejado a Abraham; pero, sin dar explicaciones, la caravana pasa de largo y se dirige hacia el Negueb, al sur de Bersabé. Y allí estaba Isaac junto al pozo de *Jai-Roi* («Viviente que ve»), cuyo nombre recordaba la aparición de Dios a Agar [23]. Era por la tarde, cuando Isaac salía a pasear por la campiña [24]. De lejos ve la caravana, sin darse cuenta que eran los camellos de su padre. Tampoco Rebeca le conoce. Al decirle el siervo que es Isaac, su «señor», Rebeca *se cubrió* con el *velo* (v.65). Según las antiguas costumbres orientales—aún vigentes entre beduinos—, el novio no puede ver a su novia hasta después del matrimonio [25]. Eliecer narró a Isaac todo lo ocurrido, y éste condujo a Rebeca a la *tienda de Sara, su madre* (v.67), aceptándola por esposa y amándola, *consolándose de la muerte de su madre* (v.67).

21 Sobre esto véase CRUVEILHIER, *Le droit de la femme dans la Genèse et dans le recueil des lois assyriennes:* RB (1927) 357-359.
22 Gunkel ha visto un juego de palabras entre *miles (rebabah)* y *Rebeqah.*
23 Véase com. a Gén 16,13-14.
24 La palabra del TM *lasúaj* es de sentido incierto. Los LXX traducen: «conversar»; Vg: «ad meditandum». Leyendo *lasut* tenemos «pasear». Es la lectura de la Pessitta; es también la traducción propuesta por la *Bibl. de Jér.*
25 Véase R. DE VAUX, *Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien:* RB (1935) 408.

Es sorprendente que no se mencione para nada al patriarca Abraham, lo que indica que ya había muerto mientras el viaje de Eliecer. Es inconcebible que no hubiera parado la caravana en Hebrón junto a la tienda del patriarca, y se dirigiera hacia el sur para encontrarse con Isaac. La muerte de Abraham es narrada en el c.25,7-10 en un fragmento del código sacerdotal, mientras que no aparece en los relatos del *yahvista*, al que pertenece 25,1-6, donde se habla de otros hijos de Abraham habidos de Quetura. Sin duda esta perícopa debe ponerse antes de la narración del c.24 sobre el viaje de Eliecer. Pues en 25,5 se dice que Abraham dió todas las cosas a Isaac, que es exactamente lo que dice Eliecer a Labán en 24,36. Por otra parte, según 25,11, Isaac habitó después de la muerte de su padre en *Jai-Roi*, que es donde Rebeca le encuentra. En este supuesto, muchos autores creen que la frase «consolándose de la muerte de *su madre ('amô)* se ha de cambiar: «de la muerte de su *padre*» *('abô)*, que estaría reciente, pues la de Sara era ya lejana en la memoria de Isaac.

Lo hecho por Abraham, considerado a la luz de la legislación posterior de Israel, tiene gran importancia, pues no podemos dudar de la intención del autor sagrado de proponer el ejemplo de los patriarcas a los hijos, que tan inclinados se mostraban hacia los cananeos a pesar de la Ley, que les decía: «No pactes con los habitantes de esta tierra, no sea que, al prostituirse ellos ante sus dioses, ofreciéndoles sacrificios, te inviten y comas de sus sacrificios y tomes a sus hijas para tus hijos, y sus hijas, al prostituirse ante sus dioses, arrastren también a tus hijos a prostituirse» [26]. Los libros de Esdras y Nehemías nos muestran con cuánto rigor se impuso esta ley en los siglos posteriores a la cautividad [27]. Aparte de esta gran lección de conducta a los israelitas, el autor sagrado quiere hacer brillar la providencia sobre la vida de los patriarcas, como lo hará más tarde el autor del libro de Tobías.

Capítulo 25

POSTRERA DESCENDENCIA DE ABRAHAM Y SU MUERTE

Los v.1-6 son atribuídos al *yahvista*, y probablemente están desplazados, siendo su lugar antes del c.24. El resto es del documento *sacerdotal*, el cual no parece conocer más que dos hijos de Abraham: Isaac e Ismael. «Esta genealogía, del tipo de la tabla etnográfica del c.10, tendría por objeto, en la medida que se pueden identificar los *hijos* de Abraham y de Quetura, relacionar con el patriarca tribus árabes que tenían con él *no relaciones de parentesco* propiamente tales, sino *relaciones de vecindad* en el pasado o en el presente, o aun *relaciones comerciales*» [1].

[26] Ex 34,15s; cf. Dt 7,3s.
[27] Esd 9-10; Neh 13,23-31.

[1] A. Clamer, o.c., p.239.

Postrera descendencia de Abraham (1-6)

[1] Volvió Abraham a tomar mujer, de nombre Quetura,
[2] que le parió a Zimrán, Yoqsán, Medán, Midián, Yisbaq y
Suaj. [3] Yoqsán engendró a Sebá y a Dedán. Hijos de Dedán
son los Asurim, los Letusim y los Leumim. [4] Los hijos c
Midian fueron Efá, Efer, Janoc, Abidá y Eldaá. Estos so
todos los descendientes de Quetura. [5] Abraham dió tod(
sus bienes a Isaac. [6] A los hijos de las concubinas les hiz
donaciones, pero viviendo él todavía; los separó de su hij
Isaac, hacia oriente, a la tierra de oriente.

Los descendientes de Quetura corresponden a los nombres d tribus árabes que, como tales, se consideran entroncadas con Abra ham, gloriándose de su ascendencia. En efecto, resulta poco verosí mil que el patriarca, tan avanzado en años, que se creía impotent para engendrar [2], tuviera ahora una descendencia tan numerosa *Zimrán:* Plinio habla de los *zamarein* [3]; en Núm 25,14 y 1 Par 2, aparecen los *zimri*. Al oeste de la Meca hay una localidad llamad *Zabram*. *Yoqsán:* es el *Yoqtán* de 11,25, pues es también padre d *Sebá*. *Midian (Madián,* de los LXX): es muy conocida en los texto del Pentateuco [4]. Moraban en la península sinaítica, entre el golf de Elán y el desierto de Farán, filtrándose después hacia Moab, y en tiempo de los Jueces invadieron Canaán [5]. *Medán:* desconocido *Yisbaq:* en los textos asirios aparece una tribu llamada *Yasbuk,* pero está en el norte de Siria. El contexto exige que sea una tribu de Arabia. *Suaj:* es la patria de Bildad, amigo de Job [6]. En las inscripciones asirias aparece el nombre de *Suhu* junto al Eufrates, pero quizá haya que buscar su localización hacia Edom. *Sebá* y *Dedán:* véase comentario a 10,7 [7]. *Asurim:* no son los asirios, sino una tribu de la parte septentrional de la península sinaítica [8]. *Letusim* y *Leumim*: desconocidos, pero se supone que son nombres de tribus de esta misma zona geográfica [9]. *Efá:* al norte de la península sinaítica, en los bordes del golfo de Elán. Es la *Jayapa* de los textos cuneiformes. Isaías menciona esta tribu como rica en camellos, en oro y aromas [10]. *Efer* y *Janoc:* desconocidos. *Abida:* es la *Ibadidi* de los textos asirios de la campaña de Sargón (año 715 a. C.).

Abraham hizo único heredero de sus bienes a Isaac, si bien entregó presentes a los hijos de sus concubinas, que fueron relegados hacia *tierra de Oriente* (v.6), es decir, la estepa sinaítica y el desierto

[2] Cf. Gén 17,18.
[3] PLIN., *Hist. Nat.* 6,168.
[4] Cf. Gén 36,35; 37,28; Jetro era madianita: Ex 3,1; 18,1; Núm 22,4.7; 25,6; 31,1-20; Jos 13,21; Jue c.6-8.
[5] Véase ABEL, *Géog.* I 285-287.
[6] Job 2,11.
[7] ABEL, *Géog.* I 293.
[8] Cf. Núm 24,22; Sal 83,9.
[9] Faltan en la tabla etnográfica de 1 Par 1,32-33. Por otra parte, es extraño el empleo del plural. Quizá sea una glosa.
[10] Is 60,6.

siro-arábigo. El autor sagrado insiste en esto para dejar bien asentado que estas tribus arábigas, aunque tengan relación de parentesco con Abraham, no tienen ningún derecho a la posesión de la tierra de Canaán, asignada por Dios a Isaac y a su descendencia, como heredero de las promesas divinas.

Muerte y sepultura de Abraham (7-11)

7 Vivió Abraham ciento setenta y cinco años. 8 Expiró y murió Abraham en senectud buena, anciano y lleno de días, y fué a reunirse con su pueblo. 9 Isaac e Ismael, sus hijos, le sepultaron en la caverna de Macpela, en el campo de Efrón, hijo de Seor el jeteo, frente a Mambré. 10 Es el campo que compró Abraham a los hijos de Jet. Allí fué sepultado con Sara, su mujer. 11 Después de la muerte de Abraham, Dios bendijo a Isaac, su hijo, y habitó junto al pozo de Jai-Roi.

Este fragmento pertenece al documento *sacerdotal*: el estilo estereotipado, las precisiones cronológicas, la ausencia de imaginación, el nombre de *Elohim*, son todas características de esta fuente. El v.11b parece ser tomado del *yahvista*.

Con toda frialdad se narra el hecho de la muerte del glorioso patriarca después de una vida larga y *senectud buena*. No se dan detalles de sus últimos días ni de las circunstancias de su muerte. Unicamente la frase estereotipada: *fué a reunirse con su pueblo*, es decir, con sus antepasados al *seol*, morada subterránea de todos los muertos [11]. En el acto de dar sepultura intervienen Isaac e Ismael, lo que no se compagina bien con el hecho de haber sido expulsado éste con su madre [12]. El lugar del enterramiento fué la gruta de Macpela, adquirida por el patriarca para sepultar a su esposa Sara. Ese lugar sería de gran veneración para los descendientes de Abraham. El patriarca pasó a la posteridad como el ejemplar de la fe sencilla y robusta, y, según el lenguaje oriental, como el padre de los creyentes, el *amigo* de Dios (*Al-Jalil* entre los musulmanes). Yahvé tomará nombre de Abraham y de sus hijos cuando diga: «Soy Yahvé, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob». Y el Hijo del hombre afirmará que «del Oriente y del Occidente vendrán y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos» [13]. Tres comunidades religiosas—judíos, cristianos y musulmanes—le reconocen por «padre de los creyentes» [14].

11 Cf. Gén 49,29.33. Dios había prometido a Abraham: «Tú irás a reunirte en paz con tus padres y serás sepultado en buena ancianidad» (Gén 15,15). El hagiógrafo repite ahora estas mismas palabras para que quede patente su cumplimiento. Sobre el *seol* véase el artículo de M. García Cordero, *La vida de ultratumba según la mentalidad popular de los antiguos hebreos:* Salmanticensis, I (1954) 343-364.

12 Cf. Gén 23,17-20. La anomalía se explica por la diversidad de documentos.

13 Mt 8,11.

14 Véase el artículo *Abraham:* DBS I 8ss.

Descendencia de Ismael (12-18)

[12] Esta es la descendencia de Ismael, hijo de Abraham y de Agar, la egipcia, esclava de Sara. [13] He aquí los nombres de los hijos de Ismael según sus nombres y sus generaciones. El primogénito de Ismael fué Nebayot; después Quedar, Abdel, Mibsam, [14] Mismá, Dumá, Massá, [15] Jadad, Temá, Yetur, Nafis y Quedmá. [16] Estos son los hijos de Ismael, éstos sus nombres según sus poblados y campamentos; éstos fueron los doce jefes de sus tribus. [17] Vivió Ismael ciento treinta y siete años, y expiró y murió, yendo a reunirse con su pueblo. [18] Sus hijos habitaron desde Evila hasta Sur, que está frente a Egipto, según se va a Asur, frente a todos sus hermanos.

En Gén 21,18 promete el ángel de Dios a Agar que su hijo Ismael vendrá a ser un gran pueblo; en 16,12 se dice que habitará frente a todos sus hermanos. La presente perícopa es un nuevo documento etnográfico de las tribus arábigas, que se creían ligadas a la persona de Ismael y por éste a la de Abraham, y que moraban en el límite del desierto arábigo, frente a Canaán. Como en la tabla etnográfica de Gén 10, a la que se asemeja en la redacción, vemos aquí los nombres de los pueblos en singular al lado de otros en plural. Los nombres corresponden a tribus arábigas vinculadas a un supuesto epónimo que les había dado el nombre. Es el modo popular de explicar el origen y relaciones entre los pueblos primitivos. A falta de datos históricos y científicos para explicar el nombre de cada pueblo, se supone que proceden de un antepasado que llevó el nombre que ahora tiene el pueblo o la tribu. No debemos olvidar que las narraciones son populares, en las que lo imaginativo tiene su parte. «Los hebreos se sentían emparentados por raza, lengua y civilización con los pueblos vecinos, y concretaban este parentesco en genealogías que vinculaban a Abraham» [15]. El fragmento (v.13-18) pertenece al documento *sacerdotal*, como se ve por el giro clásico: «éstas son las generaciones de Ismael».

Los descendientes de Ismael son doce, como los de Najor y los de Jacob. En esta cifra tenemos que ver algo artificial. «Los ismaelitas, considerados como árabes *arabizados*, desbordan en su mayor parte el límite norte de la península (sinaítica) y hacen dilatar la Arabia hasta el Eufrates y el istmo de Suez, bordeándola, hasta Hamat de Siria, hasta los confines mal definidos de Transjordania y de Haurán, hasta la meseta de Tih. Ismael, el héroe epónimo del grupo, tiene por madre y esposa a egipcias. Su humor independiente caracteriza las poblaciones que reivindican su descendencia» [16].

Los nombres aquí registrados se encuentran en un área más reducida, desde Evila a Sur, que está frente a Egipto, es decir, la muralla del istmo destinada a contener a los beduinos asiáticos. *Neba-*

[15] J. CHAINE, o.c., 293.
[16] ABEL, *Géog.* I 294.

yot: son los *Nabatu* (antepasados de los nabateos), que en las inscripciones cuneiformes aparecen como arameos bordeando el Tigris y el Eufrates hasta el golfo Pérsico. Arabizados, se establecieron más tarde en el territorio de Edom, en el sur de Transjordania, con su capital Petra [17]. *Quedar:* tribu asociada a los nabateos. Son los *cedrei* de Plinio [18]. Famosos por el manejo del arco, lucharon contra los asirios. Moraban al nordeste de Teima, entre el wady Sirjan y el Heger. *Abdel:* en tiempo de Teglatfalasar III aparece un tal Idiba-il, gobernador de Arabia en la parte que confina con Egipto [19]. *Mibsam:* desconocido. *Misma:* en los textos de Asurbanipal aparece un *Issamme* [20]. *Dumá:* es el *Adummat* de los textos cuneiformes, el actual *Dumat el-gandal*, en Arabia septentrional [21]. *Massá:* es el *Masa* de los textos de Teglatfalasar III, citada junto a Teima. *Jadad:* desconocido. *Teima:* el oasis actual de *Teima*, nombrado en los textos asirios y proféticos [22]. *Yetur:* es la *Iturea* de los textos clásicos [23]. Estaba al nordeste de Canaán. *Nafis:* citada en 1 Par 5,19 junto a Yetur. Debe de estar, pues, en la parte septentrional de Transjordania, pues los derrotaron las tribus de Rubén y Gad. *Quedma:* son los *quedmonitas* de Gén 15,19. Son los *Bene Quedem* (hijos de Oriente), al este de los nabateos, cuyo equivalente árabe queda hoy en la tribu beduina llamada *es-Sarqiye* (orientales) [24].

Todas estas tribus son localizadas desde «Evila hasta Sur, que está frente a Egipto» (v.18). La frase «según se va a Asur» se ha de entender no en dirección a Asiria, sino el territorio de los *Asurim*, de que habló en 25,3. *Sur* significa *muro*, y es el *muro* o fortaleza de defensa de los egipcios al que se refiere el cuento de Sinuhé; el istmo de Suez [25].

Jacob y Esaú (19-34)

19 Esta es la historia de Isaac, hijo de Abraham. Abraham engendró a Isaac. 20 Era Isaac de cuarenta años cuando tomó por mujer a Rebeca, hija de Batuel, arameo, de Padam Aram, y hermana de Labán, arameo. 21 Rogó Isaac a Yahvé por su mujer, que era estéril, y fué oído por Yahvé, y concibió Rebeca, su mujer. 22 Chocábanse en su seno los niños, y dijo: «Si es así, ¿para qué (he de vivir) yo?» Y fué a consultar a Yahvé, 23 que le dijo:

«Dos pueblos llevas en tu seno,
dos pueblos que al salir de tus entrañas se separarán.
Una nación prevalecerá sobre la otra,
y el mayor servirá al menor».

17 ABEL, *Géog.* I 295. Esta tribu es citada por Is 60,7, asociada con Cedar. Aparece en Gén 28,9 y 36,3.

18 *Hist. Nat.* V 11,65.
19 Is 21,16.
20 RB (1931) 516.
21 ABEL, o.c., I 296.
22 Is 21,14.
23 Cf. Lc 3,1.
24 Los «orientales» en árabe se llaman *Sarqiye (sarq:* oriente). Esteban de Bizancio helenizó este nombre árabe en *saraka*, y de ahí surgió el latino *saraceni*.
25 Cf. RB (1931) 516.

[24] Llegó el tiempo del parto, y salieron de su seno dos gemelos. [25] Salió el primero uno rojo, todo él peludo como un manto, y se llamó Esaú. [26] Después salió su hermano, agarrando con la mano el talón de Esaú, y se le llamó Jacob. Era Isaac de sesenta años cuando nacieron. [27] Crecieron los niños, y fué Esaú diestro cazador y hombre agreste, mientras que era Jacob hombre apacible y amante de la tienda. [28] Isaac, porque le gustaba la caza, prefería a Esaú, y Rebeca a Jacob. [29] Hizo un día Jacob un guiso, y, llegando Esaú del campo muy fatigado, [30] dijo a Jacob: «Por favor, dame a comer de ese guiso rojo, que estoy desfallecido». Por esto se le dió a Esaú el nombre de Edom. [31] Contestóle Jacob: «Véndeme ahora mismo tu progenitura». [32] Respondió Esaú: «Estoy que me muero; ¿qué me importa la primogenitura?» [33] «Júramelo ahora mismo», le dijo Jacob; y juró Esaú, vendiendo a Jacob su primogenitura. [34] Dióle entonces Jacob pan y el guiso de lentejas, y, una vez que comió y bebió, se levantó Esaú y se fué, sin dársele nada de la primogenitura.

Esta encantadora perícopa lleva el sello del documento *yahvista:* ingenua, folklórica, infantil, poética y descriptiva. Las ideas están plasmadas en un ropaje literario imaginativo, en abierta oposición al estilo seco, artificial y cronológico del *sacerdotal* que hemos visto antes. Por eso, este fragmento parece la continuación del c.24, donde hemos dejado a Rebeca e Isaac formando un nuevo y feliz hogar en la tierra del Negueb. Los v.19.20.26b llevan el sello del «código sacerdotal».

Como Sara, también Rebeca resulta estéril, y no llega a ser madre sino por especial favor divino. El autor sagrado quiere insistir en la particular providencia que tiene Dios sobre la descendencia de Abraham, pues no pocas veces acude al milagro para hacer que se propague para ser un día heredera de las grandes promesas de poseer toda la tierra de Canaán. El hagiógrafo insiste en el origen *arameo* de Rebeca. *Paddan-Aram* significa: «la llanura de Aram» [26]. En Dt 26,5 se dice: «mi padre era un arameo errante», aludiendo a las andanzas de Jacob por aquellas tierras de Siria, huyendo de Esaú y buscando esposa de su parentela [27]. Rebeca es estéril y concibe por especial benevolencia divina [28]. Pero ésta siente que en su seno hay una lucha entre dos gemelos. Y no tiene ilusión por el alumbramiento: «Si así es, ¿para qué esto?» (v.22). La frase hebrea, así literalmente traducida, resulta enigmática. Presiente como un castigo divino más bien que una bendición. *Y consultó a Yahvé.* El texto no especifica el modo de esta consulta. Es de suponer que fuera a algún santuario de la región a buscar un oráculo, como solía hacerse. La respuesta es dada en forma rimada de oráculo: *Dos*

[26] Dhorme traduce *Padán* por *camino*, relacionándolo con el *padanu* asirio, sinónimo de *jarranu*, y entonces *Padán* sería otro nombre de *Jarrán*. Cf. RB (1928) 487.

[27] Gén c.30-31.

[28] Es interesante ver cómo todas las mujeres predestinadas del A.T. son estériles y conciben por especial intervención divina: *Sara* (Gén 11,30; 16,1), *Rebeca*, *Raquel* (29,31), la madre de *Sansón* (1 Sam 1,2) y la madre del *Bautista* (Lc 1,7). Es el género literario *providencialista* en la historia de Israel.

pueblos llevas en tu seno...; el mayor servirá al menor (v.23). Todas las profecías solían darse en forma oracular rimada [29]. Podemos suponer que la respuesta sería de algún sacerdote del santuario o vidente, aunque más bien parece un anuncio profético puesto en boca de Yahvé por el hagiógrafo en función del destino profético-histórico de los dos hijos de Rebeca, que habían de ser jefes de dos pueblos rivales. Hemos visto cómo los autores sagrados trasladan sus concepciones ambientales a épocas antiguas, considerando la historia bajo una luz profética (así a Caín y a Abel se les presenta como agricultor y pastor respectivamente, dos formas de vida social que sólo aparecieron en la época neolítica). «Los dos niños, más tarde los dos hombres, son representados como dos personas históricas y dos símbolos [30]. En esta pugna en el seno materno de la tradición popular *yahvista*, el hagiógrafo ve un presagio de la enconada lucha que habrán de tener los israelitas y los edomitas en su historia. El autor *yahvista* se complace en representarnos esta lucha desde el principio. Al nacer, Jacob quiere ya tomar la delantera para alzarse con el derecho de primogenitura, como hará después abusando de la situación famélica de su hermano, y así agarró *con la mano el talón de Esaú*, y por eso se le llamó *Jacob*. Aquí nos hallamos con una historieta para explicar popularmente la etimología de Jacob. En heb. *'aqeb* significa *talón* o calcaño; y de ahí *Ya'qob* (el que coge por el calcaño). La explicación no puede ser más ingeniosa. Sin embargo, en 27,36 se da otra explicación etimológica popular. Con ocasión de haberle arrebatado la bendición de Isaac, Esaú dice que su hermano *Ya 'aqob* le «ha suplantado» (de *'aqab*: suplantar). En efecto, toda la vida de Jacob es la de un «suplantador»: engañó a Esaú, engañó a Labán. Es el prototipo del jeque beduino aprovechado, muy lejos de la generosidad y apertura de miras de su abuelo Abraham. Pero era instrumento de la providencia divina para plasmar sus designios en la historia al hacerle heredero de las promesas contra toda ley puramente humana.

Los lexicólogos modernos suelen considerar el nombre de *Ya 'aqob* como la abreviación de un nombre teóforo: *Ya'qob-El*, que significaría «Elohim protege» [31].

El nombre de *Esaú* es también interpretado pintorescamente por el documento *yahvista*, haciéndole significar *velludo*. Se dice de él que era velludo como «un manto peludo» [32]. Además, se dice de él que era «rojo» *('admoni)*, sin duda jugando con el nombre de *Edom* (rojizo), de cuyo pueblo iba a ser el antepasado epónimo. En el v.30 se explicará este color «rojizo» de Esaú como un apodo aplicado a él por haber vendido su primogenitura por un guiso «rojizo» *('edom)*. En realidad, el país de *Edom* se llamará así por el color rojizo arci-

[29] Así a Noé: Gén 9,26-27, y a Jacob: Gén 49.
[30] J. CHAINE, o.c., p.297.
[31] En la Alta Mesopotamia se ha encontrado el nombre de *Ya-aj-qu-ub-el* (s.XVIII a. C.), y el de *Ya-'qob-el* en Palestina (s.XV a. C.: en una lista de Tutmosis III y de Ramsés II). En muchos textos egipcios de la época de los hicsos aparece el nombre semita de *Ya 'qob-er*. Véase R. DE VAUX, art. c.: RB (1946) 323-324.
[32] En heb. *peludo* es *se'ar*, que se ha relacionado con *Se'ir*, antiguo nombre de Edom (montes de *Seir)*.

lloso de su tierra. Pero nos hallamos ante etimologías populares tomadas de tradiciones antiguas, sin pretensiones de crítica lexicográfica. El autor sagrado las recoge y las utiliza, dándoles un sentido profético conforme a las exigencias de la elección divina sobre Jacob.

Conforme a este esquema teológico, el hagiógrafo define la vida de los dos hermanos y sus preferencias en consonancia con el género de vida de los dos pueblos de los que van a ser epónimos. Así, Esaú es *diestro cazador* y *hombre agreste* (v.27): Edom es la región esteparia al sur del mar Muerto, en la que se vivía de la caza y de la incursión sobre las tribus vecinas. Es el hombre belicoso que vive de la espada [33]. Al contrario, Jacob era *hombre apacible y amante de la tienda;* es el género de vida sedentario de los israelitas, dedicados al pastoreo y a la agricultura en Canaán. El resto del relato subrayará aún más la oposición entre los dos caracteres: mientras Esaú se revela sobre todo preocupado de su interés inmediato, más cuidadoso de satisfacer su hambre que asegurar la bendición de su derecho de primogenitura, Jacob, al contrario, sabrá sacar habitualmente partido de las circunstancias para asegurar los derechos vinculados a la primogenitura. Las características que distinguen así a los dos gemelos son las que marcarán los grupos étnicos salidos, respectivamente, de uno y otro; la región donde se establecerán los edomitas era la estepa que se extendía al sur del mar Muerto, hasta el Wady el Araba, y donde se vivía de la *espada* [34], practicando la caza de animales y hombres, por medio de tradicionales *razzias*. Al contrario, la naturaleza del país de los israelitas les permite vivir como nación «tranquila y habitando en tiendas» [35].

Esta diferencia de temperamentos (Esaú, rudo y espontáneo; Jacob, calculador y ladino) aparece en la anécdota de la venta de la primogenitura por un plato de lentejas (v.29-34). Al volver de la caza sin haber cobrado nada, Esaú encuentra a Jacob preparando un «guiso rojo» (en hebreo *'adom*, que juega con el nombre de *Edom*, la nación que tenía a Esaú por epónimo y antepasado). El autor sagrado quiere poner de relieve irónicamente en esta escena «la estupidez del antepasado de los edomitas, renunciando a su primogenitura por un plato de lentejas, como lo recuerda su mismo nombre» [36]. Jacob, que había aspirado a la primogenitura desde el seno materno, intentando suplantar a Esaú al salir a la vida, cogiéndole por el calcaño (v.26), ahora aprovecha la ocasión del desfallecimiento de su hermano, el cual, llevado del hambre, apenas puede razonar. El hagiógrafo no desaprueba la conducta de Jacob, sino que resalta la habilidad de su proceder, «prenda de la superioridad que en el futuro había de tener Israel en sus relaciones con Edom» [37]. El derecho de primogenitura aparece en Dt 21,15-17, donde se dice que el primogénito recibirá una «parte doble». En las leyes asirias encontramos esta misma ordenación, y en los textos de Nuzu. En cambio,

[33] Gén 27,40.
[34] Gén 27,40.
[35] A. Clamer, o.c., p.347.
[36] Id., ibid., 347.
[37] Ibid.

no existe en la legislación de Hammurabi, el cual prescribe repartir por igual la herencia del padre entre los hijos, aunque se prevé el caso de que el padre pueda dejar algún regalo al hijo preferido [38]. Vemos, pues, que en esto los patriarcas se regían por el derecho de la Alta Mesopotamia, donde Abraham había morado mucho tiempo y de donde provenía Rebeca, la madre de los dos gemelos rivales. Después el autor sagrado irónicamente refiere que Esaú vendió su primogenitura por *un plato de lentejas* (v.34). La frase final es sangrante: «una vez que comió y bebió, se levantó Esaú y se fué, sin dársele nada de la primogenitura» [39]. Sin duda que esta anécdota corría en el pueblo israelita, y se la echaban en cara a los edomitas, que, más rústicos, se adentraban por Canaán, tierra más rica que la montañosa Edom.

El profeta Malaquías comenta este pasaje diciendo: «Yo os he amado, dice Yahvé. Vosotros decís: ¿En qué nos has amado? ¿Esaú no es hermano de Jacob, dice Yahvé? Y yo he amado a Jacob, mientras que he detestado a Esaú, y he hecho de sus montañas campo de devastación, y de su heredad pastizales de desierto. Y si Edom dice: Hemos sido aplastados, pero reconstruiremos las ruinas, así dice Yahvé de los ejércitos: Ellos reconstruirán, pero yo destruiré. Y los llamarán tierra de impiedad y pueblo contra el que se irritó para siempre Yahvé. Vuestros ojos lo verán y diréis: Es grande Yahvé aun más allá de su territorio», es decir, de la tierra otorgada a Israel [40]. Estas palabras del profeta parecen eco de los vaticinios que contra Edom pronunciaron Amós [41], Isaías [42], Jeremías [43] y Joel [44], a los que se une el salmista con estas otras: «¡Arrasadla, arrasadla hasta los cimientos!» [45].

San Pablo ahonda más en el misterio de esta predestinación de Jacob y Esaú, para mostrar, contra la presunción judaica, que no basta ser hijo de Abraham según la carne para ser heredero de las promesas mesiánicas. Hijo del patriarca fué Ismael, pero Dios dijo: «Por Isaac será tu descendencia». Luego concibió Rebeca de un solo varón, nuestro padre Isaac. Pues bien, cuando todavía no habían nacido ni habían hecho aún bien ni mal, para que el propósito de Dios, conforme a la elección, permaneciese, no por obras, sino por el que llama, le fué a ella dicho: El mayor servirá al menor, según que está escrito: Amé a Jacob y aborrecí a Esaú» [46].

[38] *Cód. de Hammurabi*, art.165.
[39] Según Os 12,4, Jacob suplantó a su hermano ya en el seno materno.
[40] Mal 1,1-5.
[41] Am 1,11s.
[42] Is 34,7s.
[43] Jer 49,7-22.
[44] Jl 3,19.
[45] Sal 137.
[46] Rom 9,6-13.

Capítulo 26

ESTANCIA DE ISAAC EN GUERAR

Este fragmento pintoresco, en el que se narran hechos que parecen la repetición de los de la historia de Abraham (Rebeca presentada como hermana, alianza con Abimelec, disputas a causa de los pozos de agua), es atribuído al documento *yahvista* por su descripción animada y colorista.

Rebeca en peligro de ser raptada (1-11)

1 Hubo en aquella tierra un hambre, distinta de la primera que hubo en tiempo de Abraham y fué Isaac a Guerar, a Abimelec, rey de los filisteos; 2 pero se le apareció Yahvé y le dijo: «No bajes a Egipto. 3 Sigue habitando en esta tierra, donde yo te diga: peregrina por ella, que yo estaré contigo y te bendeciré, pues a ti y a tu descendencia daré todas estas tierras, cumpliendo el juramento que hice a Abraham, tu padre, 4 y multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo, y le daré todas estas tierras, y la bendecirán todos los pueblos de la tierra, 5 por haberme obedecido Abraham y haber guardado mi mandato, mis preceptos, mis ordenaciones y mis leyes». 6 Habitó, pues, Isaac en Guerar. 7 Preguntáronle los hombres del lugar por su mujer, y él decía: «es mi hermana». Pues temía decir que era su mujer, no fuera que le mataran los hombres del lugar por Rebeca, que era muy hermosa. 8 Como se prolongase su estancia en Guerar, mirando un día Abimelec, rey de los filisteos, por la ventana, vió que estaba Isaac acariciando a Rebeca, su mujer. 9 Llamó Abimelec a Isaac, y le dijo: De cierto que es tu mujer. ¿Por qué, pues, dices: es mi hermana?» Y le contestó Isaac: «Es que me dije: No vaya yo a morir por causa suya». 10 Respondióle Abimelec: «¿Cómo nos has hecho esto? Hubiera podido alguno tomar a tu mujer, y hubieras arrojado sobre nosotros un delito». 11 Dió, pues, Abimelec una orden a todo el pueblo, diciendo: «El que toque a este hombre o a su mujer, morirá».

Otra vez se presenta la escasez en Palestina, y con ella el pensamiento de buscar en Egipto el remedio a la necesidad. Pero esta vez Isaac renuncia al viaje, y se queda al sur de Canaán, en la parte meridional de Gaza y Bersabé, que iba a ser la zona de pastoreo de Isaac, de la que no había de salir. No sería trashumante en gran escala, sino pastor de rebaños en una zona que tiene asegurados ya pastos y derechos adquiridos sobre determinados pozos de agua. Es la zona del Negueb, zona esteparia con algunos oasis. Por allí

está el territorio de Abimelec, *rey de los filisteos* (v.1), denominación geográfica inexacta e históricamente inadmisible, pues los filisteos no se establecieron en la costa palestina hasta el siglo XII a. C. La mención, pues, de «filisteos» es una anticipación literaria del redactor para hacer más inteligible el relato a sus contemporáneos. Dios ordena a Isaac que no abandone esta zona, y le promete su bendición a su posteridad, conforme al *juramento hecho a Abraham* (v.3). Los v.3b-5 parecen amplificaciones del redactor posterior.

En esta tierra de Guerar se nos ofrecen por tercera vez los peligros de la esposa del patriarca, la cual era extremadamente hermosa (v.7), como se había dicho antes de Sara. Isaac utiliza la misma estratagema de su padre, presentando a Rebeca como su hermana para eludir los posibles peligros por parte de una población sensual que quisiera raptarla [1]. Esto es muy verosímil en poblaciones rudas, y por eso el hecho pudo repetirse varias veces; pero hay indicios de confusión de fuentes, las cuales sitúan los mismos hechos en distintas circunstancias históricas. Por eso, no pocos autores consideran estas narraciones como *duplicados* por su fondo común. Pero los detalles son diversos, pues en el caso de Rebeca es el pueblo, y no el faraón o el rey Abimelec, el que quiere raptar a la esposa de Isaac. Además, aquí no interviene ninguna revelación divina para dar a entender al rey que Rebeca es esposa de Isaac, sino que el rey, llevado de su curiosidad, se da cuenta que Rebeca es esposa de Isaac. Hay, pues, diferencias notables de detalle, que son un indicio de que se trata de casos diferentes, aunque similares. La reconvención hecha al patriarca es similar en los tres casos: los engañados protestan por haberlos puesto en ocasión de cometer un grave delito al apropiarse una esposa legítima (v.10). Para aclarar la situación, el rey Abimelec da orden de que tanto Isaac como su esposa sean respetados bajo pena de muerte.

Alianza de Isaac con Abimelec (12-33)

12 Sembró Isaac en aquella tierra, y cogió aquel año ciento por uno, pues le bendijo Yahvé. 13 Engrandecióse y fué creciendo, cada vez más, hasta hacerse muy poderoso. 14 Tenía mucha hacienda de ovejas y bueyes y mucha servidumbre, y los filisteos llegaron a envidiarle. 15 Todos los pozos abiertos por los siervos de su padre, Abraham, los cegaron los filisteos, llenándolos de tierra. 16 Dijo Abimelec a Isaac: «Vete de aquí, porque has llegado a ser mucho más poderoso que nosotros». 17 Fuése Isaac y acampó en el valle de Guerar, y habitó allí. 18 Volvió a abrir los pozos abiertos en tiempo de Abraham, su padre, cegados por los filisteos después de la muerte de Abraham, dándoles los mismos nombres que les había dado su padre. 19 Cavaron los siervos de Isaac en el valle, y alumbraron una fuente de aguas vivas;

[1] Véase la narración del *yahvista* (Gén 12,10-20) sobre el rapto de Sara por el faraón, y del *elohista* (Gén 20) sobre el rapto de la misma por Abimelec.

[20] pero los pastores de Guerar riñeron con los de Isaac,
diciendo: «Estas aguas son nuestras». Y llamó al pozo Ezeq,
porque había habido riña por él. [21] Excavaron sus siervos
otro pozo, por el cual hubo también un altercado, y lo llamó
Sitna. [22] Yéndose más lejos, excavó otro pozo, por el cual
no hubo ya querellas, y le llamó Rejobot, diciendo: «Ahora
ya nos ha dado Yahvé holgura y prosperaremos en esta
tierra». [23] Subió después a Bersebá, [24] y se le apareció Yah-
vé en la noche, y le dijo: «Yo soy el Dios de Abraham, tu
padre; nada temas, que yo estoy contigo: Yo te bendeciré,
y multiplicaré tu descendencia por Abraham, mi siervo».
[25] Alzó allí un altar e invocó el nombre de Yahvé; plantó
allí su campamento, y abrieron también allí sus siervos un
pozo. [26] Vinieron a él, desde Guerar, Abimelec, Ajurot,
amigo suyo, y Picol, jefe de su ejército; [27] e Isaac les dijo:
«¿Para qué habéis venido a mí vosotros, que me odiáis y
me habéis arrojado de entre vosotros?» [28] Ellos respondie-
ron: «Porque hemos visto claramente que está Yahvé con-
tigo, y nos hemos dicho: Haya en medio de nosotros un
juramento entre ti y nosotros. Queremos hacer alianza con-
tigo, [29] de no hacernos tú mal, como no te hemos tocado
nosotros a ti, haciéndote sólo bien y dejándote partir en
paz. Tú eres ahora el bendito de Yahvé». [30] Isaac les pre-
paró un banquete, y comieron y bebieron. [31] A la mañana
siguiente se levantaron, y se juraron unos a otros, y les
despidió Isaac, yéndose ellos en paz. [32] Aquel mismo día
vinieron los siervos de Isaac a informarle acerca del pozo
que estaban haciendo, y le dijeron: «Hemos hallado agua»;
[33] e Isaac llamó al pozo Sebá; por eso se llamó la ciudad
Bersebá hasta el día de hoy.

El carácter de Isaac se muestra más amante de la quietud que Abraham, pues no salió del mediodía de Canaán. No es raro aun hoy día que los nómadas cultiven o hagan cultivar una parte de las tierras de sus términos para proveerse de cereales. Es lo que hizo Isaac, y como prueba de que la bendición de Dios le acompañaba siempre, el autor sagrado nos cuenta la gran cosecha (ciento por uno, expresión hiperbólica) que recogió, añadiendo luego la suma de sus riquezas en ganados. Vemos cómo las promesas hechas a Abraham se van cumpliendo, y así, su hijo empieza a ser dueño de parte de la tierra de Canaán. Poco a poco los patriarcas nómadas se van sedentarizando a medida que adquieren campos y pozos propios, y su género de vida se convierte en seminómada, participando en sus costumbres del ambiente de los poblados y de las tribus de la estepa. Esto es importante para comprender muchas costumbres de los patriarcas, las cuales unas veces coinciden con el ambiente sedentario, y otras con el ambiente del beduino [2].

La prosperidad de la hacienda de Isaac suscitó la envidia de las tribus y poblaciones cercanas. También por anacronismo se llama a estas poblaciones *filisteos* (v.14). Como antes hemos dicho, esta anomalía histórica se debe a que el redactor posterior traslada a

[2] Cf. Gén 30,14; 37,7. Véase R. DE VAUX, art.c.: RB (1949) 1

la época patriarcal la situación histórica de su tiempo, en que los «filisteos» eran los tradicionales enemigos de Israel. Así, los enemigos de los intereses de los patriarcas son llamados también «filisteos»; pero, en realidad, en tiempo de Isaac aún no estaban éstos en Canaán. Para hacer la vida imposible al patriarca, se dedicaron a cegar los pozos [3]. El propio rey Abimelec le ordena salir del territorio (v.16), y el patriarca se fué a acampar al *valle de Guerar*, identificado comúnmente con el Wady Gazzé [4]. Allí sus siervos cavaron pozos, y encontraron *pozos de agua viva* o corriente (v.19). Esto era un indicio de la protección divina. Muy pronto vinieron las querellas con los pastores de la región de Guerar, los cuales pretendían mantener su propiedad sobre esas aguas (v.20). Por eso Isaac llamó a aquel pozo *Ezeq* (querella). Hombre pacífico, Isaac se marchó a otro lugar, e hizo cavar otro pozo, sobre el que también se entablaron discusiones; por eso le llamó *Sitna* (hostilidad), quizá el actual *Wady Sutneh er-Rueheibeh*. Después excavó otro pozo, sobre el que no hubo disputa, y le llamó *Rejobot* (amplitud de espacio), diciendo: «Ahora nos ha dado Yahvé *holgura*...» (v.22). Se le ha identificado con *Ruheibé* [5]. Luego el patriarca llegó a Bersebá, y allí recibió una comunicación divina en la que se reiteraban las bendiciones hechas a Abraham (v.24). Para recuerdo de esta aparición levantó un altar e *invocó el nombre de Yahvé* (v.25). Allí su padre había erigido también un altar junto al tamarindo [6]. De nuevo allí se hace una alianza con Abimelec. Este, al ver que Isaac prosperaba, se dió cuenta que Dios le bendecía, y, por tanto, que era buen negocio hacer pacto con él y tener buenas relaciones de vecindad, a pesar de haberle echado de su territorio poco antes. Isaac los recibe fríamente y les echa en cara su hostilidad anterior; pero, ante las palabras de sus interlocutores, que le reconocen como *bendito de Yahvé* (v.29), es decir, objeto de la protección especial divina, Isaac cancela todo el pasado, ofrece un banquete y accede a formalizar una alianza solemne (v.30). Después hicieron juramento de no perjudicarse mutuamente, y se marcharon. El mismo hecho de comer con ellos recibiéndolos como huéspedes era garantizarles sus derechos [7]. Ese mismo día sus siervos alumbraron un nuevo pozo, al que en recuerdo de la alianza jurada se le llamó *Ber Sebá* (pozo del juramento). Tenemos aquí una nueva versión sobre el significado y origen de la localidad de Bersebá, tan ligada a la historia de los patriarcas [8].

[3] Los v.15 y 18 son considerados por muchos comentaristas como glosa.
[4] Cf. ABEL, *Géog.* I 406.
[5] Cf. ibid., II 434.
[6] Gén 21,33.
[7] Véase JAUSEN, *Coutumes des arabes...* 79-93.
[8] Este relato tiene los visos de ser un *duplicado* del de Gén 21,31. Se ve que corrían diversas tradiciones similares para explicar el nombre de *Bersebá*, y el hagiógrafo las recoge como están, pues él sólo pretende buscar la verdad religiosa, es decir, la providencia de Dios sobre los patriarcas en orden al cumplimiento de sus promesas sobre el futuro glorioso de su descendencia.

Las mujeres hititas de Esaú (34-35)

34 Era Esaú de cuarenta años, y tomó por mujeres a Ju-
dit, hija de Beeri, jeteo, y a Basemat, hija de Elón, jeteo,
35 que fueron para Isaac y Rebeca una amarga pesadumbre.

Estos dos versículos son atribuídos al documento *sacerdotal*. El autor sagrado expresa aquí lo mal que resultan estas uniones con gentes del país. Las dos esposas son *jeteas*, es decir, hititas, que, como hemos visto a propósito de la compra de la caverna de Macpela en Hebrón, representaban una población no semita que se había enraizado en Canaán antes de la llegada de los patriarcas. La observación del autor sagrado está ordenada a mostrar cómo Esaú no era digno de la primogenitura, y, en consecuencia, se atenúa la conducta poco noble de Jacob, como se va a narrar en el capítulo siguiente. En todo este relato de las relaciones entre los dos hermanos, el hagiógrafo ve la mano de la providencia, que ha elegido a la descendencia de Jacob como heredera de sus promesas de bendición.

Capítulo 27

JACOB SUPLANTA A ESAU EN LA BENDICION PATERNA

Este bellísimo fragmento es obra de un compilador que ha entrelazado los documentos *yahvista* y *elohista* (cuyas huellas se reflejan en algunas anomalías de ajuste del texto) [9].

Rebeca prepara el fraude (1-13)

1 Cuando envejeció Isaac, se debilitaron sus ojos y no
veía. Llamó, pues, a Esaú, su hijo mayor, y le dijo: «Hijo
mío». Este contestó: «Heme aquí». «Mira, le dijo, yo ya soy
viejo, y no sé cuál será el día de mi muerte. 3 Toma, pues,
tus armas, la aljaba, el arco, y sal al campo a cazar algo, 4 y
me haces un guiso como sabes que a mí me gusta, y me lo
traes para que lo coma y después te bendiga antes de mo-
rir». 5 Rebeca estuvo oyendo lo que Isaac decía a Esaú, su
hijo. Esaú salió al campo a cazar algo para traerlo; 6 y Re-
beca dijo a Jacob, su hijo: «Mira, he oído a tu padre hablar
a Esaú, tu hermano, y decirle: 7 Tráeme caza y prepára-
mela para que la coma y te bendiga delante de Yahvé antes
de mi muerte. 8 Ahora, pues, hijo mío, obedéceme y haz
lo que yo te mando. 9 Anda, vete al rebaño y tráeme dos
cabritos gordos, para que yo haga con ellos a tu padre un
guiso como a él le gusta, 10 y se lo lleves a tu padre, y lo

[9] R. de Vaux sostiene que todo el fragmento es del *yahvista* (véase *Genèse* 125).

coma y te bendiga antes de su muerte». [11] Contestó Jacob a Rebeca, su madre: «Mira que Esaú, mi hermano, es hombre velludo, y yo lampiño, [12] y, si me toca mi padre, apareceré ante él como un mentiroso, y traeré sobre mí una maldición en vez de la bendición». [13] Díjole su madre: «Sobre mí tu maldición, hijo mío; pero tú obedéceme. Anda y tráemelos».

El disponer de su patrimonio entre los hijos que deja en pos de sí, es el cuidado más grave de los padres, interesados en la suerte futura de su prole y en la paz de la misma. Pues este deber es el que se propuso Isaac. Pero la principal herencia que había de dejar a sus hijos, a lo menos la que interesa al autor sagrado, no son los bienes materiales, sino las promesas de Dios, cuya atribución se había reservado Yahvé. Por eso, no es de maravillar que las disposiciones del padre aparezcan influenciadas por la voluntad divina, que se sirve de circunstancias históricas extrañas, sin que esto implique la aprobación moral del fraude de Rebeca y Jacob.

La bendición paterna era algo sagrado, prenda de la prosperidad futura. Noé bendijo a Sem, anunciándole su superioridad sobre los otros hermanos. Ahora llega el momento de la transmisión de la bendición de Isaac, que, metido en años, presiente como próxima su muerte. Por sus muchos años había perdido la vista. Este detalle es anticipado para explicar el engaño craso de que había de ser objeto. En 25,28 se dice que Isaac tenía preferencias afectivas por el primogénito Esaú, porque «le gustaba la caza», en la que era experto; en cambio, Rebeca tenía sus preferencias por el segundo, Jacob. El patriarca pide al primero que vaya en busca de caza para prepararle el guiso de él preferido y después darle su bendición (v.4). El será su sucesor, a quien competirá la autoridad sobre la familia, y su representación ante los hombres y ante Dios mismo, pues a la primogenitura va ligado el sacerdocio familiar. Rebeca quiere que esa bendición recaiga sobre su preferido Jacob, y por eso prepara una estratagema ingeniosa para *suplantar* a Esaú en sus derechos. Así, manda a Jacob que traiga dos cabritos para prepararlos según el gusto de Isaac, presentándole como si fuera el propio Esaú. Jacob tiene conciencia de que, al pretender anticiparse a su hermano, comete, a lo menos, un engaño, que puede acarrearle la maldición paterna en vez de la bendición (v.12). El engaño no es fácil, ya que Esaú es «velludo» y, al palparle, el padre notará que Jacob le ha querido engañar. Rebeca no se arredra, y dice que esa posible *maldición* recaiga sobre ella. En la narración no se alude para nada a la venta anterior de la primogenitura por el plato de lentejas. Quizá Isaac no lo conocía, y, en realidad, lo que importaba era la *bendición* solemne del patriarca antes de morir, dejando al hijo heredero principal de su casa.

Isaac bendice a Jacob (14-29)

14 Fué, pues, allá él, los cogió y se los trajo a su madre,
que hizo el guiso como a su padre le gustaba. 15 Cogió Re-
beca vestidos de Esaú, su hijo mayor, los mejores que tenía
en la casa, y se los vistió a Jacob, su hijo menor; 16 y con
las pieles de los cabritos le cubrió las manos y lo desnudo
del cuello; 17 puso el guiso y pan, que había hecho, en ma-
nos de Jacob, su hijo, 18 y éste se lo llevó a su padre, y le
dijo: «Padre mío». «Heme aquí, hijo mío», contestó Isaac.
«¿Quién eres, hijo mío?» Y le contestó Jacob: «Yo soy Esaú,
tu hijo primogénito. He hecho como me dijiste. Levántate,
pues, te ruego, siéntate y come de mi caza, para que me
bendigas». Y dijo Isaac a su hijo: «¿Cómo tan pronto ha-
llaste, hijo mío?», y le respondió: «Porque hizo Yahvé, tu
Dios, que se me pusiera delante». 21 Dijo Isaac a Jacob:
«Anda, acércate para que yo te palpe, a ver si eres o no mi
hijo Esaú». 22 Acercóse Jacob a Isaac, su padre, que le palpó
y dijo: «La voz es de Jacob, pero las manos son de Esaú»;
23 y no le conoció, porque estaban sus manos velludas como
las de Esaú, su hermano, y se dispuso a bendecirle. 24 To-
davía le preguntó: «¿De verdad eres tú mi hijo Esaú?», y
él contestó: «Yo soy». 25 Díjole, pues: «Acércame la caza
para que yo coma de ella, hijo mío, y te bendiga». Acercó-
sela Jacob, y comió y bebió. 26 Díjole después Isaac: «Acér-
cate y bésame, hijo mío». 27 Acercóse él y le besó; y en
cuanto olió la fragancia de sus vestidos, le bendijo, diciendo:

¡Oh, es el olor de mi hijo
como el olor de un campo
al que ha bendecido Yahvé!
28 Déte Dios el rocío del cielo y la grosura de la tierra
y abundancia de trigo y mosto.
29 Sírvante pueblos
y prostérnense ante ti naciones.
Sé señor de tus hermanos,
y póstrense ante ti los hijos de tu madre.
Maldito quien te maldiga,
y bendito quien te bendiga».

Rebeca viste a Jacob con lo mejor de la ropa de Esaú, pues la solemnidad e importancia del momento de la bendición exige atuendo de fiesta [10]. Para engañar a Isaac, reviste sus manos de pieles velludas, que dieran la impresión de ser las manos de Esaú. Pero la voz de Jacob es característica, y el padre la reconoce; sin embargo, al palparle las manos tiene la impresión que son las de Esaú. El anciano padre desconfía y se admira de que haya encontrado tan pronto caza (v.20). Pero Jacob dice que Yahvé ha dispuesto que al punto pudiera cobrar las piezas deseadas. Isaac aún desconfía, y le pregunta si es el agreste Esaú. Jacob responde afirmativa-

10 Del hecho que Rebeca guarda las ropas de Esaú se deduce que éste aún no estaba casado (26,34-35).

mente. Entonces el patriarca pide le bese en señal y garantía de lo dicho, y, al acercarse a él, siente el olor campestre de los vestidos del cazador Esaú [11], y al punto profiere la bendición en forma rimada, aludiendo al suave olor de campo que su hijo rezuma: *Es el olor de mi hijo como el olor del campo...* (v.27). Es el perfume de la mies madura, como fruto de un copioso rocío de los cielos, bendición de Dios. Le anuncia abundancia de trigo y de vino, y después el dominio sobre las otras naciones, la superioridad sobre sus hermanos y la bendición perenne de Dios, la alianza defensiva y ofensiva que Dios había ya prometido a Abraham [12], en las que van implicadas las especiales relaciones de Dios con el patriarca. En sustancia, estas promesas concuerdan con las solemnemente hechas a Abraham. La formulación de esta bendición de Isaac está concebida en términos análogos a la proferida por el propio Jacob sobre José [13], y refleja un ambiente agrícola más bien que nomádico-pastoril. No se alude aquí a los ganados, sino a los frutos característicos de Canaán, trigo y mosto [14]. Por eso no pocos autores suponen que la formulación de la bendición está retocada y amplificada por el redactor en función del género de vida posterior de los israelitas en Canaán. Los *hermanos* sometidos a Esaú son, sin duda, los pueblos vecinos amonitas y moabitas, y los *hijos de tu madre*, los edomitas, descendientes, según la Biblia, de Esaú. Es el anuncio de la superioridad y dominio de Israel sobre los pueblos tradicionalmente enemigos, si bien emparentados etnográficamente, como lo demuestra su lengua. «La perspectiva de estas bendiciones no es la de los relatos. Jacob es bendecido, no como pastor seminómada, sino como agricultor sedentario que cultiva la viña. Pudiera ser que las bendiciones fueran posteriores a la formación de los relatos, de donde sus alusiones posibles a la historia de la época de la monarquía» [15].

Reacción de Esaú al ser suplantado por Jacob (30-40)

30 En cuanto acabó Isaac de bendecir a Jacob, no bien había salido éste de la presencia de Isaac, su padre, Esaú, su hermano, que venía del campo, 31 y había hecho su guiso y se lo traía a su padre, dijo a éste: «Levántese mi padre y coma de la caza de su hijo, para que me bendiga». 32 Díjole Isaac, su padre: «Pues ¿quién eres tú?» Contestóle: «Yo soy tu hijo primogénito, Esaú». 33 Pasmóse Isaac grandemente, y repuso: «¿Y quién es entonces el que me ha traído la caza y he comido de todo ello antes que tú vinieras, y le he bendecido, y bendito está?» 34 Al oír Esaú las palabras de su

[11] En 25,27.29 se le definía a Esaú como el hombre *campestre*. Por otra parte, los vestidos eran guardados entre plantas aromáticas (Sal 45,9) para conservarlos mejor, y de ahí el fuerte olor inesperado de los vestidos llevados por Jacob.
[12] Gén 12,4.
[13] Gén 49,22-26; Dt 33,13-17.
[14] Cf. Dt 7,13; 11,14; Os 2,24.
[15] J. CHAINE, o.c., p.313.

padre, rompió a gritar y a llorar amargamente, y le dijo:
«*Bendíceme también a mí, padre mío*». 35 Isaac le contes-
tó: «Tu hermano ha venido con engaño y se ha llevado la
bendición». 36 Díjole Esaú: «¿No es su nombre Jacob? Dos
veces me ha suplantado: me quitó la primogenitura y ahora
me ha quitado mi bendición». Y añadió: «¿No tienes ya
bendición para mí?» 37 Respondió Isaac y dijo a Esaú:
«Mira, le he hecho señor tuyo, y todos sus hermanos se los
he dado por siervos; le he atribuído el trigo y el mosto.
A ti, pues, ¿qué voy a hacerte, hijo mío?» 38 Y dijo Esaú
a su padre: «¿No tienes más que una bendición, padre mío?
Bendíceme también a mí, padre mío»; y lloró en voz alta.
39 Respondió Isaac diciéndole:

«He aquí que fuera de la grosura de la tierra será [tu morada,
y fuera del rocío que baja de los cielos.
40 Vivirás de tu espada y servirás a tu hermano,
mas, cuando te revuelvas,
romperás su yugo de sobre tu cuello».

Al descubrirse el engaño, Isaac, en vez de maldecir a Jacob por su conducta, como si se tratara de una acción mágica que no se puede deshacer, se resigna al hecho permitido por Dios y da por válida e irreformable su bendición al hijo menor. Es que, según la mente del autor sagrado, que aquí sobre todo hemos de considerar, la mano de Dios andaba en el negocio, y, valiéndose del engaño, había cumplido sus designios de amor sobre Jacob. Esaú, sin embargo, pide se le asigne también una bendición, y se queja de que su hermano le haya *suplantado* dos veces (v.36) [16]. Pero ¿qué le puede desear ya Isaac para Esaú, si ha dado ya todo a Jacob, la fertilidad de la tierra y el dominio de las naciones y la superioridad sobre sus hermanos? (v.37). La bendición no podía ser revocada. En la mentalidad de los antiguos, las palabras de bendición o de maldición tenían su efecto independientemente de la voluntad del que las hubiera pronunciado [17]. Pero Esaú insiste en oír unas palabras de bendición para él, y entonces el patriarca le anuncia un futuro que tiene más bien características de maldición que de bendición. Es el anuncio de los destinos de un pueblo que debe vivir en terreno mísero y a punta de espada: *Fuera de la grosura de la tierra será tu morada... Vivirás de la espada y servirás a tu hermano* (v.39). En efecto, la tierra de Edom es de tipo estepario y mucho más pobre que Canaán, reservada a Jacob. Los edomitas tendrán que vivir de la espada, del asalto y de la *razzia* sobre los pueblos vecinos y las caravanas comerciales. Pero al fin podrá romper su servidumbre a Israel: *Cuando te revuelvas, romperás su yugo de sobre tu cuello* (v.40b). Esta frase, fuera del ritmo, es considerada por muchos comentaristas como una glosa alusiva a la independencia

[16] Aquí juega con el nombre de *Ya'aqob* (Jacob) y *ya'qebeni* (me ha suplantado). Sobre la otra etimología popular véase com. a 25,26.

[17] Véase J. HEMPEL, *Die israelitischen Ausschauungen von Segen und Fluch im Lichte Altorient. Parallelen:* «Zeitsch. der deutschen Morgenl. Gesselschaft» (1925) 20-110.

conseguida por Edom en 840 a. C. en tiempos de Joram, rey de Judá [18]. Edom estaba sometida a Judá desde los tiempos de David [19].

Hay, sin duda, aquí un misterio, el misterio de la elección divina, que no depende de ley alguna humana, sino de la libre voluntad de Dios. Así lo declara San Pablo en Rom 9,6s [20]. La ley humana, basada en la generación, no entra aquí para nada. Ismael era hijo de Abraham y no heredó las promesas mesiánicas. Esaú lo era de Isaac y también fué excluído de ellas. La promesa nació de la libre voluntad de Dios, y según esa voluntad se transmite. Es el misterio de la vocación de los pueblos y de las almas. Jesucristo dirá que «nadie viene a El si el Padre no le trae» [21].

El autor sagrado no aprueba ni forma ningún juicio sobre la moralidad del acto engañoso de Jacob y de Rebeca. No sabemos cuál era la conciencia moral de éstos. Debemos tener en cuenta la época en que esto tuvo lugar, cuando la moralidad estaba muy lejos de las alturas evangélicas. En todo caso, el autor sagrado quiere destacar cómo los caminos de la Providencia son misteriosos y no coinciden con las leyes del hombre. San Agustín ve en todo esto no un «mendacium, sed mysterium» [22].

Rebeca propone a Jacob la huída a Siria (41-46)

41 Concibió Esaú contra su hermano Jacob un odio profundo por lo de la bendición que le había dado su padre, y se dijo en su corazón: «Cerca están los días del duelo por mi padre; después mataré a Jacob, mi hermano». 42 Supo Rebeca lo que había dicho Esaú, su hijo mayor, y mandó llamar a Jacob, su hijo menor, y le dijo: «He aquí que tu hermano Esaú quiere matarte. 43 Anda, pues, obedéceme, hijo mío, y huye a Jarrán, a Labán, mi hermano, 44 y estáte algún tiempo con él, hasta que la cólera de tu hermano se aparte de ti, 45 se aplaque su ira y se haya olvidado de lo que le has hecho; yo mandaré allí a buscarte. ¿Habría de verme privada de vosotros dos en un solo día?» 46 Rebeca dijo a Isaac: «Me pesa la vida a causa de las hijas de Jet; si Jacob toma mujer de entre las hijas de esta tierra, ¿para qué quiero vivir?»

Rebeca, logrados sus propósitos, siente cierto remordimiento y, sobre todo, teme la reacción violenta de Esaú injustamente burlado. Por su parte, éste está decidido a quitar la vida de su hermano, pero no quiere contristar a su padre, que está próximo a la muerte, y espera a que éste falte, no sea que le eche su maldición como homicida. Rebeca sugiere a Jacob la huída hacia sus parientes de Mesopotamia, pues de seguro que su hermano Labán le

[18] Cf. 2 Re 8,20; Ez 35,3.
[19] Cf. 2 Sam 8,14.
[20] Cf. com. a Gén 25,19ss.
[21] Jn 6,44.
[22] S. Agustín, *De mendacio* c.5: PL 40,491.

recibirá, y allí podrá esperar a que se aplaque la ira de Esaú, cuya rusticidad e inconstancia conoce bien. Por otra parte, será la ocasión de que Jacob se case con alguno de la familia, pues si se casa con una de las jeteas, como Esaú, la pesadumbre llegará al colmo en su hogar (v.46). Este v.46 pertenece al *sacerdotal*, y parece ignorar lo narrado en 27,1-45, empalmando con 26,35, donde se habla de las dos mujeres jeteas de Esaú.

Capítulo 28

VIAJE DE JACOB A SIRIA

Esta perícopa, que pertenece al documento *sacerdotal* [1], parece desconocer lo de la suplantación de Esaú por Jacob, y así presenta el viaje de éste a Mesopotamia o Alta Siria no como una huída de su hermano Esaú, como es en el caso del documento *yahvista* del c.27, sino como directamente intentado para encontrar esposa para Jacob, ya que su madre no quería se casara con una de la tierra, como lo había hecho Esaú.

1 Llamó, pues, Isaac a Jacob, y le bendijo, y le mandó:
«No tomes mujer de entre las hijas de Canaán. 2 Anda y
vete a Padán Aram, a casa de Batuel, el padre de tu madre,
y toma allí mujer de entre las hijas de Labán, hermano de
tu madre; 3 el Dios omnipotente te bendecirá, te hará cre-
cer, y te multiplicará, y te hará muchedumbre de pueblos,
4 y te dará la bendición de Abraham a ti y a tu descenden-
cia contigo, para que poseas la tierra en que como extran-
jero habitas, que dió Dios a Abraham». 5 Despidió, pues,
Isaac a Jacob, que se fué a Padán Aram, a Labán, hijo de
Batuel, arameo, hermano de Rebeca, madre de Jacob y
Esaú. 6 Viendo Esaú que Isaac había bendecido a Jacob y
que, al bendecirle, le había mandado irse a Padán Aram
para tomar mujer de allí, diciéndole: No tomes mujer de
entre las hijas de Canaán, 7 y que, obedeciendo a su padre
y a su madre, se había ido Jacob a Padán Aram, 8 conoció
Esaú que disgustaban a Isaac, su padre, las hijas de Ca-
naán, 9 y se fué a Ismael y, sobre las que ya tenía, tomó
por mujer a Majalat, hermana de Nebayot, hija de Ismael,
hijo de Abraham.

Sin aludir para nada a la estratagema del fraude para conseguir la bendición, el autor sagrado (documento *sacerdotal)* dice con toda naturalidad que Isaac *bendijo* a Jacob, dándole la orden de no casarse con una cananea, y por eso intimándole a ir a casa de Labán, hermano de Rebeca, a buscar esposa de la familia. La fórmula de la bendición es solemne, y no se refleja ningún sentimiento de rencor por haberle engañado: *el Dios omnipotente* (El Sadday) *te ben-*

[1] Se citan como características «sacerdotales» de este fragmento el nombre de *Padán Aram* en vez de Jarrán (cf. 25,20), la designación de *El Sadday* en vez de Yahvé.

diga. Le desea se multiplique, convirtiéndose en *muchedumbre de pueblos*, recibiendo la bendición y promesa hecha a Abraham de poseer la tierra donde habita [2]. No se alude para nada a la fecundidad de la tierra, como en la bendición anterior (27,28). En la de 27,28 no se menciona la bendición de Abraham ni la promesa hecha a éste de poseer la tierra. Aquí, en cambio, se trata de resaltar que la bendición hecha al patriarca Abraham se ha transmitido literalmente a Jacob y a su descendencia. Así la perspectiva del documento *sacerdotal* es distinta de la del *yahvista*.

Esaú, al ver que Jacob había partido para Padán Aram [3] a buscar esposa, porque no le agradaba que la tomara de entre las cananeas, se decidió también a buscar esposa en su familia, y así se fué a casa de su tío Ismael en busca de nueva mujer (v.9).

La visión de la escala en Betel (10-22)

Este fragmento es una combinación de las dos fuentes *yahvista* y *elohista* [4]. Son dos tradiciones relativas al origen del santuario de Betel.

10 Salió, pues, Jacob de Bersebá, para dirigirse a Jarrán.
11 Llegó a un lugar donde se dispuso a pasar la noche, pues
el sol se ponía ya, y, tomando una de las piedras que en el
lugar había, la puso de cabecera y se acostó. 12 Tuvo un
sueño. Veía una escala apoyándose en la tierra, y bajaban
los ángeles de Dios. 13 Junto a él estaba Yahvé, que le dijo:
«Yo soy Yahvé, el Dios de Abraham, tu padre, y el Dios
de Isaac; la tierra sobre la cual estás acostado te la daré a
ti y a tu descendencia. 14 Será ésta como el polvo de la tie-
rra, y te ensancharás a occidente y a oriente, a norte y a
mediodía, y en ti y en tu descendencia serán bendecidas
todas las naciones de la tierra. 15 Yo estoy contigo, y te ben-
deciré adondequiera que vayas, y volveré a traerte a esta
tierra, y no te abandonaré hasta cumplir lo que te digo».
16 Despertó Jacob de su sueño, y se dijo: «Ciertamente
está Yahvé en este lugar, y yo no lo sabía»; 17 y, atemori-
zado, añadió: «¡Qué terrible es este lugar! No es sino la
casa de Dios y la puerta de los cielos». 18 Levantóse Jacob
bien de mañana, y, tomando la piedra que había tenido por
cabecera, la alzó como memoria y vertió óleo sobre ella.
19 Llamó a este lugar Betel, aunque la ciudad se llamó pri-
mero Luz. 20 E hizo Jacob voto diciendo: «Si Yahvé está
conmigo, y me protege en mi viaje, y me da pan que comer
y vestidos que vestir, 21 y retorno en paz a la casa de mi
padre, Yahvé será mi Dios; 22 esta piedra que he alzado
como memoria será casa de Dios, y de todo cuanto a mí
me dieres, te daré el diezmo».

[2] Cf. Gén 17,8.
[3] Sobre este nombre véase com. a 25,2.
[4] Se atribuyen al *elohista:* v.11-12.17-22; y al *yahvista:* v.13-16.

Jacob salió de Bersebá y se dirigió hacia el norte, camino de Jarrán. Al llegar a un *lugar* que no nombra, se echó la noche encima y, rendido por el cansancio, se acostó en tierra, poniendo por cabecera una piedra. En sueños vió una *escala* que llegaba hasta el cielo y por ella *ángeles de Dios* que subían y bajaban (v.12). «La escala indica la existencia de una comunicación continua entre el cielo y la tierra. Dios, del que los ángeles forman la corte, envía mensajeros que suben y bajan para ejecutar sus órdenes; no se los representa con alas, ya que necesitan de escala para cumplir misión. El cielo, residencia de Dios, no está separado de la tierra...; la Providencia vela por el hombre, y la distancia no le separa...; hay una relación directa entre ella y el hombre» [5]. La idea central de la visión es la protección especial de Dios sobre Jacob en su viaje y después en su vida, como heredero de las promesas hechas a Abraham. Así, la *escala* tiene ese sentido de conexión de la divinidad por medio de sus ángeles con el que iba a ser padre del pueblo elegido [6]. Dios habita en el cielo y desde él contempla a los hombres, que moran en la tierra. Pero hay ciertos lugares en los cuales tiene puestos especialmente sus ojos y desde los que se comunican los hombres con Dios, y Dios responde a los votos y plegarias de los hombres [7]. En este ministerio servirán los ángeles, que aquí aparecen subiendo y bajando por la *escala*, es decir, son portadores de mensajes divinos a la humanidad. Jesucristo se aplica este texto al declararse a los primeros discípulos [8]. Jesucristo será la verdadera *escala* puesta para comunicación entre el cielo y la tierra, el punto de unión de los hombres con la divinidad.

Los v.13-16 (pertenecientes al *yahvista)* nos dan otra versión de la revelación en Betel: no habla de escala ni de ángeles; es el propio *Yahvé* el que está delante de Jacob [9]. Se presenta como el Dios de Abraham y de Isaac, es decir, aunque se aparezca aquí, es el mismo de Bersebá y de Hebrón, que se manifestó a sus antepasados. Y, como tal, le anuncia la antigua promesa de que la tierra en que está le pertenecerá un día, y su posteridad será innumerable *como el polvo de la tierra* (v.14) [10].

Jacob despertó sobresaltado, pues le aterró el haberse sentido en la presencia visible de la divinidad: él no sabía que Yahvé estaba en aquel lugar. «Jacob no tiene la idea de la omnipresencia divina, que se expresa más tarde en el salmo 139. Durante mucho tiempo, los hebreos han localizado la divinidad... Así, Yahvé viene del Sinaí a través de Edom en auxilio de su pueblo en el canto de Débora [11]; David, huyendo de Saúl, piensa que en la tierra extranjera estará

[5] J. CHAINE, o.c., p.317.

[6] A propósito de esta «escala de Jacob» se han traído a colación los *zigurrat* babilónicos, especie de montículos artificiales, punto de unión con la divinidad, que habita en lo alto. Pero no hay relación de dependencia alguna con el texto bíblico. Entre los egipcios se creía en la existencia de una *escala* por la que subían las almas al cielo. Véase ERMAN, *La religion des Egyptiens* p.332.256.

[7] Cf. 1 Re 8,27-30: oración de Salomón en la dedicación del templo.

[8] Jn 1,51.

[9] En los LXX, Vg y Peshitta se dice que Dios está en la parte superior de la *escala*.

[10] Cf. Gén 13,14-17; 22,17-18; 26,4.24.

[11] Jue 5,4.

lejos de la faz de Yahvé [12], como si Dios habitara junto al arca o sobre el cielo de Palestina. En tiempo de los patriarcas, las ideas eran aún más primitivas» [13]. Jacob considera aquel lugar como *terrible* porque se sentía cerca de la divinidad, y esto, en su mentalidad, entrañaba un peligro para su vida. Isaías gritará al ver a Dios en el templo: «Desgraciado de mí, que voy a morir, porque mis ojos han visto al Rey, al Señor de los ejércitos» [14]. Jacob, pues, siente el estremecimiento de encontrarse junto al superior. Después quiere dejar un recuerdo de esta aparición divina. Aquel lugar es *la casa de Dios* (Bet Elohim) y la *puerta del cielo* (v.17). Concibe aquel lugar como un palacio que da acceso a la morada de la divinidad, que está en los cielos. Cree que desde ahora existe una relación especial de este lugar con Dios y por ello quiere consagrar su recuerdo. Puso vertical la piedra que le había servido de cabecera, y la erigió como «estela» *(masebáh)* o «memorial» (v.18), derramando libaciones de aceite, con lo que quedaba consagrada a la divinidad. En los santuarios cananeos al aire libre se levantaban «estelas» *(masebôt)* o «betilos», en las cuales se creía habitaba un genio divino [15]. El pueblo israelita imitaba estas estelas, multiplicándolas sobre los lugares altos *(bamôt)* y dándoles un sentido semiidolátrico. Contra esta costumbre lucharon los profetas [16]. No sabemos el alcance que Jacob da a este monumento por él erigido. «No cabe duda que el acto del patriarca no está sin relación con las creencias cananeas respecto de las piedras sagradas... El culto de las piedras estaba muy extendido» [17]. Para el autor sagrado, el monumento erigido por Jacob tiene un sentido de «memorial» o recuerdo de la aparición de la divinidad, sin implicaciones fetichistas (la erección de altares de piedra o estelas). «Tiene un carácter votivo, como testimonio de un voto cumplido; es el testimonio de una gracia alcanzada y del sacrificio prometido y fielmente cumplido» [18]. Pero, en la narración, la trascendencia de Dios es manifiesta: «la visión de la escala muestra que Dios habita en el cielo (y no en la piedra); que comunica con el mundo, pero que es trascendente» [19]. Jacob da al lugar el nombre de *Betel* (casa de Dios); es la actual *Beitin*, a 17 kilómetros al norte de Jerusalén. La aclaración de que antes se llamaba *Luz* parece una glosa explicativa [20]. Jeroboam I constituyó allí el santuario cismático del reino del norte [21].

Jacob, sintiéndose cerca de la divinidad, en un santuario suyo, le hace una súplica y un voto, una promesa condicional. Si le protege, le da lo necesario y vuelve bien a la casa paterna, le devolverá el diezmo de todo lo que le dé (v.32). Aquella estela se convertirá

[12] 1 Sam 26,20.
[13] J. Chaine, o.c., p.316-317.
[14] Is 6,5.
[15] Véase H. Vincent, *Canaan...*, p.102-103.
[16] Cf. Os 3,4; 10,1; Miq 5,12.
[17] Clemente Alejandrino lo encuentra en los árabes: PG 7,133. Pausanias dice lo mismo de los griegos *(Protréptico* IV 24,6).
[18] J. M. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* 198.
[19] J. Chaine, o.c., p.318.
[20] Según Jos 16,2; 18,13, *Luz* es distinta de Betel, pero está en sus cercanías.
[21] 2 Re 10,29; Am 7,12-14; Os 4,15.

en la *casa de Dios*, es decir, erigirá allí un santuario, al que entregará los *diezmos* de lo que tenga para su mantenimiento. Los israelitas encontrarán en este recuerdo patriarcal un motivo para frecuentar el santuario cismático de Betel [22]. El autor *yahvista* pone en labios de Jacob el reconocimiento de su Dios: *Yahvé será mi Dios* (v.21).

CAPÍTULO 29

JACOB EN CASA DE LABAN

Los v.1-14 son atribuídos al documento *yahvista*, mientras que los v.15-30 al *elohista*. Así, en el v.16 se presenta a Raquel como desconocida del lector, mientras que en el fragmento anterior se dan detalles pintorescos del encuentro de Jacob con ella. Los v.24 y 29 se consideran de fuente *sacerdotal* [1].

Encuentro de Jacob y Raquel (1-14)

**1 Volvió a emprender Jacob la marcha, y llegó a la tierra
de los hijos de Oriente. 2 Vió en el campo un pozo, junto
al cual descansaban tres rebaños, pues era el pozo en que
se abrevaban los ganados. 3 Reuníanse allí, se quitaba una
gran piedra que lo tapaba y se daba de beber al ganado,
volviendo a poner en su lugar la piedra que cubría la boca
del pozo. 4 Jacob preguntó a los pastores: «¿De dónde
sois, hermanos?» «De Jarrán somos», le respondieron ellos.
5 «¿Conocéis a Labán, hijo de Najor?» «Le conocemos»,
contestaron. 6 «¿Y está bien?», siguió preguntando Jacob.
«Sí, bien está; mirad, ahí viene Raquel, su hija, con su rebaño».
7 El les dijo: «Todavía es muy de día, no es tiempo
de recoger el ganado. ¿Por qué no abreváis los rebaños y
los volvéis a que pasten?» 8 Ellos le respondieron: «No podemos
hacerlo hasta que se reúnan todos los rebaños y se
quite la piedra de la boca del pozo; entonces damos de
beber al ganado». 9 Todavía estaba Jacob hablando con
ellos, cuando llegó Raquel con el rebaño de su padre, pues
ella era pastora. 10 Y cuando vió Jacob a Raquel, hija de
Labán, hermano de su madre, y el rebaño de Labán, hermano
de su madre, se acercó, removió la piedra de sobre
la boca del pozo y abrevó el rebaño de Labán, hermano de
su madre. 11 Besó Jacob a Raquel, y alzó la voz llorando.
12 Dió a saber a Raquel que era hermano de su padre e
hijo de Rebeca, y ella corrió a contárselo a su padre. 13 En
cuanto oyó Labán lo que de Jacob, hijo de su hermana, le
decía, corrió a su encuentro, le abrazó, le besó y le llevó a**

22 Cf. Am 4,4.

1 Véase J. CHAINE, o.c., p.321.

su casa. Contó Jacob a Labán lo que ocurría, 14 y éste le
dijo: «Sí, eres hueso mío y carne mía». Y moró Jacob con
Labán un mes entero.

Fortalecido con la visión celeste, continúa Jacob su viaje muy de otro modo de como lo había hecho el siervo de Abraham, con gran acompañamiento de siervos y camellos. El término de su viaje es señalado como *el país de los hijos de Oriente* (v.1), designación genérica que se aplica a las tribus arameas del desierto siroarábigo [2]. En su peregrinar llegó a un pozo, lugar de reunión de pastores y rebaños. Por lo que dice después, se trata de un pozo a ras del suelo cubierto con una gran piedra, que sólo se quitaba para abrevar a los rebaños. El régimen comunitario de las aguas de este pozo exigía que sólo se abriera cuando se hubieran reunido a determinada hora los distintos rebaños de la localidad (v.8). Jacob entra en conversación con los pastores, interrogándoles por su procedencia. Al oír que son de Jarrán, les pregunta por Labán, a quien ellos conocen. Precisamente ahora aparece una hija suya, llamada Raquel, que avanza conduciendo sus rebaños (v.6). La escena es pintoresca y bucólica; la conversación se anima hasta que llega Raquel. Podemos suponer la emoción de Jacob al ver ante sí a su prima. Al punto se ofrece para remover la piedra que cubría el pozo, para que sus ganados fueran los primeros en ser abrevados (v.10); abraza efusivamente a su pariente y se echa a llorar de emoción, declarando su origen familiar. Inmediatamente Raquel corre hacia su padre a darle la noticia de la llegada de un pariente de Canaán. Labán sale al encuentro y abraza a Jacob, acogiéndole afectuosamente en su casa al ser reconocido como familiar próximo: *tú eres hueso mío y carne mía* (v.14).

Matrimonio de Jacob con Lía y Raquel (15-31)

15 Pasado éste, le dijo Labán: «¿Acaso porque eres her-
mano mío vas a servirme de balde? Dime cuál va a ser tu
salario». 16 Tenía Labán dos hijas: una, la mayor, de nombre
Lía; otra, la menor, de nombre Raquel. 17 Lía era tierna de
ojos, pero Raquel era muy esbelta y hermosa. 17 Amaba
Jacob a Raquel, y dijo a Labán: «Te serviré siete años por
Raquel, tu hija menor». 19 Y contestó Labán: «Mejor es
que te la dé a ti que dársela a un extraño. Quédate conmi-
go». 20 Y sirvió Jacob por Raquel siete años, que le parecie-
ron sólo unos días, por el amor que le tenía. 21 Jacob dijo
a Labán: «Dame mi mujer, pues se ha cumplido el tiempo
y entraré a ella». 22 Reunió Labán a todos los hombres del
lugar y dió un convite; 23 y por la noche, tomando a Lía,
su hija, se la llevó a Jacob, que entró a ella. 24 Dió Labán
a Lía, su hija, su sierva Zelfa, para que fuera sierva de ella.
25 Llegada la mañana, vió Jacob que era Lía, y dijo a La-

[2] Cf. Jue 6,2.33; Is 11,14; Jer 49,28. Esta designación: «hijos de Oriente», se atribuye al *elohista* (el *yahvista:* «Jarrán»; el *sacerdotal:* «Paddán Aram»).

**bán: «¿Por qué me has hecho esto? ¿No te he servido por
Raquel? ¿Por qué me has engañado?» 26 Labán le respon-
dió: «No es en nuestro lugar costumbre dar la menor antes
que la mayor. 27 Acaba esta semana, te daré también des-
pués la otra por el servicio que me prestes durante otros
siete años». 28 Hízolo así Jacob, y, cumplida la semana,
dióle Labán a Raquel, su hija, por mujer, 29 y con ella a
Bala, su sierva, para sierva de ella. 30 Entró también a Ra-
quel Jacob, y la amó más que a Lía, y sirvió por ella otros
siete años.**

Labán en esta perícopa aparece como muy calculador y avaro, aunque al principio se muestre generoso al ofrecer salario a su sobrino Jacob. Bien se había dado cuenta de los amores de éste por Raquel, su hija menor, y quiere aprovechar esto en su propio servicio. Tenía dos hijas, la mayor, *Lía* («antílope»?) [3], y *Raquel* («oveja»?) [4]. La primera era «tierna de ojos» [5], pero la segunda era «esbelta y hermosa» (v.17). Jacob, enamorado de Raquel, se ofrece a trabajar siete años para que se la dé por esposa, ya que no tiene dinero para dar la dote o *mohâr* correspondiente [6]. Labán acepta el contrato, pues resulta mejor negocio al no tener que darle salario, y colorea esta avaricia con el pretexto de que es preferible dar su hija a uno de la familia. Entre las tribus árabes, el primo tiene prioridad de derecho sobre su prima contra cualquier pretendiente [7]. Jacob acepta, pues considera el trabajo como muy llevadero al saber que al fin va a conseguir a su amada Raquel. Su amor hizo que los siete años «le parecieran días» (v.20). Al fin del plazo, Jacob reclama a su prometida, y Labán accede, celebrando un festín. Ya de noche, conforme al ritual, entrega, en lugar de Raquel, a Lía cubierta con un velo [8]. Jacob la recibe sin apercibirse del engaño, y sólo a la luz de la mañana se da cuenta de que se le ha entregado a Lía, la hija mayor de Labán. Una vez consumado el matrimonio, hace la protesta a su tío, pero no insinúa el devolverla. Labán arteramente dice que no es costumbre entregar a la hija menor mientras no se haya casado la mayor. Jacob, que había engañado a su hermano, recibe ahora el merecido al ser defraudado en sus deseos de poseer a Raquel. Tanto Labán como Jacob son dos ejemplares acabados del beduino calculador y ladino, que mira sólo por sus intereses. El propio Abraham se había mostrado muy egoísta al comprometer el honor de su esposa, presentándola como hermana al faraón, para salvar su vida. La moral evangélica estaba todavía muy lejos de ser el módulo de vida de los rudos patriarcas hebreos. No debemos olvidar esto para hacernos cargo de la moralidad, muchas veces baja, de su proceder.

[3] En árabe, *La' at* significa *antílope*.
[4] En árabe, *Rahil* significa *oveja*.
[5] La palabra hebrea *rakkot*, que traducimos por «tiernos» (siguiendo a Símaco: ἁπαλοί), es traducida por los LXX «débiles» (ἀσθενεῖς). San Jerónimo dice de Lía: «erat lippis oculis». Quizá fuera de ojos apagados, carentes de hermosura.
[6] Cf. Gén. 34,12.
[7] Cf. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes...*, p.49.
[8] Cf. Gén 34,65.

El incidente se arregla prometiéndole Labán como esposa a Raquel, pero a condición de que le sirva otros siete años (v.27). Llevado de su amor, Jacob acepta la oferta. Terminados los siete días de fiestas nupciales por Lía [9], le entrega a Raquel, si bien debe cumplir el contrato de siete años de trabajo a su servicio. En Lev 18, 18 se prohibe el matrimonio con dos hermanas; pero en los tiempos patriarcales aún no regía la legislación mosaica, que suele ser más exigente que la que regía la vida de los patriarcas. Labán entrega con cada hija una esclava para servicio de ésta y para procurar hijos a Jacob en el caso de que sus hijas sean estériles. Los Santos Padres han visto en las dos hijas de Labán (Lía y Raquel) a la sinagoga y a la Iglesia, en cuanto que ésta es preferida por Dios a aquélla. Pero el símil no es exacto, ya que, según el texto bíblico, Dios dió hijos a Lía porque era menos amada que Raquel por Jacob.

Salta a la vista el modo diferente de llevar las negociaciones para la boda de Rebeca y para las hijas de Labán. Allí eran las leyes mesopotámicas las que regían, las cuales tienen en gran estima a la esposa y a la madre de familia; aquí, en cambio, son las leyes que aún rigen en el desierto, en las que es menos apreciada la mujer. Tal vez esta diferencia proceda, en parte al menos, de la manera de presentarse Jacob, pidiendo refugio sin posibilidad de espléndidas ofrendas, como las que presentó Eliecer, mayordomo de Abraham. Por otra parte, se ve el propósito del autor sagrado de poner de relieve la avaricia de Labán, a fin de mostrar la providencia divina sobre Jacob. Este debe comprar las dos esposas, y, a falta de dinero, las paga con trabajo. Las hijas de Labán no son consultadas por su padre sobre el matrimonio, sino que son dadas al marido, recibiendo cada una del padre una sierva como regalo de boda, sin duda para que pudieran darle hijos en caso de esterilidad, como hemos visto en el caso de Agar y Sara.

Los primeros hijos de Jacob (31-35)

**31 Viendo Yahvé que Lía era desamada, abrió su matriz,
mientras que Raquel era estéril. 32 Concibió Lía, y parió
un hijo, al que llamó Rubén, diciendo: «Yahvé ha mirado
mi aflicción, y ahora mi marido me amará». 33 Concibió
de nuevo y parió un hijo, diciendo: «Yahvé ha oído que yo
era desamada, y me ha dado éste más», y le llamó Simeón.
34 Concibió otra vez, y parió un hijo, diciendo: «Ahora mi
marido se apegará a mí, pues le he parido tres hijos; y por
eso le llamó Leví. 35 Concibió nuevamente, y parió un hijo,
diciendo: «Ahora sí que he de alabar a Yahvé», y por eso
le llamó Judá. Y cesó de tener hijos.**

En esta perícopa, perteneciente al documento *yahvista,* resalta la bendición de Dios, que había prometido multiplicar la descen-

[9] Cf. Jue 14,12; Tob 14,21.

dencia de Jacob [10], y es precisamente la esposa *desamada* la que es particularmente fecunda por disposición divina, que tiene especial providencia de los desamparados [11]. La esterilidad era tenida por una afrenta en la sociedad israelita. Así, la esposa despreciada por Jacob es compensada con el nacimiento inmediato de cuatro hijos. Los nombres de cada hijo son acompañados de una explicación de la madre, que pretende ser el significado de los mismos. Pero se trata de etimologías populares que no tienen valor científico. Hemos de ver en todo esto el eco de tradiciones folklóricas que corrían en Israel para explicar los orígenes de cada tribu. *Rubén:* en hebreo *Re' ubên* (relacionado con *ra' ah be 'oni:* «(Yahvé) ha visto mi aflicción») [12]. *Simeón:* la explicación es más sencilla: «Yahvé ha oído *(yisma')* que yo era desamada» (v.33) [13]. *Leví:* «mi marido se *apegará* a mí » *(yillaweh: Lewi)* [14]. *Judá* (heb. *Yehudah)*. La explicación: «ahora sí que *alabaré ('odeh)* a Yahvé». Vemos, pues, en estas explicaciones juegos y asonancias de palabras al modo popular, pero que tienen un profundo sentido religioso.

CAPÍTULO 30

LOS HIJOS DE JACOB

Los hijos de las esclavas (1-13)

Los v.1-8 son atribuídos al *elohista* (por el uso del nombre divino *Elohim)*, y los v.9-13 al *yahvista*. El redactor ha mezclado ambas fuentes.

En todo este capítulo resalta el deseo de las esposas de Jacob por tener muchos hijos. Es el comentario al anuncio hecho por Dios a Eva: «buscarás con ardor a tu marido» [1]. En su afán de dejar descendencia, las esposas de Jacob ofrecen sus esclavas para tener hijos «adoptivos» de ellas. Los nombres que imponen las madres suelen tener buen augurio, y expresan la satisfacción de las mismas al encontrarse con nuevos vástagos. Hemos de notar que en el fragmento se hace ver que la fecundidad la otorga Dios, y en primer lugar a Lía, para compensarla del desafecto que por ella sentía su marido.

1 Raquel, viendo que no daba hijos a Jacob, estaba celosa de su hermana, y dijo a Jacob: «Dame hijos o me muero».
2 Airóse Jacob contra Raquel, y le dijo: «¿Por ventura soy yo Dios, que te he hecho estéril?» 3 Ella le dijo: «Ahí tienes
a mi sierva Bala; entra a ella, que para sobre mis rodillas

[10] Gén 28,14.
[11] Agar fugitiva: Gén 16,7-16; 21,17-21.
[12] Heinisch propone como etimología *Re' ê ben* («¡Ved! Un hijo») *(Das Buch Genesis* [Bonn 1930] p.305).
[13] Se le relaciona a *Simeón* con el árabe *sim'u* (un animal procedente del cruce de lobo y hiena).
[14] Hommel propone *lavi' u* (sacerdote en las inscripciones mineas).

[1] Gén 3,16.

y tenga yo prole por ella». 4 Dióle, pues, a su sierva por mu-
jer, y Jacob entró a ella. 5 Concibió Bala y parió a Jacob un
hijo, 6 y dijo Raquel: «Dios me ha hecho justicia, me ha
oído y me ha dado un hijo»; por eso le llamó Dan. 7 Con-
cibió otra vez Bala, sierva de Raquel, y parió un segundo
hijo a Jacob, 8 diciendo Raquel: «Luchas de Dios he lu-
chado con mi hermana, y la he vencido»; por eso le llamó
Neftalí. 9 Viendo Lía que había dejado de tener hijos, tomó
a Zelfa, su esclava, y se la dió por mujer a Jacob. 10 Zelfa,
esclava de Lía, parió a Jacob un hijo, y Lía dijo: «¡Qué
buena fortuna!», y le llamó Gad. 12 Parió Zelfa, esclava de
Lía, un segundo hijo a Jacob; 13 y dijo Lía: «Por dicha mía,
pues las hijas me han hecho feliz», y le llamó Aser.

Raquel, celosa de su hermana, reprocha a su marido el no tener hijos; éste protesta, pues sólo a Dios pertenece el dar la fecundidad [2]; pero, aunque ella sea estéril, queda el recurso de que Jacob tenga hijos de la esclava de Raquel, y así como Sara ofreció Agar a su marido, así ahora Raquel ofrece a su esclava Bala para que Jacob le dé hijos, que considerará como suyos: dará a luz sobre sus rodillas (rito de adopción antiguo), con lo que será considerado como hijo suyo [3]. En efecto, al dar a luz la esclava, Raquel le impone por nombre *Dan*, diciendo que Dios «le ha dado un hijo» (v.6). Le llama *Dan* porque Dios «me ha hecho *justicia*» (*Dânnani*, del verbo *din*, juzgar). El hijo siguiente de la esclava es llamado *Neftalí*. Raquel comenta el nombre: «*luchas* de Dios he *luchado* con mi hermana...» (v.8). La expresión «luchas de Dios» puede entenderse en sentido metafórico, «luchas sobrehumanas» o lucha con Dios por conseguir su bendición en orden a tener hijos [4].

También Lía quiere tener hijos de su esclava Zelfa, y así se la ofrece a Jacob. Al primer hijo le llamó *Gad* («fortuna») [5]. Existía un dios sirio de la fortuna con este nombre [6]. El segundo fué llamado *Aser* («bienaventurado»): «porque las hijas (mujeres) me han hecho *feliz*» (v.13). El nombre de *Aser* y de *Zabulón* aparecen en los textos de Ras Samra (s.XV a. C.), como epónimos de grupos étnicos al sur de Fenicia [7].

Nuevos hijos de Lía y Raquel (14-24)

14 Salió Rubén al tiempo de la siega del trigo, y halló en
el campo unas mandrágoras, y se las trajo a Lía, su madre,
y dijo Raquel a Lía: «Dame, por favor, de las mandrágoras
de tu hijo». 15 Lía le contestó: «¿Te parece todavía poco ha-
berme quitado el marido, que quieres quitarme también
las mandrágoras de mi hijo?» Y le dijo Raquel: «Pues que

2 Cf. 2 Re 5,7.
3 Cf. las leyes del *Código de Hammurabi* art.170-171.
4 La etimología juega con la raíz *patal*, que en *nif'al* significa «luchar» denodadamente.
5 El *qerè* del TM lee *bâ' gâd* (la felicidad ha llegado).
6 Cf. Is 65,11.
7 Véase RB (1937) p.362-372.

duerma esta noche contigo a cambio de las mandrágoras
de tu hijo». 16 Vino Jacob del campo por la tarde, y, salién-
dole Lía al encuentro, le dijo: «Entra a mí, pues te he com-
prado por unas mandrágoras de mi hijo». Y durmió con
ella Jacob aquella noche, 17 y oyó Yahvé a Lía, que concibió
y parió a Jacob el quinto hijo. 18 Y dijo Lía: «Dios me ha
pagado mi merced por haber dado mi sierva a mi marido»;
y le llamó Isacar. 19 Concibió de nuevo Lía, y parió a Jacob
un sexto hijo, 20 diciendo: «Dios me ha hecho un buen
don; ahora mi marido morará conmigo, pues le he dado
seis hijos»; y le llamó Zabulón. 21 Después parió una hija,
a la que llamó Dina. 22 Acordóse Dios de Raquel, la oyó
y la hizo fecunda. 23 Concibió, pues, y parió un hijo, y dijo:
«Dios ha quitado mi afrenta», 24 y le llamó José, pues dijo:
«Que me añada Yahvé otro hijo».

Según creencias antiguas, las *mandrágoras* favorecían la fecundidad, quizá por la forma de su tubérculo, que parece un tronco humano [8]. Aún hoy día los árabes beduinos emplean determinados frutos del campo para favorecer la fecundidad [9]. Es el caso de Lía, que quiere servirse de las mandrágoras recogidas por su hijo entre el trigo, lo que indica que en aquella región no sólo se vivía del pastoreo. Raquel quiere que su hermana se las dé para favorecer la fecundidad, pero Lía le echa en cara que le ha substraído a su marido, negándole sus derechos conyugales [10]. Raquel cede por una noche sus derechos, y Lía concibe. A su hijo le llamó *Isacar*, diciendo: «Dios me ha pagado mi *merced» (sekarí)* [11]. A su sexto hijo le llamó *Zabulón*, del que se da en la frase de Lía una doble explicación: «Dios me ha hecho un buen *don» (zebâdam)*, y «mi marido *morará* conmigo» *(yizbelêni)*. La primera etimología se atribuye al *elohista*, mientras que la segunda al *yahvista*. El compilador ha recogido ambas etimologías y las ha puesto en labios de Lía.

Raquel también tuvo un hijo, al que llamó *José*, del que se da también una doble etimología: «Dios ha *quitado (yasaf)* mi afrenta» (documento *elohista)*, y «que me *añada (yosef)* también otro hijo» (documento *yahvista)* (v.24).

Además de estos hijos, Lía tuvo una *hija*, llamada Dina, cuyo nombre no se explica, pues la madre no parece agradecer el nacimiento de una niña [12]. El mismo narrador pasa casi por alto el hecho, sin darle relieve. La menciona para introducir el incidente de Siquem [13].

8 Cf. DIOSCÓRIDES, IV 76; TEOFRASTO, *Hist. Plant.* IX 9.
9 Cf. JAUSSEN, o.c., p.37.
10 Cf. Ex 21,10.
11 *Isacar* parece venir de *is sakar* (hombre de salario).
12 De Gén 37,5 y 46,7.15 se deduce que Jacob tuvo otras hijas.
13 Gén c.34.

Prosperidad de Jacob en casa de Labán (25-43)

25 Cuando Raquel parió a José, dijo Jacob a Labán: «Dé-
jame irme a mi lugar, a mi tierra. 26 Dame mis mujeres,
por las que te he servido, y me iré, pues bien sabes tú qué
buen servicio te he hecho». 27 Respondióle Labán: «Si he
hallado gracia a tus ojos, yo sé por agüero que por causa
tuya me ha bendecido Yahvé. 28 Fíjame tu salario y yo te
lo daré». 29 Contestóle Jacob: «Tú bien sabes cómo te he
servido y lo que conmigo ha venido a ser tu ganado. 30 Bien
poco era lo que antes tenías, pero se ha aumentado grande-
mente, y Yahvé te ha bendecido a mi paso. Ahora, pues,
habré de hacer también yo por mi casa». 31 Labán le dijo:
«Dime qué es lo que he de darte». «No has de darme nada
—le contestó Jacob—, sino hacer lo que voy a decirte, y volve-
ré a apacentar tu ganado y a guardarlo. 32 Yo pasaré hoy por
entre todos tus rebaños, y separaré toda res manchada o ra-
yada entre los corderos y toda res manchada entre las cabras.
Eso será mi salario. 34 Mi probidad responderá así por mí
a la mañana, cuando vengas a reconocer mi salario; todo
cuanto no sea manchado entre las cabras y rayado entre
los corderos, será en mí un robo». 34 Y respondió Labán:
«Bien, sea como dices». 35 Pero aquel mismo día separó
todos los machos cabríos manchados, todas las cabras man-
chadas y cuantas tenían algo de blanco, y entre los corderos
todos los rayados y manchados, y así se los entregó a sus
hijos, 36 haciéndoselos llevar a tres días de camino de donde
estaba Jacob. Jacob siguió apacentando el resto del ganado
de Labán. 37 Cogió Jacob varas verdes de álamo, de almen-
dro y de plátano, y, haciendo en ellas unos cortes, las des-
cortezaba, dejando lo blanco de las varas al descubierto.
38 Puso después las varas así descortezadas en los canales
de los abrevaderos adonde venía el ganado a beber; 39 y
las que se apareaban a la vista de las varas, parían crías ra-
yadas y manchadas. 40 Jacob separó el ganado, poniendo
delante cuanto de rayado y manchado había en los rebaños
de Labán, y puso su grey aparte, sin dejar que se mezclara
con la de Labán. 41 Era cuando las reses vigorosas entraban
en calor cuando ponía Jacob las varas a su vista en los abre-
vaderos, para que se apareasen ante las varas; 42 pero ante
las débiles no las ponía, y así las crías débiles eran las de
Labán, y las fuertes las de Jacob. 43 Vino a ser Jacob rico
en extremo, dueño de numerosos rebaños, de siervos y de
siervas, de camellos y de asnos.

Jacob había ido a Siria en busca de esposa, y halló no una, sino dos, y cada una de éstas acompañada de una esclava, que, llegado el caso, puede ser también esposa del patriarca. Tal era la ley que entonces regía, y a la que se atiene, deseoso de tener una numerosa posteridad. Llegado a casa de su tío Labán, no cargado, como Eliecer, de riquezas, sino con sólo su bastón de caminante, para satisfacer la avaricia de Labán, hubo de trabajar catorce años en el oficio

de pastor, que había ejercido desde la juventud. Cuando se vió ya libre de la deuda, y la casa llena de hijos, pensó en volver a su padre, donde le aguardaba un buen patrimonio. Pero Labán quiso retenerlo, sabiendo cuán ventajosa le era la industria de Jacob. Es interesante la conversación entre suegro y yerno. El primero confiesa haber conocido por adivinación *(por agüero*, v.27) [14] que Dios le había bendecido por causa de Jacob, lo que para el autor sagrado era una prueba más de que Dios está con Jacob. Por eso éste pone sus condiciones: quiere una participación en los beneficios, proponiendo una cosa que a primera vista favorece a Labán. Jacob se quedará sólo con las reses manchadas o rayadas. Lo más normal es que nazcan de un solo color, y por eso Labán tendrá la mayor parte de la ganancia. En Siria, los carneros suelen ser blancos, y las cabras negras [15]; la variedad de colores en la misma res es muy rara. Así, las «manchadas y rayadas» pueden considerarse como una excepción. Sin embargo, Jacob se las reserva, y cree que será suficientemente pagado con ellas. Confía en su habilidad y en la bendición divina, que siempre le ha acompañado. Labán acepta; pero, temiendo que las reses que ahora tiene «manchadas y rayadas» se reprodujeran sistemáticamente en esta variedad de colores, las retira lejos de Jacob, de forma que a éste le queden sólo las blancas o las negras. De este modo, todas las probabilidades están a su favor (v.35). Pero Jacob queda muy conforme, pues cree saber un procedimiento mágico para conseguir que los corderos que nazcan sean todos de variado color. Así, buscó ramas de álamo [16], almendro y de plátano, descortezándolas en parte, y las puso delante del abrevadero, de forma que las tuvieran a la vista las reses al aparearse. La vista del color variado de las ramas por los animales tenía un efecto mágico sobre el color de los que iban a nacer. El procedimiento es original, y sin duda que obedece a costumbres y leyendas pastoriles [17]. El autor sagrado da a entender que Dios bendijo este ardid de Jacob, de forma que la mayor parte del ganado resultaba «manchado y rayado», quedando así, en virtud del contrato, adscrito a la propiedad de él. Con ello prueba cómo Dios cumple su promesa de protegerle y bendecirle [18]. Por otra parte, muestra cómo Jacob, con la asistencia divina, logró compensarse de las exigencias avaras de su suegro Labán. Esta anécdota curiosa, que reflejaba el carácter astuto de Jacob (probado ya en la suplantación de Esaú en sus derechos de primogenitura), debía correr en los ambientes pastoriles hebreos, y el autor sagrado la recoge y utiliza para mostrar la providencia especial de Dios hacia el gran patriarca de los israe-

[14] Aquí *agüero*, o adivinación, puede tener el sentido amplio de conjeturar o sospechar.

[15] Cf. Cant 4,2; 6,6; 4,1.

[16] En heb. *álamo* es *libneh*, que hace juego con el nombre *Labán*.

[17] Procedimientos análogos parece que usaban los antiguos para conseguir la diversidad en los animales. Cf. BOCHART, *Hierozoicon* I 618s. Así se creía que los objetos vistos durante la fecundación o gestación tenían influencia sobre el feto. Según San Jerónimo, los españoles se servían de medios semejantes para conseguir caballos de diversos colores *(Liber Haebraicarum quaestionum in Genesim:* PL 23,895). San Agustín cita a Hipócrates en este sentido *(Quaest. in Heptateuchum* I 93); San Isidoro viene a decir lo mismo *(Etymologiarum liber* XII 58-60). Véase PLINIO, *Hist. nat.* VII 10.

[18] Gén 28,15.

litas. Como siempre, en todos estos relatos debemos buscar la enseñanza religiosa, sin dar importancia a lo anecdótico y pintoresco, que muchas veces está coloreado por la imaginación popular al transmitirlo.

CAPÍTULO 31

VUELTA DE JACOB A LA TIERRA DE CANAAN

El fragmento es atribuído al documento *elohista*, por el empleo reiterado del nombre de *Elohim;* pero hay también huellas del *yahvista*, como lo prueban algunos relatos duplicados. El 17b es atribuído al *sacerdotal*.

Huída furtiva de Jacob y su familia (1-21)

1 Oyó Jacob a los hijos de Labán decir: «Ha cogido Jacob
todo lo de nuestro padre, y con lo nuestro ha hecho todas
esas riquezas». 2 Vió que la cara de Labán no era ya para
él lo que había sido antes, 3 y Yahvé le dijo: «Vuélvete a la
tierra de tu padre y a tu parentela, que yo estaré contigo».
4 Mandó a llamar, pues, Jacob a Raquel y a Lía, para que
fueran al campo adonde estaba con su ganado, 5 y les dijo:
«Veo que el semblante de vuestro padre no es para mí ya
el que antes era, aunque el Dios de mi padre ha estado conmigo.
6 Bien sabéis vosotras que yo he servido a vuestro
padre con todas mis fuerzas, 7 y que vuestro padre se ha
burlado de mí, mudando diez veces mi salario; pero Dios
no le ha permitido perjudicarme. 8 Cuando él decía: Tu salario
serán las reses manchadas, todas las ovejas parían corderos
manchados; y si decía: Las reses rayadas serán tu
salario, todas las ovejas parían corderos rayados. 9 Es, pues,
Dios el que ha cogido lo de vuestro padre y me lo ha dado
a mí. 10 Cuando las ovejas entran en calor, vi yo en sueños
que los carneros que cubrían a las ovejas eran rayados y
manchados, 11 y mi ángel me dijo en el sueño: «Jacob»;
yo le respondí: «Heme aquí». 12 Y él dijo: «Alza tus ojos y
mira: todos los carneros que cubren a las ovejas son rayados
y manchados, porque yo he visto lo que te ha hecho
Labán. 13 Yo soy el Dios de Betel, donde ungiste tú un monumento
y me hiciste el voto. Levántate, pues, sal de esta
tierra y torna a la tierra de tu parentela». 14 Raquel y Lía
respondieron: «¿Tenemos acaso nosotras parte o herencia
en la casa de nuestro padre? 15 ¿No nos ha tratado como extrañas,
vendiéndonos y comiendo nuestro precio? 16 Y, además,
cuanto le ha quitado Dios nuestro es y de nuestros
hijos. Haz, pues, ya lo que Dios te ha mandado». 17 Levantóse
Jacob, e hizo montar a sus mujeres y a sus hijos sobre
los camellos, y, llevando consigo todos sus ganados y todo

cuanto en Padán Aram había adquirido, [18] se encaminó hacia Isaac, su padre, a tierra de Canaán. [19] Labán había ido al esquileo, y Raquel robó los *terafim* de su padre. [20] Jacob engañó a Labán, arameo, y no le dió cuenta de su huída. [21] Huyó con todo cuanto tenía, y, ya en camino, atravesó el río y se dirigió al monte de Galaad.

Jacob persiste en su idea de volver a la tierra de su padre y tierra suya, puesto que Dios le había hecho la promesa de dársela a él y a su descendencia. Es interesante ver cómo Jacob pide consejo a sus dos esposas, lo que prueba la consideración que con ellas tenía. Esto es extraño dentro del modo de proceder de los maridos en los hogares de Oriente. Jacob razona su resolución mostrando cómo él obró siempre bien con su suegro, y que, si se ha enriquecido, es porque Dios le ha favorecido. El mismo ha tenido sueños en los que Dios le da a entender que le favorece (v.12) [1]. Si ahora es más rico que Labán, es que Dios se lo ha dado. Al contrario, Labán siempre se ha mostrado con él mezquino y extremadamente avaro, cambiándole «diez veces» el salario (v.7). Por otra parte, ha recibido orden expresa de su Dios de que vuelva a Canaán (v.12). Sus esposas están conformes con su resolución. No esperan nada de su padre, que las ha tratado como «extrañas» o esclavas, que ha vendido (v.15). *Así, el padre se comió el mohâr, el precio dado por Jacob.* Según la ley babilónica y asiria, el padre debía dar una dote a sus hijas para el matrimonio [2]. Labán no ha dado nada a sus hijas, excepto las esclavas, y, por otra parte, ha hecho servir a Jacob sin compensación, de forma que ellas no tuvieron facilidad para formar propio patrimonio durante mucho tiempo. No esperan *herencia* de su padre (v.14), y sólo tienen lo que Jacob ha adquirido con su industria favorecido por Dios (v.16). Esos catorce años de trabajo son el equivalente al *mohâr* que Jacob debía pagar a Labán; pero éste se ha quedado con su importe. Por eso están decididas a seguir a Jacob hacia la tierra donde les espera su Dios.

Jacob da la orden de marcha, y emprende el viaje con sus mujeres, hijos y rebaños. Esto en los habituados a la vida nómada se hace con toda celeridad: se quitan las tiendas, se cargan los camellos y se ponen en orden los rebaños con los pastores y los perros. Según se dijo en 30,36, los rebaños de Labán estaban a tres días de distancia de los de Jacob. Así se concibe que éste se haya puesto en marcha sin que el otro se apercibiese. Además estaba ocupado en el esquileo de sus ovejas, faena que se solía hacer en primavera, acompañándola de fiestas y regocijos [3]. Aprovechándose de la ausencia de su padre, Raquel roba los *terafim*, dioses familiares, o «penates», que velan por los intereses de la casa [4]. Según los textos de Nuzu (s.xv a. C.), el que retenía los *terafim* tenía derecho a la herencia [5].

[1] La expresión «ángel de Dios» es retoque redaccional en vez de «Dios», como se ve en el v.13: «yo soy el *Dios* de Betel...»

[2] Cf. *Código de Hammurabi* art.162-164; *Leyes asirias* art.29.32.

[3] Cf. 1 Sam 25,2.8.11; 2 Sam 13,23.

[4] Cf. Gén 31,31-35; 35,2-4; 1 Sam 19,13-16; 1 Re 1,47.

[5] Cf. H. Gordon, *Parelleles nouziens aux lois et coutumes de l'Ancien Testament:* RB (1935) 35-36.

De ahí el interés de Raquel por llevárselos consigo y también el interés de Labán en recuperarlos. Jacob, sin saber nada de este robo, se puso en camino y, atravesando el río (Eufrates), se encaminó a la región montañosa de Galaad, al norte de Transjordania, entre el Yarmuk y el Yaezer [6]. Es región muy abundante en pastos [7].

Labán, en persecución de Jacob (22-44)

22 Al tercer día dijéronle a Labán que Jacob había huído;
23 y, tomando consigo a sus parientes, le persiguió durante
siete días, hasta darle alcance en el monte de Galaad. 24 Vino
Dios en sueños durante la noche a Labán, arameo, 25 y le
dijo: «Guárdate de decir a Jacob nada, ni en bien ni en
mal». Cuando alcanzó Labán a Jacob, había éste fijado sus
tiendas en el monte, y Labán fijó también la suya y las de
sus parientes en el mismo monte de Galaad. 26 Dijo, pues,
Labán a Jacob: «¿Qué es lo que has hecho? ¡Escaparte de
mí, llevándote a mis hijas como si fuesen cautivas de guerra!
27 ¿Por qué has huído secretamente, engañándome, en vez
de advertirme, y te hubiera despedido yo jubilosamente con
cantos, tímpanos y cítaras? 28 ¡Sin dejarme siquiera abrazar
a mis hijos y a mis hijas! Has obrado insensatamente. 29 Mi
mano es lo suficientemente fuerte para haceros mal, pero
el Dios de tu padre me ha hablado la pasada noche, diciéndome: «Guárdate de decir a Jacob cosa alguna, ni en bien ni
en mal». 30 Y si es que te vas porque anhelas irte a la casa de
tu padre, ¿por qué me has robado mis dioses?» 31 Jacob
respondió: «Es que temía, pensando que quizá me quitarías
tus hijas. 32 Cuanto a lo de tus dioses, aquel a quien se los
encuentres, que muera. En presencia de nuestros hermanos
busca cuanto sea tuyo y tómalo». Jacob no sabía que era
Raquel la que los había robado. 33 Labán penetró en la
tienda de Jacob, en la de Lía y en la de sus siervas, y no halló
nada. Después de salir de la tienda de Lía, entró en la de
Raquel; 34 pero Raquel había cogido los *terafim* y los había
escondido en el palanquín del camello, sentándose encima.
Labán rebuscó por toda la tienda, pero no halló nada. 35 Raquel le dijo: «No se irrite mi señor porque no pueda levantarme ante él, pues me hallo con lo que comúnmente tienen
las mujeres». Así fué cómo, después de buscar y rebuscar
Labán en toda la tienda, no pudo hallar los *terafim*. 36 Jacob
montó en cólera, y reprochó a Labán, diciéndole: «¿Qué
crimen es el mío? ¿Cuál es mi pecado para que así me persigas? 37 Después de buscar y rebuscar en todas mis cosas,
¿qué has hallado tuyo? Preséntalo aquí ante mis hermanos
y los tuyos, y que juzguen ellos entre los dos. 38 He pasado
en tu casa veinte años; tus ovejas y tus cabras no abortaron,
y yo no me he comido los corderos de tus rebaños. 39 Lo
destrozado no te lo llevaba, la pérdida iba a cuenta mía.
Me reclamabas lo que me robaban de día y lo que me ro-

[6] Cf. ABEL, *Géog.* I 276.
[7] Cf. Cant 4,1; 6,1; Miq 11,14; 1 Par 5,9.

baban de noche. [40] He vivido devorado por el calor del día y por el frío de la noche, y huía de mis ojos el sueño. [41] He llevado en tu casa veinte años; catorce te he servido por tus dos hijas, seis por tus ganados, y me has mudado diez veces el salario. [42] Si no hubiera sido por el Dios de mi padre, el Dios de Abraham, y por el Terror de Isaac, ahora me hubieras dejado ir de vacío. Dios ha visto mi aflicción y el trabajo de mis manos, y ha juzgado la pasada noche». [43] Respondióle Labán y dijo a Jacob: «Las hijas, hijas mías son; los hijos son hijos míos; el ganado es mío también, y cuanto ves es mío; a estas mis hijas y a los hijos que han parido, ¿qué les haría yo hoy? [44] Ven, pues, hagamos alianza tú y yo y que Dios sea testigo entre ti y mí».

Enterado Labán de la huída de Jacob, se lanza en su persecución acompañado de sus «parientes» o familiares en sentido amplio, por si debe recurrir a la fuerza. Está indignado y quiere hacer saber a su yerno que ha obrado insensatamente. Pero Dios se le apareció en sueños, advirtiéndole que debe guardarse de hablar mal a su protegido Jacob (v.24). Después de siete días de marcha, Labán encontró a éste acampado en los montes de Galaad (v.25). Es difícil pensar que en siete jornadas haya podido llegar Labán desde Jarrán hasta las estribaciones de Jordania septentrional, aunque a lomo de camello bien pudieron salvar una distancia muy considerable, caminando día y noche. Siempre debemos desconfiar de las cifras en estos documentos, pues son imprecisas y artificiales. Labán le echa en cara la huída furtiva, sin avisarle, para despedirle con todos los honores. En particular le recrimina por llevarse a sus hijas como si fueran «cautivas de guerra» (v.26). Manifiesta que tiene fuerza suficiente para castigar su innoble acción, pero que no lo hace porque ha sido amonestado en sueños por el Dios de Jacob (v.29). Pero lo que no está dispuesto a perdonar es que le hayan robado sus *terafim* (v.30). Jacob responde calmosamente que ha huído porque temía que no le dejara llevar a sus mujeres, y en cuanto a los *terafim*, que se busquen y se castigue con la muerte al que los tenga, pues él no sabe nada del asunto (v.32). En el código de Hammurabi se imponía la muerte a los ladrones sacrílegos [8]. Jacob quiere dar una lección de honradez, e invita a Labán a registrar las tiendas. Raquel, mientras registraba las otras tiendas, escondió los *terafim* bajo el palanquín de su camello, sentándose ella encima. Con todo respeto se excusó de no levantarse, alegando que se hallaba en período de flujo menstrual, y, por tanto, que era impura y no podía entrar en contacto con otras personas [9]. En el relato hay una fina ironía: ¡Labán, burlado, y los ídolos penates, ocultos bajo una mujer en estado de impureza legal!

Jacob, indignado, echa en cara a Labán su avara conducta y su desconfianza. Siempre le ha sido fiel durante veinte años. Jamás se aprovechó de sus ganados. Cuando una fiera atacaba su rebaño, no presentaba los restos de la víctima al dueño como justificante, sino

[8] Cf. art.6.8.
[9] Cf. Lev 15,19-24.

que callaba y ponía a cuenta propia la pérdida [10]. Nunca se condujo como un mercenario, sino como un administrador fiel a su dueño. Y en su oficio ha tenido que soportar los rigores del clima (v.40). Por tanto, no merece esa desconfianza. Y ahora, gracias a la intervención del *Dios de su padre y del Terror de Isaac* (v.42), le permite proseguir su camino sin las manos vacías. Aquí la expresión «Terror de Isaac» equivale a Dios *terrible* de Isaac. Jacob, al ver al Dios de sus padres en Betel, se sintió aterrado y sobrecogido [11]. Es la idea que late en la exclamación «Terror de Isaac». Para los primitivos, la idea de divinidad estaba esencialmente relacionada con la idea de majestad y terror. Labán también se sintió sobrecogido por la majestad del Dios de Isaac, y gracias a ello no atacó violentamente a su yerno.

Pacto entre Labán y Jacob (45-54)

45 Tomó, pues, Jacob una piedra y la alzó en monumento,
46 y dijo a sus hermanos que cogieran piedras y las reunie-
ran en un montón, y comieron sobre él. 47 Le llamó Labán
Yegar Sahaduta, mientras que Jacob le llamó Yagar Galaad.
48 Y dijo Labán: «Este montón es hoy testigo entre ti y mí».
Por eso le llamó Galaad, 49 y también Mispah, por haber
dicho Labán: «Que vele Yahvé entre los dos cuando nos
hayamos separado el uno del otro». 50 Si tú maltratas a mis
hijas o tomas otras mujeres además de ellas, no habrá hom-
bre que pueda argüirte; pero he aquí que Dios es testigo
entre ti y mí». 51 Y añadió Labán: «He aquí el monumento
y he aquí el testigo que he alzado entre ti y mí. 52 Este mon-
tón es testigo de que yo no lo pasaré yendo contra ti, ni tú
lo pasarás para hacerme daño. 53 El Dios de Abraham, el
Dios de Najor, juzgue entre nosotros». Juró, pues, Jacob
por el Terror de Isaac, su padre; 54 ofreció un sacrificio en
el monte e invitó a sus hermanos a comer. Comieron y pa-
saron la noche en el monte.

Como conclusión de los debates se concierta un pacto entre Jacob y su suegro. Este pacto no va escrito ni firmado por las partes contratantes, como se haría en Caldea, sino jurado, dejando a Dios la vigilancia sobre su guarda y un pequeño y rústico monumento como testigo entre los hombres, que conservarán la tradición de su significado. El majano allí formado marcará para el futuro la línea divisoria entre hebreos y arameos.

Labán, vencido por la dialéctica de Jacob, propone hacer una alianza. Jacob levantó verticalmente una piedra como «estela» (o *masebah)*, como lo había hecho en Betel [12], y ordenó a sus familiares

[10] Según el *Código de Hammurabi* (art.244), cuando un individuo tenía una res de otro, si la atacaba alguna fiera, el que la tenía a su cargo debía presentar la parte rescatada de la víctima al dueño como justificante, quedando así libre. En Éx 22,12 se prescribe algo similar.

[11] Gén 28,17.

[12] Gén 28,18.

hacer un «montón» *(gâl)* de piedras [13], que debe ser un monumento para recordar el compromiso entre los dos. Después hubo una comida de fraternización, como es ritual en todo pacto (v.46). El v.47 parece glosa erudita de un redactor posterior, ya que el nombre *Yegar-Sahaduta* es el equivalente arameo de *Gal'ed* («montón-testimonio» en hebreo). Se trata, pues, de la explicación anecdótica del nombre de *Galaad* al estilo de los nombres de los hijos de Jacob [14]. En el v.49 se llama el lugar *Mispah,* con la explicación: «Yahvé *vele*» *(Yisef; Mispah* significa «puesto de *vigía*»*)*. Este nombre aquí es también glosa para relacionar el *Mispah* de Jue 10,17; 11,11.34 con este episodio [15]. Con todo, la idea del autor sagrado es que Yahvé *vela* por el cumplimiento de la alianza. Se supone que la narración presente obedece al deseo de explicar la existencia de un monumento megalítico de los que tanto abundan en Transjordania. Así, pues, la *estela* puede ser un *menhir,* y el *montón* de piedras, un dolmen o un cromlech. Con todo, se ve el interés en recalcar la línea divisoria entre los reinos de Israel y de los arameos, que en el siglo IX sostuvieron sangrientas luchas [16]. Labán teme que Jacob tome represalias contra sus hijas por haberle hecho trabajar tanto tiempo a su servicio; y así invoca a Dios como testigo de la alianza, para que vele por lo pactado (v.50). En el futuro quizá no haya *hombre que pueda argüirte* (ser testigo del pacto), pero en ese caso queda Dios, que garantiza lo pactado [17]. Labán insiste en que el monumento debe delimitar los campos de ambos: ninguno de los dos debe traspasar aquellos lindes con sus ganados (v.52) [18]. Y pone como testigos del pacto al Dios de Abraham y al de su padre Najor. Para celebrar la alianza se ofreció un convite a todos. En el Decálogo se dice que Yahvé no dejará impune al que profana su nombre, quebrantando el juramento [19].

CAPÍTULO 32

TEMORES DE JACOB AL ENCUENTRO DE ESAU

También en este fragmento encontramos vestigios de las fuentes *yahvista* y *elohista*. Existen algunas anomalías en el empalme de los dos documentos; pero, en general, el texto es correcto y se sigue bien la trama.

13 En todo este relato hay detalles duplicados que arguyen duplicidad de fuentes. Se levantan dos monumentos: una estela y un montón de piedras; dos nombres del lugar, *Gal'ed* y *Mispah,* etc. Así parece que hay dos tradiciones: una relativa a la erección de una estela llamada *Mispah* (docum. E), y otra relativa a un monumento de piedras (doc. J), llamado *Galaad.*

14 Labán, en el v.48, es el que da la explicación del montón de piedras. Por ello creen muchos autores que es el que lo ha erigido, en contra de v.45.

15 Cf. ABEL, *Géog.* II 390.

16 Cf. 2 Re 8,12.

17 Cf. Gén 20,11; 42,18.

18 En Asiria, estas estelas o mojones para deslindar los terrenos se llaman *Kudurru.*

19 Ex 20,7.

[1] Al día siguiente se levantó Labán de mañana, besó a sus
hijos y a sus hijas y los bendijo. Después se marchó para
volverse a su lugar. [2] Jacob prosiguió su camino, y le salieron
al encuentro ángeles de Dios. [3] Al verlos dijo Jacob: «Este es
el campamento de Dios»; y por eso llamó a aquel lugar
Majanayim. [4] Envió Jacob ante sí mensajeros a Esaú, su
hermano, a tierras de Seir, en los campos de Edom, mandándoles:
[5] «Así habéis de decir a mi señor Esaú: He aquí
lo que dice Jacob, tu siervo: He estado con Labán y he morado
con él hasta ahora. [6] Tengo bueyes y asnos, ovejas,
siervos y siervas, y quiero hacérselo saber a mi señor, para
hallar gracia a sus ojos». [7] Los mensajeros volvieron, diciendo
a Jacob: «Hemos ido a ver a tu hermano Esaú, y viene
él a tu encuentro con cuatrocientos hombres». [8] Jacob se
atemorizó grandemente y se angustió; dividió en dos partes
a los que le acompañaban, los rebaños, los ganados y los
camellos, diciéndose: [9] «Si encuentra Esaú una parte y la
destroza, quizá pueda salvarse la otra»; [10] y dijo: «Dios de
mi padre Abraham, Dios de mi padre Isaac, Yahvé, que me
dijiste: Vuelve a tu tierra, al lugar de tu nacimiento, que yo
te favoreceré. [11] Muy poco soy para todas las gracias que a
tu siervo has hecho, y toda la fidelidad que con él has tenido,
pues pasé este río Jordán llevando sólo mi cayado, y vuelvo
ahora con dos escuadras. [12] Líbrame, te ruego, de la mano
de mi hermano, de la mano de Esaú, pues le temo, no sea
que venga a matarnos a todos, la madre con sus hijos. [13] Tú
me has dicho: Yo te favoreceré grandemente y haré tu
descendencia como las arenas del mar, que por lo numerosas
no pueden contarse». [14] Pasó allí Jacob aquella noche, y de
cuanto tenía tomó para hacer presentes a Esaú, su hermano:
doscientas cabras y veinte machos; [15] doscientas ovejas y
veinte carneros; [16] treinta camellas criando, con sus crías;
cuarenta vacas y diez toros; veinte asnas y diez asnos, [17] y,
poniendo en manos de sus siervos cada uno de los hatos
separadamente, les dijo: «Id delante de mí, dejando un espacio
entre hato y hato». [18] Al primero le dió esta orden: «Si
te encuentra Esaú, mi hermano, y te pregunta: ¿De quién
eres, adónde vas y de quién es eso que llevas?, [19] le responderás:
De tu siervo Jacob; es un presente que envía a mi
señor, a Esaú, y él viene también detrás de nosotros». [20] La
misma orden dió al segundo y al tercero, y a todos cuantos
llevaban el ganado, diciéndoles: «Así habéis de hablar a Esaú
cuando le encontréis. [21] Le diréis: He aquí que tu siervo
Jacob viene detrás de nosotros». Pues se decía: Le aplacaré
con los presentes que van delante y luego le veré; quizá
me acoja bien. [22] Los presentes pasaron delante de él, y él
se quedó allí aquella noche en el campamento; [23] y levantándose
todavía de noche y tomando a sus dos mujeres, a
sus dos siervas y sus once hijos, les hizo pasar el vado de
Yaboq. [24] Pasó también después cuanto tenía.

Al salir Jacob de Bersabé camino de Siria, había dejado sin resolver el pleito entablado con su hermano sobre la primogenitura, y, al partir de Jarrán, ignoraba cuáles serían las disposiciones de Esaú con respecto a él. Era, pues, natural que tomase las providen-

cias pertinentes al caso. La orden de Dios de volver a su tierra no le excusaba de tomar las medidas oportunas. En primer lugar envía a su hermano diversos mensajeros con ricos presentes, a fin de aplacarle, siguiendo la sentencia de que «dones ablandan corazones». Los obsequios muestran cuál era la hacienda de Jacob, pues tan generosamente se podía conducir, aunque en cuanto a las cifras puede haber algo de exageración, pues en el texto se le pretende presentar como un gran jeque nómada, dueño de innumerables rebaños de todo género.

Al emprender la marcha, le salieron al encuentro *ángeles de Dios* (v.2) para asegurarle la protección divina, como lo habían hecho en Betel cuando se dirigía a Siria [1]. No se dice nada del mensaje que le trajeron a Jacob, aunque se supone que fuera para reconfortarle ante el encuentro peligroso con Esaú. Algunos autores creen que esta mención de los ángeles aquí pertenece a un documento en el que se relatara la lucha habida entre el patriarca y los ángeles, como vemos en los v.25-30, y que hubiera sido insertado aquí para explicar el nombre de *Majanayim* («los dos campos»): «Es el *campo (majaneh)* de Dios» (v.2). Es una ciudad de Galaad, límite de Gad y Manasés [2]. Se le identifica con el actual *Mahne* [3]. Al entrar en tierra de Canaán, Jacob envía a su hermano Esaú, al que se le supone habitando ya en Edom, en «tierras de Seir» (v.4), al sudeste del mar Muerto, diversos mensajeros, pues teme un choque directo con él; sabe que es colérico y rudo de costumbres. Por eso quiere saber en qué situación de ánimo se encuentra. Sus mensajeros deben presentarse con humilde cortesía («Tu *siervo* Jacob...»), declarando las grandes riquezas que trae consigo después de una larga estancia con Labán (v.6). Con ello quiere probar que no viene a pedir nada, y aun que puede renunciar al patrimonio de familia, antes tan codiciosa y arteramente conseguido. Esaú reacciona como se esperaba. Acostumbrado a «vivir de la espada» [4], sale en plan hostil con cuatrocientos hombres de su banda de atracadores. Jacob entonces reparte su gente y sus ganados, para que, en caso de ataque ciego, no mueran todos (v.9). A estas medidas humanas añade la oración confiada a Dios, que le ha ordenado retornar a su tierra de nacimiento. Recuerda la protección que le ha prodigado desde que salió de la casa paterna con un «bastón» por todo ajuar, y ahora vuelve «con dos campos» (v.11) o escuadras. Es la alusión al nombre *Majanayim* («los dos campos»). Ahora pide auxilio divino, pues es de temer una matanza despiadada: «no sea que venga a matarnos a todos, la *madre con los hijos*» (v.12). La última frase parece aludir al caso del asesino que mata a la madre con los hijos, a los que ella quiere defender interponiendo su cuerpo. Es una locución proverbial [5]. Y, por fin, recuerda la promesa a él hecha de que había de tener una descendencia más numerosa que las arenas del mar (v.13).

1 Gén 28,12.
2 Jos 13,26.30; cf. 2 Sam 2,8.12.29; 27,24; 1 Sam 4,14.
3 Abel, *Géog.* II 373-374.
4 Gén 27,40.
5 Os 10,14.

Después envía mensajeros con numerosos presentes, el mejor medio de aplacar la cólera [6]. Todo lo que le ofrece pertenece a las riquezas de un nómada generoso, sin que haya nada del refinamiento del rico sedentario que ofrece oro, plata y joyería. Los dones ofrecidos debían ir en lotes separados, para impresionar más al rudo Esaú: cuando éste recibiera un lote y creyera que era el precio de la amistad de su hermano, llegaría otro y después otro. Eran oleadas sucesivas que habrían de calmar su corazón herido y rencoroso. Jacob siempre fué maestro en obrar habilidosamente, midiendo el alcance de los hechos a gran distancia. Conocía lo impresionable que era su hermano, y su rudeza de carácter; pero al mismo tiempo su inconstancia y su falta de visión lejana. Gracias a este cálculo ladino de Jacob, perdió la primogenitura, la bendición de Isaac, y ahora se dejará ganar por la generosidad. Por precaución, durante la noche pasó Jacob a su familia por el «vado de Yaboq» (v.23), el actual *Nahr ez-Zerqah*, uno de los principales afluentes del Jordán en la Jordania septentrional. Quería verse desembarazado de ella para el momento crucial del encuentro con su hermano.

La lucha con el ángel (25-33)

25 Quedóse Jacob solo, y hasta rayar la aurora estuvo luchando con él un hombre, el cual, 26 viendo que no le podía, le dió un golpe en la articulación del muslo, y se relajó el tendón del muslo de Jacob luchando con él. 27 El hombre dijo a Jacob: «Déjame ya que me vaya, que sale la aurora». Pero Jacob respondió: «No te dejaré ir si no me bendices». 28 El le preguntó: «¿Cuál es tu nombre?» «Jacob», contestó éste. 29 Y él le dijo: «No te llamarás ya en adelante Jacob, sino Israel, pues has luchado con Dios y con hombres y has vencido». 30 Rogóle Jacob: «Dame, por favor, a conocer tu nombre»; pero él le contestó: «¿Para qué preguntas por mi nombre?»; y le bendijo allí. 31 Jacob llamó a aquel lugar Panuel, pues dijo: «He visto a Dios cara a cara y ha quedado a salvo mi vida». 32 Salía el sol cuando pasó de Panuel, e iba cojeando del muslo. 33 Por eso los hijos de Israel no comen, todavía hoy, el tendón femoral de la articulación del muslo, por haber sido herido en él Jacob.

Por ciertas anomalías de redacción y por la existencia de varias narraciones duplicadas [7] podemos deducir que existe también en este fragmento duplicidad de documentos primitivos: el *yahvista* y el *elohista*.

Para entender este relato extraño de la lucha de Jacob con un misterioso personaje, al que el patriarca reconoce carácter sobrehumano, debemos tener en cuenta la situación psicológica de éste. En

[6] Cf. Prov 17,8; 18,16; 19,6; 21,14.

[7] Dos veces se dice que hizo atravesar a su familia el torrente Yaboq (v.23.24). El nombre del lugar unas veces es Panuel (v.32), y otras Peniel (v.31).

la noche precedente al encuentro temido con su hermano se halla invadido de oscuros presentimientos: teme lo peor, la matanza general. Dios le conforta con una visión nocturna en la que se simula la «lucha» [8] de un ser superior con el propio patriarca, el cual no se deja vencer aunque es herido en la lucha. Sin duda que todo esto es simbólico, y no se le ha de dar más que un valor de parábola en acción. El estilo de la redacción es arcaico, y bien puede ser que sea el eco de una anécdota folklórica antigua para explicar el nombre de Israel. Algunos autores suponen que el ángel que luchó con Jacob es el ángel protector y representante de los derechos de su hermano Esaú. Sería como su *doble*, como en el libro de Daniel se habla del «príncipe de Grecia» y del «príncipe de Persia», representantes (en la creación dramático-apocalíptica del profeta) de los intereses de Grecia y de Persia, que eran vencidos por el representante de los intereses del pueblo judío, Miguel [9]. En este caso, el ángel —representante de los intereses de Esaú—sería vencido en sueños por Jacob, lo que era una prenda de la victoria moral de éste sobre aquél al día siguiente, cuando lograra cambiar los sentimientos de hostilidad en sentimientos de fraternidad. Oseas se hará eco de esta victoria de Jacob: «En el seno suplantó a su hermano, y en su edad madura luchó con Dios, luchó con el ángel y le venció» [10]. El *hombre* misterioso con el que lucha Jacob le pide que le deje marchar al *salir la aurora* (v.27). Según la creencia popular, los espíritus tienen su campo de actuación durante la noche, y al llegar el alba deben desaparecer. Jacob reconoce en el hombre que le ha herido en el muslo a un ser sobrehumano, y le pide su bendición (v.27). Esta bendición le será otorgada, pero antes le va a cambiar el nombre de *Jacob* (que incluye la idea de *suplantador* y trapacero) por el de *Israel*, que va a ser símbolo de sus victorias futuras, pero sin artimañas innobles. De nuevo nos encontramos con una etimología popular: Jacob se llamará *Israel*, porque «ha *luchado* con Dios y con hombres y ha vencido» (v.29). El autor juega con el sentido del verbo *sarah* (ser *fuerte*, prevalecer, o también *luchar*). En este supuesto, *Israel* habría que traducirlo por «Dios (Elohim) es fuerte, vence o lucha», como *Ismael* (Yahvé oye). Pero el autor sagrado juega con la interpretación popular: «ser fuerte *con* Elohim, luchar *con* el...» [11]. En el contexto, la idea del nuevo nombre está relacionada con la idea de *victoria* en el futuro, de la que las luchas anteriores (con Dios y con los hombres, Labán y Esaú) son una garantía. Así resulta bien el sentido de la Vg: «Quoniam si contra Deum fortis fuisti, quanto magis contra homines praevalebis!»

Jacob quiere también saber el nombre de ese ser sobrehumano que ha luchado con él y le ha herido (v.30); pero no le es satisfecha

[8] La palabra hebrea *'abaq* («luchó») es un juego de palabras con *Yaboq*, el torrente donde tiene lugar la visión.

[9] Dan 10,13s.

[10] Os 12,4.

[11] Varias son las posibles etimologías científicas de *Israel:* a) del v. *srr*, relacionado con el árabe: «Elohim *brilla*»; b) *ysr*, relacionado con el etiópico y árabe: «elohim *cura*»; c) *sra:* ser *fuerte:* «Elohim es *fuerte*». Véase R. DE VAUX: DBS IV 730.

su curiosidad, porque no comprenderá la naturaleza del que habla con él, y así debe quedar en el misterio la identificación del ser misterioso que luchó con él. Por toda respuesta recibió su *bendición* y desapareció. Jacob reconoce en ello la mano de Dios, y así llamó a aquel lugar *Panuel*, diciendo: «yo he visto a *Dios cara* a cara» (v.31). La traducción más exacta parece ser «cara de Elohim» o de El, como traducen los LXX [12].

Jacob al día siguiente se sintió cojear por el golpe recibido en el muslo. Era una prueba de que todo lo que le había pasado durante la noche no era pura ilusión, sino un hecho, que era garantía de otros que iban comprendidos en el nombre de *Israel* que se le había impuesto. Y con esta anécdota se relaciona la costumbre en Israel de no comer «el tendón femoral de la articulación del muslo» (v.33). En la legislación mosaica no se dice nada de esto, aunque sí en la Misná. Sin duda que esto obedece a costumbres arcaicas ancestrales, cuya explicación histórica es difícil, pero que la imaginación popular lo ha relacionado con anécdotas folklóricas de la vida del gran patriarca Jacob [13].

«El episodio de la lucha misteriosa de Jacob junto al Yaboq señala el punto cambiante de su carrera, en cuanto que en adelante el elemento espiritual prevalecerá sobre el natural, al contar ante todo más con la ayuda divina y menos con los recursos de su fuerza y habilidad...; hasta entonces el patriarca había creído poder obtener por medios humanos, fuerza, trabajo, astucia, la realización de las promesas recibidas...; en adelante sabrá que la ayuda divina, obtenida por la plegaria, le asegurará de un modo más eficaz el triunfo» [14]. «¿Por qué el autor del Génesis ha presentado bajo una forma tan misteriosa esta transformación de la actitud del patriarca? Parece que ha tomado de una antigua tradición los elementos de su narración, cuya plena significación no comprendía. Es un relato muy antiguo antropomórfico, que presenta a la divinidad como impotente en la lucha con un hombre» [15]. «Parece que estamos en presencia de un viejo tema de folklore transformado y aplicado a Jacob. El ser que prohibe el paso es el genio del lugar que guarda el vado» [16]. «El autor utiliza una vieja historia para explicar el nombre de Penuel y dar un origen al nombre de Israel. Al mismo tiempo, la carga de un sentido religioso: el patriarca se agarra a Dios, le fuerza la mano para obtener una bendición que obligará a Dios para con los que de él tomarán el nombre de Israel» [17].

[12] En el TM es *Peni'el;* en el Samaritano, *Penuel*, y Vg, *Phanuel*. Aparece en Jue 8,17; 1 Re 12,25. Difícil de identificar el lugar. Véase ABEL, *Géog.* II 406.
[13] Cf. FRAZER, *Le folklore dans l'Ancien Testament* 224.
[14] A. CLAMER, o.c., 396.
[15] Ibid.
[16] J. CHAINE, o.c., p.347.
[17] R. DE VAUX, *Genèse* («Bible de Jérusalem») 150.

CAPÍTULO 33

EL ENCUENTRO DE JACOB Y ESAU

[1] Alzó Jacob los ojos, y vió venir hacia él a Esaú con cua-
trocientos hombres. Había repartido sus hijos entre Lía,
Raquel y las dos siervas, [2] poniendo en cabeza a estas dos
con sus hijos; después a Lía con los suyos, y en último lugar
a Raquel con José. [3] El se puso delante de todos y se postró
en tierra siete veces antes de llegar su hermano. [4] Esaú co-
rrió a su encuentro, le abrazó, cayó sobre su cuello y le besó.
Ambos lloraban. [5] Luego, alzando los ojos, vió Esaú a las
mujeres y a los niños, y preguntó: «¿Quiénes son estos que
traes contigo?» Jacob le contestó: «Son los hijos que Dios ha
dado a tu siervo». [6] Aproximáronse las siervas con sus hijos,
y se postraron. [7] Luego se acercaron José y Raquel, y se pos-
traron. [8] Esaú le preguntó: «¿Qué pretendes con todos es-
tos hatos que he ido encontrando?» «Hallar gracia a los ojos
de mi señor». [9] Contestóle Esaú: «Tengo mucho, hermano
mío; sea lo tuyo para ti». [10] No, te ruego—respondió Jacob—;
si es que he hallado gracia a tus ojos, acepta de mi mano el
presente, ya que he visto tu faz como si viera la de Dios, y
me has acogido favorablemente. [11] Acepta, pues, el presente
que te hago, pues Dios me ha favorecido y tengo de todo».
Tanto le instó, que aceptó Esaú. [12] Este le dijo: «Pongámo-
nos en marcha; yo iré delante de ti». [13] Jacob le respondió:
«Bien ve mi señor que hay niños tiernos y que llevo ovejas
y vacas que están criando, y si durante un día se les hiciera
marchar apresuradamente, todo el ganado moriría. [14] Pase,
pues, mi señor delante de su siervo, y yo seguiré lentamente
al paso de los rebaños que llevo delante y al paso de los niños,
hasta llegar a Seir, a mi señor». [15] Dijo Esaú: «Dejaré, pues,
detrás de mí una parte de la gente que llevo». Pero Jacob
respondió: «¿Y para qué eso, si hallo gracia a los ojos de mi
señor?» [16] Volvióse, pues, a Seir Esaú aquel mismo día.
[17] Jacob partió para Sucot, y se hizo allí una casa y apriscos
para ganados; por eso se llamó Sucot aquel lugar. [18] Llegó
Jacob en paz a la ciudad de Siquem, en tierra de Canaán,
de vuelta de Padán Aram, y acampó frente a la ciudad.
[19] Compró a los hijos de Jamor, padre de Siquem, el trozo
de tierra donde había asentado sus tiendas por cien *quesitas,*
[20] y alzó allí un altar, que llamó «El-Elohe-Israel».

Al oír Jacob que su hermano se acercaba con gran acompañamiento de gente, distribuyó en grupos la familia, según la condición y el afecto que por ella sentía. Primero pone delante las dos esclavas con sus hijos, luego a Lía con los suyos, y en último lugar a Raquel con José. Pero él, que es padre de todos, se adelanta para ser el escudo protector contra cualquier incidente previsible. Llegado Esaú con ánimo muy diferente del que Jacob temía, pero según parecían anunciar los presagios divinos, todos por orden le rinden homenaje,

adelantándose Jacob, que siete veces se prosterna en señal de sumisión ante su hermano [1]. Es una satisfacción por la injuria que le había hecho al suplantarle en la bendición de su padre. No tuvo que hacer muchos esfuerzos para ganar la voluntad de su hermano, el cual, como si quisiera vencer en nobleza y generosidad a Jacob, rehusa los obsequios que se le ofrecen, aunque al fin los acepta ante las instancias de éste, y por que éste no tomase la negativa por una falta de sinceridad en las muestras de afecto que le daba. Viene después la presentación de la familia de Jacob. Esaú está emocionado porque Dios ha bendecido tan largamente a su hermano, que vuelve rico de Siria. Rehusa los presentes con reiterada ceremonia oriental. Jacob se excede también en sus gestos de humillación, prosternándose ante Esaú como si fuera un rey y adulándole: *he visto tu faz como si fuera la de Dios* (v.10); es decir, Jacob se acercó atemorizado, como si se acercase a la divinidad; pero al fin ha sido recibido con toda benevolencia, como si Dios mismo se le apareciera para ayudarle en su camino. La expresión «contemplar la faz de Dios» equivale a ser bien recibido por El y colmado de favores [2]. Parece que hay un juego de palabras entre *pene El (ohim)* («faz de Dios») y *Peni 'El* o Penuel, lugar donde Dios se le apareció y luchó con él [3]. Esaú acorta las distancias; no es un rey para que se prosterne, y así le llama cariñosamente «hermano mío» (v.9). La reconciliación es completa. Al fin acepta el don o *berakah (bendición,* porque iba acompañada de bendiciones al destinatario). Esaú quiere acompañarle en su marcha con la numerosa escolta que lleva, pero Jacob la rehusa, pues teme que las cosas se compliquen y se pierda la paz con que hasta ahora caminaba. Tiene una buena disculpa: lleva niños y ganados con cría y no puede forzar la marcha (v.13). Esaú al fin se marcha hacia su tierra de Seir y no vuelve a aparecer en la historia de Jacob. Según lo convenido, éste debía seguir al país de Esaú; pero cambia la ruta hacia Siquem, sin duda para estar más libre. Se detiene en *Sucot,* y allí construyó *cabañas* (en heb. *sucôt)* para su ganado y gente. Es también una explicación popular del nombre de Sucot, que estaba en el valle del Jordán, no lejos del Yaboq [4], la actual *Tell Aksas,* a 11 kilómetros de Damiye [5]. No se dice cuánto tiempo vivió Jacob en esta localidad con su familia, pero debió ser bastante tiempo, pues sus hijos van a actuar en Siquem como si fueran ya adultos. Después pasó el Jordán y se estableció junto a *Siquem.* Allí vive una tribu llamada de los *Bene Jamor* (hijos del asno) [6]. Jacob les compra un trozo de terreno por «cien quesitas», que los LXX traducen por «cien corderos» (ἀμνάς), que parece

[1] En las cartas de Tell Amarna, los vasallos de Palestina escriben al faraón en estos términos: «A los pies de mi rey, mi señor, mi dios, mi sol, siete y siete veces sobre el vientre y sobre el dorso». Cf. DHORME: DBS I 219.

[2] Cf. Gén 43,3.5; 2 Sam 14,24.28; Job 33,26; Sal 11,7.

[3] Gén 32,31.

[4] Cf. Jos 13,27; Jue 8,5.

[5] ABEL, *Géog.* II 470.

[6] El P. R. de Vaux sugiere la posibilidad de relacionar estos *Bene Jamor* (hijos del asno) con los moradores de Mari, donde, para decir «concluir una alianza», se decía «matar el *asno* de la alianza». Ahora bien, según Jue 4,6, en Siquem existía el «baal de la alianza». Así los *Bene Jamor* serían los «hijos de la alianza». Cf. RB (1949) 24.

era la unidad de cambio, como entre los latinos *(pecus: pecunia)*. Se ha calculado en 10 siclos el valor de una *quesitah*. Y en aquel terreno erigió un altar a *El-Elohe-Israel* (v.20). Abraham había erigido allí también un altar [7] en memoria de la primera promesa hecha por Dios de que habría de poseer aquella tierra. Junto al altar debía estar la famosa encina de que se habla en otros lugares [8]. Seguramente existía allí un santuario cananeo. En Jue 9,4 se habla de un santuario dedicado a *Baal Berît* («señor de la alianza»), que equivale al Ζεύς ὅρκιος de los griegos, la divinidad que presidía los juramentos [9]. La advocación de Jacob *El Elohe* quizá deba traducirse por «Elohim es fuerte» (Vg: «Fortissimum Deum Israel»). *Israel* sería aquí equivalente a Jacob, supuesto el cambio de nombre antes descrito. En aquel lugar será enterrado más tarde José [10]. La tradición ha vinculado a Jacob la existencia del célebre pozo, que iba a ser famoso por el coloquio de Jesús con la samaritana [11].

CAPÍTULO 34

LA VIOLACION DE DINA

También en esta perícopa existen vestigios de dos fuentes diversas, pues hay pequeñas contradicciones y anomalías: según v.25, los que matan a los de Siquem son sólo Leví y Simeón, mientras que, según v.27, intervienen todos los hijos de Jacob. En 2b se dice que Dina fué raptada, mientras que en v.17 se dice que está en casa de Jacob. Por otra parte, la condición de exigir la circuncisión, según unos textos, es impuesta sólo a la familia de Jamor, mientras que, según otros, es impuesta a todos los varones de la localidad. Así se admiten dos documentos: el *yahvista* y el *elohista* [1]. Según el primero, Dina es raptada, y se pone como condición para el matrimonio que se circuncide Siquem, que se va a casar con ella. Leví y Simeón le mataron cuando estaba con las fiebres de la operación, y saquearon su casa, recuperando a Dina. Según el documento *elohista*, las perspectivas son más amplias: se exige la circuncisión de todos los varones de la ciudad; «no se trata de la unión de dos familias, sino de dos pueblos; así, el marco es más amplio: un clan israelita, el de Jacob, y otro cananeo, el de Jamor, cuyas relaciones serían presentadas bajo esta forma dramática» [2].

1 Salió Dina, la hija que había parido Lía a Jacob, 2 y, viéndola Siquem, hijo de Jamor, jeveo, príncipe de aquella tierra, la cogió, se acostó con ella y la violó. 3 De tal modo

[7] Gén 12,6s.
[8] Gén 12,6; 35,4; Jos 24,26s; Jue 9,6.
[9] Cf. A. VINCENT, *La religion des judéo-areméens d'Eléphantine* 919.
[10] Jos 24,32.
[11] Jn 4,4s.

[1] Se atribuyen al *yahvista:* 2b-3.5.7.11-12.14.19.25b-26.29b-30; al *elohista:* 1-2a.4.6.8-10.13.15-18.20-25a.27-29a.
[2] A. CLAMER, o.c., p.401.

se prendó de Dina, la hija de Jacob, que la amó y le habló
al corazón. 4 Y dijo Siquem a Jamor, su padre: «Tómame
esa joven por mujer». 5 Supo Jacob que Dina, su hija, había
sido violada; pero, como sus hijos estaban en el campo con
el ganado, se calló hasta su vuelta. 6 Jamor, padre de Siquem,
salió para hablar a Jacob. 7 Cuando de vuelta del campo le
oyeron los hijos de Jacob, se llenaron de ira y de furor por
el ultraje hecho a Israel acostándose con la hija de Jacob,
cosa que no debía hacerse. 8 Jamor les habló diciendo: «Si-
quem, mi hijo, está prendado de vuestra hija; dádsela, os
ruego, por mujer; 9 haced alianza con nosotros; dadnos
vuestras hijas y tomad las nuestras para vosotros, y habitad
con nosotros. 10 La tierra estará a vuestra disposición para
que habitéis en ella, la recorráis y tengáis propiedades en
ella». 11 Siquem, por su parte, dijo al padre y a los hermanos
de Dina: «Halle yo gracia a vuestros ojos, y os daré lo que
me pidáis. 12 Aumentad mucho la dote y las dádivas. Cuan-
to me digáis, os lo daré; pero dadme a la joven por mujer».
13 Los hijos de Jacob respondieron a Siquem y a su padre
dolosamente por el estupro de Dina, su hermana, y le dije-
ron: 14 «No podemos hacer eso de dar nuestra hermana a un
incircunciso, porque eso sería para nosotros una afrenta.
15 Sólo podríamos venir en ello con una condición: que seáis
como nosotros y se circunciden todos vuestros varones.
16 Entonces os daríamos nuestras hijas y tomaríamos las
vuestras, y habitaríamos juntos, y seríamos un solo pueblo;
17 pero, si no consentís en circuncidaros, cogeremos a nues-
tra hija y nos iremos». 18 Estas palabras agradaron a Jamor
y a Siquem, hijo de Jamor. 19 El joven no dió largas a la
cosa, por lo enamorado que estaba de la hija de Jacob y por
ser el de más respeto de la casa de su padre. 20 Fueron, pues,
Jamor y Siquem, su hijo, a las puertas de la ciudad, y habla-
ron a los hombres de su ciudad, diciendo: 21 «Estos hombres
son gente de paz en medio de nosotros; que se establezcan
en esta tierra y la recorran; la tierra es a ambas manos espa-
ciosa para ellos. Tomaremos por mujeres a sus hijas y les
daremos a ellos las nuestras; 22 pero sólo consienten en habi-
tar con nosotros y ser con nosotros un pueblo si se circunci-
da entre nosotros todo varón, como lo están ellos. 23 Sus
ganados, sus bienes y todas sus bestias, ¿no serán así nues-
tros? Sólo falta que accedamos a su petición, y habitarán
entre nosotros». 24 Escucharon a Jamor y a Siquem cuantos
salían por las puertas de la ciudad, y todo varón fué circun-
cidado. 25 Al tercer día, cuando estaban con los dolores, dos
de los hijos de Jacob, hermanos de Dina, penetraron sin pe-
ligro en la ciudad, espada en mano y mataron a todos los
varones. 26 Pasaron a filo de espada a Jamor y a Siquem, su
hijo, y, sacando a Dina de la casa de Siquem, salieron.
27 Los hijos de Jacob se arrojaron sobre los muertos y sa-
quearon la ciudad por haber sido deshonrada su hermana.
28 Llevároonse sus ovejas, sus bueyes, sus asnos, cuanto había
en la ciudad y cuanto había en los campos. 29 Todos sus bie-
nes, todos sus niños, todas sus mujeres los cautivaron y se
los llevaron, y robaron cuanto había en la ciudad. 30 Dijo
Jacob a Simeón y Leví: «Habéis perturbado mi vida, ha-

ciéndome odioso a los habitantes de esta tierra, a cananeos y fereceos. Yo tengo poca gente. Ellos se reunirán contra mí y me matarán, destruyéndome a mí y a mi casa». 31 Ellos le respondieron: «¿Y había de ser tratada nuestra hermana como una prostituta?»

Quizá al lado de los doce hijos de Jacob habría más hijas fuera de Dina. Pero para un oriental las mujeres cuentan poco. Nadie preguntará a uno cuántas hijas tiene ni se le ocurrirá felicitarle por el nacimiento de una hija; lo tomaría a injuria [3]. Si Dina es mencionada en la Escritura, se debe a este episodio lamentable, que nos revela la rudeza de algunas costumbres antiguas en Israel.

Dina fué raptada por un siquemita, hijo del «príncipe de aquella tierra» (v.2). Según el TM, era *heveo* o *hiwita;* pero según los LXX, *jorrita,* pueblo no semita, procedente de la zona montañosa de las estribaciones del Cáucaso. Al presionar los indoeuropeos en el siglo XX a. C. por aquella zona, sus pobladores se vieron obligados a correrse hacia el norte de Mesopotamia, y muchos tomaron el camino de Canaán, que habrían de seguir poco después los hicsos. Siquem sería una de las localidades en que se habrían asentado. Al llegar Jacob con su familia, este siquemita se enamoró de Dina y, después de violarla, la pidió en matrimonio. Así, su padre trató con Jacob del enlace. Pero los hijos de Jacob se enfurecieron al saber el atropello cometido contra su hermana. Esto era un ultraje para todos [4]. Jamor el siquemita, sin aludir al estupro cometido, dice que su hijo Siquem está enamorado de Dina, y así la pide en matrimonio, lo que sería el principio de otros enlaces familiares. Esto redundaría en bien de todos, ya que podrían establecerse permanentemente en la tierra con sus rebaños (v.10). Según otra versión, es el propio Siquem el que pide a Dina para esposa suya. Pueden pedir la dote que quieran y los presentes más valiosos, pues está dispuesto a entregarlos gustoso. Según las *Leyes asirias,* en caso semejante, supuesto un estupro, se exige una dote tres veces superior a la normal [5]. Así, pues, el siquemita está dispuesto a entregar el *mohâr* o dote y los presentes que exijan. Los hijos de Jacob sólo quieren aprovechar la ocasión para vengar el honor de su hermana. Así ponen como condición que se circunciden los varones (o, según otra versión, el que habría de casarse con Dina). Los cananeos observaban la circuncisión, pero estos jorritas no eran semitas, y, por lo visto, no la practicaban, como más tarde será ley entre los filisteos. Para los descendientes de Jacob, la circuncisión era el sello de pertenencia a su raza [6]. No puede haber fusión entre ambos clanes si los sique-

[3] En el libro de Job se dice que éste tuvo siete hijos y tres hijas. Todos murieron en la gran tragedia que se abatió sobre su familia. Pero al fin Dios le restituyó todos sus bienes, le dobló el número de hijos, pero sólo le dió tres hijas, pues hubiera sido un castigo darle más.

[4] La frase «en Israel» parece glosa. Es frecuente en la Biblia la frase «tal infamia no se hizo en Israel»: Jue 19,23; 20,6.10; 2 Sam 13,12; Dt 22,21; Jer 29,23.

[5] Art.54. En el *Código de Hammurabi* se distingue la dote y los regalos: Art.159-61. En Ex 22,15-16 se exige al que violó a una virgen casarse con ella. Si el padre de ella no quiere, entonces debe pagar el *mohâr* o dote. Entre los árabes beduinos de Moab también se exige en caso similar casarse con ella y dar la dote o *maher.*

[6] Cf. E. DHORME, *La religion des Hébreux nomades* 287-288.

mitas no aceptan su rito esencial. Siquem y Jamor convinieron en la condición, y así a la puerta de la ciudad publicaron tal propuesta (v.22). Los siquemitas acceden, y cuando a los tres días de haberse circuncidado estaban con fiebres guardando cama, Simeón y Leví entraron en la localidad y asesinaron a todos los varones; libertaron a Dina, que estaba en casa de su raptor, y saquearon la ciudad. La represión fué brutal, y el autor sagrado no la aprueba, y menos Jacob, el cual teme por las consecuencias, ya que ahora vendrán de todos los alrededores contra ellos; pero los criminales Simeón y Leví creen que así han salvado el honor de su hermana. Es lo que suele acontecer algunas veces en el desierto. Para salvar el honor corren no pocas veces ríos de sangre entre las tribus, llegando al exterminio. En el testamento de Jacob se echará en cara a Simeón y Leví su alevosía y crueldad [7].

Notemos en el relato la importancia de la circuncisión como signo de las relaciones de Israel con otros pueblos. Sería para el pueblo de Jacob una afrenta unirse a un pueblo incircunciso. En cambio, por la circuncisión los siquemitas se incorporarían al pueblo de Jacob, siendo participantes de las promesas de Abraham [8]. Pero, por parte de los hijos de Jacob, la propuesta era un engaño, aunque Jacob no estuviera al tanto de sus intenciones. La ley mosaica procuró no solamente informar las instituciones y costumbres israelitas del espíritu monoteísta, que era el objeto principal de la revelación mosaica, sino también corregir y suavizar las costumbres, con frecuencia demasiado duras. Tal debe ser el caso de la violación de una doncella. Como hemos visto, el que abusara de ella estaba obligado a tomarla por esposa o dotarla [9]. Esta disposición debe ser una corrección de una costumbre dura. En 2 Sam 13,28s se cuenta la venganza que tomó Absalón de su hermano Amnón por la violación de Tamar, hermana uterina del primero. Todavía hoy, en el desierto de Moab, este hecho de los hijos de Jacob merecería la plena aprobación de los nómadas, que son más duros y puritanos en estos casos. Pero Jacob dió su veredicto:

> Simeón y Leví son hienas,
> instrumento de violencia con sus espadas.
> No entre mi alma en sus designios,
> y no se una a ellos mi aprobación,
> porque en su furor degollaron hombres
> y caprichosamente desjarretaron toros.
> Maldita su cólera por violenta,
> maldito por cruel su furor [10].

Sin duda que estos versos corrían en la épica de Israel cuando se narraban estos hechos de la época patriarcal. El autor sagrado narra el incidente sin aprobarlo, y aun condenándolo expresamente, pues dice que Simeón y Leví obraron *alevosamente* (v.13).

[7] Gén 49,5.
[8] Gén 12,43; Jud 14,10.
[9] Ex 22,16s.
[10] Gén 49,5-7.

Como antes dijimos, en el relato hay dos versiones. La tradición *elohista* tiende a generalizar, considerando el hecho como incidente entre dos clanes, mientras que el *yahvista* lo localiza en la familia del infractor. Por eso es más aceptable suponer que la venganza fué sólo sobre la familia de Jamor, y sólo así parece verosímil. La épica popular tiende a generalizar y exagerar las situaciones.

Capítulo 35

JACOB, EN MARCHA HACIA HEBRON

Este capítulo es más heterogéneo, y parece que el redactor ha utilizado tres fuentes: el E (v.1-5.7-8.14.16-20), el J (v.21-22a), el P (v.9-13.6.15.22b-29). Comprende: *a)* estancia de Jacob en Betel (v.1-15); *b)* muerte de Raquel (16-20); *c)* incesto de Rubén (21-22); *d)* hijos de Jacob (22b-26); *e)* muerte de Isaac (27-29).

Jacob en Betel (1-15)

1 Dijo Dios a Jacob: «Anda, sube a Betel para habitar allí y alza allí un altar al Dios que se te apareció cuando huías de Esaú, tu hermano». 2 Jacob dijo a su familia y a cuantos estaban con él: «Arrojad todos los dioses extraños que haya entre vosotros; purificaos y mudaos de ropas, 3 pues vamos a subir a Betel y a alzar allí un altar al Dios que me oyó el día de mi angustia y me acompañó en el viaje que hice». 4 Entregaron, pues, todos los dioses extraños que pudieron haber a mano y los pendientes de sus orejas a Jacob, que los enterró bajo la encina que hay en Siquem. 5 Partieron, y se extendió el terror de Dios por las ciudades del contorno, y no los persiguieron. 6 Llegó Jacob y cuantos con él iban a Luz, que es Betel, en la tierra de Canaán. 7 Alzó allí un altar y llamó a este lugar El-Betel, porque allí se le apareció Dios cuando huía de su hermano. 8 Murió Débora, la nodriza de Rebeca, y fué enterrada por debajo de Betel, bajo una encina, que se llamó la encina del llanto. 9 Apareciósele de nuevo Dios a Jacob, de vuelta de Padán Aram, y le bendijo, 10 diciendo: «Tu nombre es Jacob, pero no serás ya llamado Jacob; tu nombre será Israel»; y le llamó Israel. 11 Y le dijo: «Yo soy El Saday; sé prolífico y multiplícate. De ti saldrá un pueblo, un conjunto de pueblos, y de tus lomos saldrán reyes. 12 La tierra que di a Abraham y a Isaac te la daré a ti y a tu descendencia después de ti». 13 Y ascendió Dios del lugar donde le había hablado, 14 en el que levantó Jacob un monumento de piedras, y en él hizo una libación y derramó óleo sobre él, 15 dando el nombre de Betel al lugar donde Dios le había hablado.

Después del suceso de Siquem, Jacob no podía permanecer allí, y así se dispuso a partir para Betel, del que debía conservar grato

recuerdo [1]. Para el acto religioso que allí iba a ejecutar empieza por preparar a su gente, obligándola a entregarle todos sus dioses, sin excluir las figuras de aquellos que pudieran tener en sus joyas. Dios se muestra siempre celoso de su honor, y no admite compañía en el culto que se le ofrece. Ya hemos visto atrás que Jacob tenía muchos rebaños y, por consiguiente, muchos siervos para guardarlos. A semejanza de Abraham y de Isaac, hemos de considerar al patriarca como un jeque de tribu, en la que no todos participaban por igual de sus sentimientos religiosos. Si Raquel había guardado los *terafim* de su padre, no será de maravillar que otros guardasen sus dioses. Lo más difícil de implantar en Israel no fué el culto de Yahvé, el Dios de Israel, sino la exclusión de todo otro culto. Era difícil de admitir para los antiguos la unicidad de Dios. Jacob enterró todos los ídolos y amuletos de las joyas y pendientes de su clan bajo la encina de Siquem [2], sin duda la misma de Moré donde había estado Abraham [3]. Josué dirá también a sus seguidores bajo esta misma encina: «Quitad los dioses extranjeros que están en medio de vosotros» [4]. Esta encina debía ser objeto de cierta veneración, como todavía lo son hoy en Palestina algunos árboles o bosques. Según Jos 24,26, el conquistador hebreo erigió en Siquem bajo una encina la piedra que debía recordar al pueblo las protestas que su caudillo le había hecho de ser fieles a la alianza [5].

Al partir para Betel, la mano del Señor le protege a Jacob, infundiendo terror en los pueblos circunvecinos, que pudieran tomar venganza por el suceso de Siquem [6]. La expresión «terror de Dios» parece aludir a un pavor especial infundido por fuerza divina a aquellos pueblos. Entre los paganos se hablaba del *pánico*, o terror producido por el dios Pan. Llegado a *Luz* o Betel (en realidad son dos localidades próximas, pero no idénticas) [7], erigió un *altar*. Al pasar la primera vez, levantó una *estela* o *masebah* como *memorial* de la aparición divina y de las promesas anunciadas [8]. Así llamó a aquel lugar *El-Betel* (Dios de Betel) [9]. Según Gén 12,8, Abraham había erigido allí ya un altar, lo que prueba que también allí debía haber un antiguo santuario cananeo. La mención del enterramiento de Débora, nodriza de Raquel, resulta sorprendente por lo inesperado. Pero puede ser un signo de arcaísmo del relato, en el que se asociaba un hecho concreto sin trascendencia a la segunda estancia de Jacob en Betel. En Betel renueva Dios la promesa hecha en aquel lugar a Jacob cuando se dirigía a Jarrán. Y se cambia el nombre del patriarca en *Israel*, sin dar explicación del nuevo nombre, como lo hemos visto en la narración del *yahvista* [10]. Los v.9-13 de esta sección son del documento *sacerdotal*, que desconoce el cambio de

1 Gén 28,10.22-22.
2 Cf. Os 2,15; Ex 11,2.
3 Gén 12,6.
4 Jos 25.
5 Jue 9,6.
6 Cf. Is 19,13-14; Ez 24,22-23; Am 2,14-16; 2 Par 20,29; Zac 14,13.
7 Véase sobre su identificación com. a 28,19.
8 Cf. 28,17.18.22.
9 Cf. 22,14; 33,20.
10 Cf. 28,10-12.

nombre de Jacob en Galaad. Dios se presenta como *El-Saday*, el Dios de Abraham [11]. Los términos de la promesa son sustancialmente los de las anteriores hechas a Abraham e Isaac. Jacob reconoce la presencia de la divinidad, y erigió una *estela*, ungiéndola con aceite (v.14). El autor de este texto parece desconocer la afirmación del v.7 *(yahvista)*, en que dice que erigió un *altar*. Las tradiciones antiguas son yuxtapuestas por el redactor posterior sin preocuparse de conjugar y limar las pequeñas diferencias y contradicciones. Algunos autores creen que esa libación y erección de la *estela* (v.14) debe decir relación con la sepultura de Débora (v.8), suponiendo que el v.14 sea continuación inmediata del v.8. El v.14 es atribuído al *elohista*. Pero creemos que es una simple repetición de la erección de la estela narrada en 28,18.22, cuando Jacob se dirigía hacia Siria. Las tradiciones se interfieren, y el redactor muchas veces traspone las perspectivas históricas, relatando dos veces un mismo hecho en diversas circunstancias. Así, el v.15, donde se habla de nuevo del nombre de *Betel*, es la narración paralela de 28,19 en el documento *sacerdotal*.

Muerte de Raquel (16-20)

16 Partiéronse de Betel, y, cuando estaban todavía a un *kibrat* de camino para llegar a Efrata, parió Raquel, teniendo un parto muy difícil. 17 Entre las angustias del parto, le dijo la partera: «No temas, que también éste es hijo». 18 Y al exhalar el alma, pues estaba moribunda, le llamó Ben-oní; pero su padre le llamó Benjamín. 19 Murió Raquel y fué sepultada en el camino de Efrata, que es Belén, 20 y alzó Jacob sobre la tumba de Raquel un monumento, que todavía subsiste.

Raquel, la esposa preferida de Jacob, que tanto había deseado tener hijos, al cabo vino a morir de su segundo parto. Esto tiene lugar poco antes de llegar a *Efrata*. La frase del TM *kibratha' ares* parece que equivale a una pequeña distancia, pero no se puede precisar más esta medida de longitud. Se suele localizar *Efrata* al norte de Jerusalén, no lejos de Betel, cerca de *Rama* o *Ramala*, a unos 20 kilómetros al norte de Jerusalén [12]. En el v.19 se la identifica con Belén, pero esta indicación es considerada como glosa. Se sabe que parte de la población de Efrata se trasladó a vivir a Belén; de ahí que surgiera la denominación de «Belén de los efreteos» [13]. Belén está a ocho kilómetros al sur de Jerusalén. Raquel, cuando tuvo a José, pidió aún tener otro varón. Ahora la partera se lo anuncia para confortarla. Las madres solían dar a sus hijos un nombre de buen augurio, pero ahora Raquel le llama *Ben-'oní* («hijo de mi dolor»);

11 Gén 17,6. Sobre el nombre de *El Saday* véase com. a 17,1.
12 Cf. 1 Sam 10,2; Jer 31,15: el profeta presenta a Raquel llorando al ver a los cautivos camino del destierro.
13 Miq 5,2.

pero su padre se lo cambió en *Benjamín* (Ben-yamin: «hijo de la derecha», símbolo de honor y de buenos presagios). Jacob, sobre la tumba de Raquel, erigió una «estela» *(masebah)*, o monumento, como recuerdo en el camino de Efrata, que subsiste cuando escribe el redactor. La tradición judaica, debido a la confusión Efrata-Belén, la trasladó a la entrada de la actual Belén, donde se puede ver una construcción árabe medieval sobre el supuesto sepulcro de Raquel.

El incesto de Rubén (21-22a)

21 Partióse Jacob y plantó sus tiendas más allá de Migdal-Eder. 22 Durante su estancia en esta región vino Rubén y se acostó con Bala, la concubina de su padre, y lo supo Jacob.

Jacob, sin duda en busca de pastos, se trasladó a *Migdal-Eder*, lugar desconocido que se supone en la región de Bersabé. El nombre significa «torre del rebaño», y sin duda alude a una de las muchas torres que se erigían en la campiña para guardar los rebaños [14]. Mientras el patriarca estaba ausente, tuvo lugar la acción incestuosa de Rubén con Bala, sierva de Raquel. Rubén era hijo de Lía [15]. El autor sagrado narra el incesto de Rubén, hijo mayor de Jacob, sin comentar las reacciones del patriarca. Seguramente el texto está incompleto. La versión de los LXX añade que Jacob, al enterarse, afeó el hecho a su hijo. En el testamento, Jacob recuerda este hecho inmoral, y por eso priva de la primogenitura a Rubén [16]. En la historia de José, el que habla en nombre de Jacob como mayor de los hermanos es Judá [17]. Al ser vendido José, es Rubén el más humanitario, quien se opuso al acto [18].

Los hijos de Jacob (22b-26)

22b Los hijos de Jacob eran doce. 23 Hijos de Lía: Rubén, el primogénito de Jacob; Simeón, Leví, Judá, Isacar y Zabulón. 24 Hijos de Raquel: José y Benjamín. 25 Hijos de Bala, la sierva de Raquel: Dan y Neftalí. 26 Hijos de Zelfa, la sierva de Lía: Gad y Aser. Estos son los hijos que nacieron a Jacob en Padán Aram.

La enumeración es lógica, según las esposas y esclavas. Es interesante ver cómo aquí los hijos de las esclavas son de la misma categoría jurídica que los de las verdaderas esposas. Todos son iguales, porque todos son hijos del mismo padre. Vemos, pues, cómo aquí no se rige el autor sagrado por la legislación babilónica que hemos

14 Sobre su localización posible véase ABEL, *Géog.* I 309-310.
15 Gén 29,32ss.
16 Gén 49,4.
17 Gén 43,3.
18 Gén 42,22.

visto en el caso de Ismael e Isaac, el hijo de la esclava y el de la esposa. La lista es del código *sacerdotal*. Es de notar que todos ellos nacieron en Padán Aram o Alta Siria, cuando, según 35,16-18, Benjamín nació en Canaán. Son dos tradiciones distintas, yuxtapuestas por el redactor sin parar mientes en la contradicción, como suele hacer en otras ocasiones. El sentido crítico de la historia en la antigüedad no llegaba a estas minucias, sin trascendencia en la marcha general del relato. El documento *sacerdotal* desconoce la existencia de Dina, sin duda porque no conoce el incidente con los siquemitas. Las diversas tradiciones son fragmentarias y se completan entre sí, como ocurre en el caso de los evangelios sinópticos.

Muerte de Isaac (27-29)

27 Fué Jacob a donde estaba Isaac, su padre, a Mambré, a Qiriat Arbá, que es Hebrón, donde habitaban Abraham e Isaac. 28 Vivió Isaac ciento ochenta años, 29 y murió y se reunió con su pueblo, anciano y lleno de días. Esaú y Jacob, sus hijos, le sepultaron.

También estos versos se atribuyen al documento *sacerdotal*, por sus precisiones cronológicas y la denominación de Hebrón según el nombre antiguo de *Qiriat-Arbá*. Su plan de reconstruir la historia es más esquemático y sencillo, prescindiendo de muchos detalles que nos dan el *yahvista* y *elohista*. Según estos dos documentos, cuando Jacob se fué a Siria, Isaac era extremadamente viejo y se preparaba para la muerte, dando su bendición a Jacob [19]. En cambio, ahora, después de más de veinte años de ausencia, se lo encuentra vivo. Por otra parte, el documento *sacerdotal* no parece conocer la hostilidad de los dos hermanos, y los presenta con toda naturalidad asistiendo al acto de dar piadosa sepultura al padre, como lo hicieron—según el mismo documento—Isaac e Ismael con Abraham [20]. Según 36,7-8, la razón de separarse Jacob y Esaú no es por querellas entre ellos sobre el derecho de primogenitura, sino porque sus rebaños han crecido desmesuradamente, y no era conveniente habitar juntos, exactamente como había pasado—según el *sacerdotal*—en la separación de Abraham y Lot [21]. El documento *sacerdotal*, pues, «sustituye a la diversidad y complejidad de los hechos un plan esquemático de hechos uniformes que expresa por las mismas frases». Así, Isaac muere, como Abraham, en Hebrón [22], «lleno de días» (v.29). La misma frase estereotipada «se reunió con su pueblo» (e. d., se fué al *seol* a reunirse con sus antepasados) refleja la uniformidad de estilo característica de este documento, cuyo autor tiene pocas dotes estilísticas e imaginativas.

19 Gén 27,1.
20 Gén 25,9.
21 Gén 13,6.
22 Gén 25,8.

CAPÍTULO 36

DESCENDENCIA DE ESAU

Con el relato de la muerte de Isaac terminan sus *generaciones*. Pero antes de comenzar con las de Jacob, que hasta aquí parecen consideradas como pertenecientes a la historia de Isaac [1], el autor sagrado refiere en cuadros estadísticos las de Esaú, llamado también Edom, que muchas veces han de figurar en la historia subsiguiente. Los cuadros corresponden a diversas épocas; por eso hay en el capítulo repeticiones y divergencias. Son documentos que el autor sagrado recoge para tejer la historia del hijo de Isaac, como en el capítulo 25 había recogido la descendencia de Ismael para completar la de Abraham y su inmediata descendencia. Vemos, pues, cómo la historia se desarrolla con rígido esquematismo literario conforme al documento *sacerdotal*, que es la fuente base del capítulo. Sin embargo, el redactor ha recogido genealogías también de otros documentos para rellenar el cuadro.

Mujeres e hijos de Esaú en Canaán (1-5)

1 Esta es la descendencia de Esaú, que es Edom. 2 Esaú tomó sus mujeres de entre las hijas de Canaán: a Ada, hija de Elón, jeteo; a Olibama, hija de Ana, hija de Sibeón, jeveo. 3 Además, a Basmat, hija de Ismael, hermana de Nebayot. 4 Ada le parió a Elifaz; Basmat, a Reuel, 5 y Olibama, a Yeus, Yalam y Qoraj. Tales son los hijos de Esaú que le nacieron en tierra de Canaán.

El autor quiere presentar a Esaú como el epónimo de los edomitas, y así le llama *Edom* [2]. Los nombres de las mujeres de Esaú dados aquí apenas coinciden con las que ya conocemos por 26,34 y 28,9. Para explicar estas anomalías hay que acudir a la mezcla de fuentes que han sido yuxtapuestas sin labor de depuración crítico-histórica, que apenas existía en la historiografía de la antigüedad [3].

1 Gén 37,2.
2 Sobre el sentido de «Edom» véase coment. a 25,25.
3 Sólo coincide el nombre de *Basmat*, pero con distinta ascendencia. *Ada* aparece como esposa de Lamec en Gén 4,19. *Basmat* (perfume) aparece en 1 Re 4,15. De los hijos de ellas, *Elifaz* aparece en Job 2,11. *Reuel* coincide con el madianita suegro de Moisés: Ex 2,18. *Coraj* o Coré aparece en el Salterio dando nombre a una serie de salmos.

Emigración de Esaú (6-8)

**6 Esaú tomó a sus mujeres, sus hijos y sus hijas, y todas
las gentes de su casa, sus ganados y todas sus bestias, y todos
los bienes que había adquirido en Canaán, y se fué a una
tierra lejos de Jacob, su hermano; 7 pues, siendo muchos
los bienes de uno y otro, no podían habitar juntos, y la tierra
en que se movían no les bastaba a causa de sus muchos ganados.
8 Establecióse Esaú en el monte de Seir. Esaú es Edom.**

Esaú se traslada con su familia a la tierra de Edom, porque su mucha hacienda creaba dificultades a la también abundante de Jacob. No se alude para nada a las discordias[4] entre ellos, que conocemos por otros documentos. En Gén 32,3.4 y 33,14 se supone que Esaú se trasladó a Edom antes de que Jacob retornase de Siria. La tierra de *Seir* es la zona montañosa y la meseta al este del Arabah que se extiende al sur del mar Muerto. En las cartas de Tell Amarna se llama este país *Se-e-ri*, y lo sitúan al sur de Palestina, lo que coincide sustancialmente con los datos bíblicos. *Edom* parece ser los *Aduma* de los textos egipcios, que los consideran como beduínos *(Sasu)*, emparentados con los *Sa'aira* (los *Bene Seir* de la Biblia). Según los datos de este c.36 figuran como edomitas una población abigarrada de jorritas, amalecitas, quenezitas, seiritas, hititas e ismaelíes[5].

Descendencia de Esaú en Seir (9-14)

**9 He aquí los nombres de los hijos de Esaú, padre de
Edom, en el monte de Seir: 10 Elifaz, hijo de Ada, mujer
de Esaú; Rajel, hijo de Basmat, mujer de Esaú. 11 Los hijos
de Elifaz fueron: Temán, Omar, Sefo, Gatam y Quenaz.
12 Timna fué concubina de Elifaz, hijo de Esaú, y le parió
a Amalec. Estos son los hijos de Ada, mujer de Esaú. 13 Los
hijos de Reuel: Najat, Zaraj, Samma y Miza. 14 Estos son
los hijos de Basmat, mujer de Esaú. Los hijos de Olibama,
hija de Ana, hija de Sibeón, mujer de Esaú, fueron: Jeus,
Yalam y Coraj.**

Elifaz aparece en Job 2,11s. *Temán* aparece como nombre geográfico de Edom[6]. *Quenaz* es el epónimo de los quenizitas, de la familia de los fereceos y jorritas[7]. En tiempo de los jueces se unieron a Judá[8]. *Amalec:* sin duda en relación con los amalecitas del sur de Palestina[9]. *Najat:* aparece en 2 Par 30,13. *Zaraj:* aparece en Gén 38,30. *Jeus*[10]. *Samma*[11].

4 Gén 25,27-28.
5 Cf. ABEL, *Géog.* I 282.
6 Gén 36,34.42; Am 1,12; Jer 49,7.20; Ez 25,13.
7 Cf. Gén 15,19.
8 Jos 15,17; Jue 1,13; 3,9.
9 Gén 14,7.
10 Cf. 1 Par 7,19.
11 Cf. 1 Sam 16,9.

Los jefes de Edom (15-19)

15 He aquí los jefes de los hijos de Esaú: Hijos de Elifaz, primogénito de Esaú, el jefe Temán, el jefe Omar, el jefe Sefo, el jefe Quenaz, 16 el jefe Qoraj, el jefe Gatam, el jefe Amalec. Estos son los jefes de Elifaz en la tierra de Edom; son los hijos de Ada. 17 Hijos de Reuel, hijo de Esaú: el jefe Najat, el jefe Zaraj, el jefe Samma y el jefe Miza. Estos son los jefes de Reuel en la tierra de Edom; éstos son los hijos de Basmat, mujer de Esaú. 18 Hijos de Olibama, mujer de Esaú: el jefe Jeus, el jefe Yalam y el jefe Qoraj. Estos son los jefes de Olibama, hija de Ana, mujer de Esaú. 19 Estos son los hijos de Esaú, éstos sus jefes; él es Edom.

Esta lista de jefes de la tribu de Esaú reproduce los nombres de v.9-14. Este fragmento parece que proviene de una fuente distinta de las conocidas JEP. La palabra que traducimos por *jefes,* siguiendo a la generalidad de las versiones (LXX: ἡγεμών, y Vg.: *dux)* (en heb. *'alluf)*, es literalmente jefe de *mil ('elef);* podemos considerarlos como jefes de clanes dentro de una tribu.

Descendientes de Seir el jurrita (20-30)

20 Los hijos de Seir el jurrita, que habitaban la región: Lotán, Sobal, Sibeón, Ana, 21 Disón, Eser, Disán. Estos son los jefes de los jurritas, hijos de Seir, en la tierra de Edom. 22 Los hijos de Lotán fueron: Jori y Hemán; Tamma, hermana de Lotán. 23 Los hijos de Sobal: Alván, Manajat, Ebal, Sefó y Onam. 24 Los hijos de Sibeón: Aya y Ana. Este Ana es el que halló en el desierto los manantiales de agua caliente mientras apacentaba el ganado de Sibeón, su padre. 25 Los hijos de Ana: Disón y Olibama, hija de Ana. 26 Los hijos de Disón: Jemdam, Esebán, Jetram y Caram. 27 Los hijos de Eser: Balam, Zaayam y Acam. 28 Los hijos de Disán: Us y Aram. 29 He aquí los jefes de los jurritas: el jefe Lotán, el jefe Sobal, el jefe Sibeón, 30 el jefe Ana, el jefe Disón, el jefe Eser, el jefe Disán. Estos son los jefes de los jurritas, cada uno de sus jefes en la tierra de Edom.

Los jurritas eran una población no semita, emparentada con los mitannitas e hiwitas, de las estribaciones del Cáucaso, que invadieron la Alta Mesopotamia y Palestina como consecuencia de la presión de la oleada indoeuropea que hacia el 2.000 a. C. cayó en el Asia Menor. Según Dt 2,12.22, los descendientes de Esaú, para establecerse en Edom, debieron de exterminar esta población de jurritas, que solían establecerse en zonas donde abundaban las cavernas; por eso en la Biblia se relaciona su nombre *Jorita* con *Jor:* (caverna). Así, San Jerónimo los llama trogloditas o cavernícolas. Presionados por los edomitas, los jurritas se extendieron al sur hasta

Egipto [12]. Por eso los egipcios llaman *Haru* a la Palestina meridional, y a sus habitantes *hjry* (los LXX: χορραῖος). *Seir* aquí aparece como epónimo, pero es un nombre geográfico. *Sobal* [13]. *Disón* [14]. *Hemán* [15]. *Alván* [16]. *Onam* [17]. *Aya* [18]. *Ana:* encontró las aguas termales, muy abundantes junto al mar Muerto. *Jemdam* [19]. *Jetram* [20]. *Hus* [21]. *Aram* [22].

Reyes de Edom (31-39)

31 He aquí los reyes que han reinado en tierra de Edom antes que reinara un rey sobre los hijos de Israel: 32 Bela, hijo de Beor, reinó en Edom, y el nombre de su capital era Dinabá. 33 Murió Bela y le sucedió Yobab, hijo de Zerah, de Bosra. 34 Murió Yobab, y le sucedió Jusam, de la tierra de Temán. 35 Murió Jusam y le sucedió Hadad, hijo de Bedad, que derrotó a Madián en los campos de Moab; el nombre de su ciudad era Avit. 36 Murió Hadad y le sucedió Samla, de Masreqah. 37 Murió Samla y le sucedió Saúl de Rejobot, junto al río. 38 Murió Saúl y le sucedió Baal-Janán, hijo de Acbor. 39 Murió Baal-Janán, hijo de Acbor, y le sucedió Hadar; el nombre de su capital era Pau, y el de su mujer, Metabel, hija de Matrad, hija de Mezahab.

Esta lista de reyes de Edom proviene de una fuente desconocida. Es relativamente reciente, ya que supone que existe la monarquía en Israel: «He aquí los reyes que han reinado en tierra de Edom *antes que reinara un rey* sobre los hijos de Israel» (v.31). Estos reyes no constituyen dinastías, pues no son hijos unos de otros y tienen capitales distintas. No parece que existiera monarquía hereditaria [23]. Algunos autores creen que la lista es de reyes anteriores no al primer rey de Israel (Saúl), sino al primer rey israelita que reinó sobre Edom (David) [24]. El primero, *Bela*, hijo de Beor, encuentra su paralelo en Balaam, hijo de Beor, el adivino encargado por Balac, rey de Moab, que maldijera a los israelitas [25]. No pocos comentaristas creen que se trata del mismo personaje [26]. *Yobab* es rey de *Bosra*, la actual *el-Buseira*, al norte de Petra y al sudeste del mar Muerto [27]. Era la defensa principal de Edom por el norte [28].

12 Cf. Abel, *Géog.* I 281-282.329.
13 Gén 14,6; Is 21,11.
14 Dt 14,5.
15 1 Par 1,39.
16 1 Par 1,40.
17 Gén 38,4; 1 Par 2,26.
18 2 Sam 3,7; 21,8s.
19 1 Par 1,41.
20 Ex 3,1; Jue 8,20.
21 Gén 10,23: pertenece a Aram, epónimo de los arameos. *Hus* es el país de Job; Lam 4,21.
22 1 Par 2,25.
23 Cf. Is 34,12.
24 Cf. 2 Sam 8,13-14; 1 Re 11,14s.
25 Núm c.22-24.
26 Así Nöldeke, Hommel 'Sayce.
27 Muy citada en la Biblia: cf. Am 1,12; Is 34,6; 63,1; Jer 49,13.
28 Abel, *Géog.* II 287.

Hadad: es el nombre del dios arameo de la tempestad, cuyo culto estaba muy extendido en Edom [29]. Venció a los *madianitas*, nómadas invasores de Moab [30]. *Masreqah:* es el actual *djebel el-Musraq*, al sudeste de Maan [31]. *Saúl de Rejobot:* es el Seil el-Qeraji [32]. *Hadar* [33].

Otros jefes de Edom (40-43)

40 Estos son los nombres de los jefes de Esaú según sus tribus y territorios. El jefe Timna, el jefe Alva, el jefe Yeter, 41 el jefe Olibama, el jefe Ela, el jefe Pinón, 42 el jefe Quenaz, el jefe Temán, el jefe Mibsar, 43 el jefe Magdiel, el jefe Iram. Estos son los jefes de Edom según sus moradas en la tierra que ocupan.

La mayor parte de estos nombres aparecen ya en la lista de los v.19-39. Algunos nombres son geográficos y corresponden a divisiones administrativas distintas de las antiguas por tribus, quizá establecidas después de la invasión de Edom por los israelitas. Así, *Ela* quizá sea *Elat* (la *Aelana* de los autores clásicos), en el golfo de Elán. *Pinón:* quizá el *Funón* de Núm 33,42, el actual *Feinán, a 40 kilómetros al sur del mar Muerto.*

Tenemos, pues, en estas listas de Edom diversas genealogías de reyes y jefes de Edom en muy diversas épocas. El autor sagrado las recoge porque los considera descendientes de Esaú, hijo de Isaac, y porque la historia de Israel está muy vinculada a la del reino de Edom.

Capítulo 37

HISTORIA DE JOSE

José es en los siguientes capítulos el personaje central de la trama histórica, debida en casi su totalidad a las fuentes *elohista* y *yahvista*. La exposición de la historia es dramática y está redactada en un estilo insuperable, siendo quizá las páginas más bellas del Génesis. A pesar de que la trama general está perfectamente ensamblada, sin embargo, no es difícil al atento observador encontrar indicios de la diversidad de documentos primitivos utilizados, como hemos visto en los capítulos anteriores. Con la historia de José se abre una nueva etapa para los israelitas, ya que tienen que

29 Cf. 1 Re 11,14.
30 Gedeón luchará contra estas tribus nómadas (Jue 6).
31 Abel, *Géog.* II 380-381.
32 Abel, ibíd.
33 Cuando David conquistó Edom, aparece un príncipe llamado *Hadar*, que huyó a Egipto y volvió en tiempos de Salomón a liberar a su país. Cf. 1 Re 11,14-22.

vivir durante siglos en un país extraño, en ocasiones bajo la más dura servidumbre. Ello será ocasión de la intervención milagrosa divina para liberarlos. Todo ello responde a un plan salvífico de Dios en la historia, que va a modelar el alma israelita en las estepas del Sinaí para inmunizarla contra las influencias religiosas paganas, convirtiéndole en «pueblo santo y raza sacerdotal» [1]. José mismo ve en su historia un designio divino: «Vosotros creíais hacerme mal, pero Dios ha hecho de él un bien, cumpliendo lo que hoy sucede, de poder conservar la vida de un pueblo numeroso» [2]. La estancia de los israelitas en Egipto dejó profundo eco en la literatura épico-religiosa de Israel. Algunos autores modernos creen, sin embargo, que no todos los hijos de Jacob y sus clanes estuvieron en Egipto: «Se puede afirmar la estancia en Egipto de la casa de José y Benjamín, de la tribu de Leví, de la que nacerá Moisés; se puede admitir la de Judá y de Simeón; pero el problema queda planteado para las tribus más septentrionales» [3]. Como veremos, la historia de José en su marco y líneas generales es perfectamente verosímil, y no hay fundamento para considerarla como una mera ficción literaria; pero esto no quiere decir que no existan notas pintorescas y pormenores anecdóticos que puedan haber surgido en los relatos de los hechos coloreados por la imaginación como en otros de la historia de los patriarcas.

José, preferido de Jacob (1-11)

En razón de las incoherencias narrativas y repetición de algunos detalles del relato de este capítulo, se admiten varias fuentes primitivas, reflejo de tradiciones diversas [4]. Aparte de pequeñas secciones del documento *sacerdotal* [5], se reconocen comúnmente las dos fuentes *yahvista* y *elohista* con sus características literarias [6].

1 Habitó Jacob en la tierra por donde peregrinó su padre,
en la tierra de Canaán. 2 Esta es la historia de Jacob: Cuan-
do tenía José diecisiete años, siendo todavía un adolescente,
iba con sus hermanos, los hijos de Bala y los hijos de Zelfa,
mujeres de su padre, a apacentar el ganado, e hizo llegar
José a su padre la pésima fama de aquéllos. 3 Israel amaba
a José más que a todos sus otros hijos, por ser el hijo de su
ancianidad, y le hizo una túnica talar. 4 Viendo sus herma-
nos que su padre le amaba más que a todos, llegaron a odiar-

[1] Ex 19,5.
[2] Gén 50,20.
[3] R. DE VAUX: DBS IV 734-735.
[4] Según v.27.28b, José es vendido por sus hermanos a *ismaelitas*, que lo llevaron a Egipto (c.30). Según 28a.29.30, lo roban mercaderes *madianitas*, en contra de la voluntad de sus hermanos. Según el v.2, José es odiado porque acusó a sus hermanos de pecados nefandos; según los v.3.4, porque era preferido de su padre; según v.5-6, porque tuvo sueños pretenciosos. Según v.21-22, es Rubén el que quiere librarle de la muerte; según el v.26, es Judá. Parecen narraciones duplicadas: v.14; 18-20; 34-35.
[5] Los v.1.2a.
[6] Se atribuyen al *yahvista:* v.3-4.12-17.18b,21.23.25-27.28b.31.32.33a. Al *elohista:* v.5-11. 19.20.22.24.28a.29-30.33b.34b.36. Véase J. CHAINE, 377-381 y A. CLAMER, o.c., 418-419.

le, y no podían hablarle pacíficamente. 5 Tuvo también
José un sueño, que contó a sus hermanos y que acrecentó
más todavía el odio de éstos contra él. 6 Díjoles: «Oíd, si
queréis este sueño que he tenido. 7 Estábamos nosotros en
el campo atando gavillas, y vi que se levantaba mi gavilla
y se tenía en pie, y las vuestras la rodeaban y se inclinaban
ante la mía, adorándola». 8 Y sus hermanos le dijeron: «¿Es
que vas a reinar sobre nosotros y vas a dominarnos?» Estos
sueños y las palabras de José fueron causa de que le odiaran
todavía más. 9 Tuvo José otro sueño, que contó también a
sus hermanos, diciendo: «He aquí que he tenido otro sue-
ño, y he visto que el sol, la luna y once estrellas me adora-
ban». 10 Contó el sueño a su padre y a sus hermanos, y
aquél le increpó, diciéndole: «¿Qué sueño es ese que has
soñado? ¿Acaso vamos a postrarnos en tierra ante ti, yo, tu
madre y tus hermanos?» 11 Sus hermanos le envidiaban,
pero a su padre le daba qué pensar.

En los capítulos anteriores, Jacob y su familia ocupan una parte muy importante de la historia; pero Isaac estaba con vida. Muerto el patriarca, Jacob queda heredero, tanto de su hacienda como de las promesas divinas hechas a Abraham. La historia de Jacob que sigue hasta el fin del Génesis está narrada a la luz de estas promesas. Por eso se habla de la «historia de Jacob» (v.2a). En ella ocupa José el lugar más importante, y el autor sagrado se propone poner de relieve la providencia de Dios sobre él. El puesto que viene a ocupar en la corte del faraón mira a conducir a Israel a Egipto, donde se multiplicará, dando ocasión a la servidumbre y a la liberación y retorno a Canaán, la tierra prometida, en la que habrá de realizar la misión a que Dios le tiene destinado, la preparación mesiánica. Aquí la *historia* (lit. *generaciones)* de Jacob es en realidad la historia de sus hijos. El autor sagrado empieza por consignar que Jacob *habitó en Canaán* (v.1), en contraposición a Esaú, que emigró al país de Seir, al sudeste del mar Muerto[7]. No dice dónde residía, pero en el v.14 se dice que estaba en Hebrón, donde habían muerto Abraham e Isaac y donde estaba, por tanto, el centro de la familia en torno al panteón familiar.

José apacentaba los rebaños con sus hermanos, siendo un adolescente de diecisiete años. La frase «los hijos de Bala y de Zelfa», esclavas de Lía y Raquel, parece una glosa para atenuar la culpabilidad de los otros hermanos de José, nacidos de las verdaderas esposas. En efecto, José los acusó a su padre de la *pésima fama* de ellos. La palabra hebrea que traducimos por *fama* significa en realidad «propósitos malos»[8]. El texto no especifica en qué consistían. La Vg traduce «crimene pessimo», y por ello muchos autores antiguos han pensado en pecados sodomíticos o de bestialidad. Pero, en realidad, no sabemos en qué consistía la culpabilidad de los hermanos de José[9]. Esta acusación fué principio de una animadver-

7 Gén 36,6-8.
8 Cf. Núm 14,16; Prov 10,18; Jer 20,10; Ez 36,3.
9 Estos dos versos son atribuídos al documento *sacerdotal*. Los otros documentos darán otras razones para explicar la envidia de los hermanos de José.

sión contra él de parte de sus hermanos. Pero, además, es que Jacob sentía especial predilección por José por ser el «hijo de su ancianidad» (v.3). Además, era hijo de Raquel, la esposa preferida [10]. En realidad, el último hijo de Jacob era Benjamín; pero debía de ser muy pequeño y el autor sagrado no tiene todavía cuenta de él. Otra razón de la envidia era que el padre le había distinguido regalándole una *túnica talar* (v.3), es decir, una túnica larga hasta los pies y con largas mangas, que solían usar los personajes distinguidos, mientras que los obreros y gente baja usaban una túnica hasta la rodilla, y ésta sería la usada por los demás hermanos de José [11]. Por todo esto le trataban con desprecio y coléricamente: «no podían hablarle pacíficamente», o saludarle afectuosamente (v.4). Esta situación se agravó cuando el ingenuo José les narró unos sueños misteriosos que había tenido: en uno de ellos, las gavillas de los otros hermanos rodeaban la suya y la adoraban (v.8). Esto prueba que también los hijos de Jacob se dedicaban, además del pastoreo, a la agricultura. A medida que los patriarcas habían echado raíces en Canaán, se habían transformado de nómadas en sedentarios. La reacción contra el visionario fué violenta: ¿es que iba a ser un día señor de ellos? Como veremos, esta visión era un presagio del encumbramiento de José en Egipto, ante el que tendrían que prosternarse sus hermanos llevados de la necesidad. Otro sueño confirmó esta conjetura: el sol, la luna y once estrellas se prosternaban ante él (v.9). Ahora la supremacía sería sobre el padre, la madre y los once hermanos, representados por el sol, la luna y las once estrellas (v.10). De momento, Jacob reaccionó contra estas pretensiones: *¿vamos a postrarnos en tierra ante ti yo, tu madre y tus hermanos?* Pero el patriarca reflexionó después sobre el misterioso sueño de su hijo, pensando en los posibles presagios en él simbolizados. Sus hijos, en cambio, se dejaron llevar de los celos y le cobraron gran odio.

Maquinaciones contra la vida de José (12-24)

**12 Fueron sus hermanos a apacentar el ganado de su pa
dre en Siquem, 13 y dijo Israel a José: «Tus hermanos están
apacentando en Siquem. Ven que te mande a ellos». El
respondió: «Heme aquí». 14 «Pues vete a ver si están bien
tus hermanos y el ganado, y vuelve a decírmelo». Y le en-
vió desde el valle de Hebrón, y se dirigió José a Siquem.
15 Encontróle un hombre errando por el campo y le pre-
guntó: «¿Qué buscas?» 16 Y él le contestó: «A mis herma-
nos busco. Haz el favor de decirme dónde están apacen-
tando». 17 Contestóle el hombre: «Se han ido de aquí, pues
les oí decir: Vámonos a Dotaín». 18 Viéronle ellos desde**

[10] Gén 30,22.

[11] La Vg, siguiendo a los LXX, traduce «tunicam polymitam», o de abigarrado color. Pero la palabra hebrea usada, *passim*, y su equivalente *pista* en arameo y siríaco, significa la planta de los pies o las palmas de las manos. Así se trata de una túnica que llegaba a los pies y con mangas hasta las palmas de las manos. Véase DBS III 512; A. CLAMER, o.c., p.420.

lejos, antes que a ellos se aproximara, y concibieron el proyecto de matarle. [19] Dijéronse unos a otros: «He aquí que viene el de los sueños; [20] vamos a matarle y le arrojaremos a uno de estos pozos, y diremos que le ha devorado una fiera; así veremos de qué le sirven los sueños». [21] Rubén, que esto oía, quería librarle de sus manos, y les dijo: «Matarle, no; [22] no vertáis sangre; arrojadle a ese pozo que hay en el desierto y no pongáis las manos sobre él». Quería librarle de sus manos para devolverlo a su padre. [23] Cuando llegó José hasta sus hermanos, despojáronle de la túnica, la túnica talar que llevaba, [24] y, cogiéndole, le arrojaron al pozo, un pozo vacío que no tenía agua».

Es extraño que los hijos de Jacob pastoreasen por la zona colindante de Siquem después del sangriento episodio causado por ellos en aquella localidad [12]. Pero quizá pasaran inadvertidos, y habían transcurrido varios años después del suceso. Con todo, Jacob parece preocupado por la suerte de sus hijos, y así envía a José a cerciorarse de su estado (v.14). El patriarca residía en Hebrón [13]. José se encaminó hacia Siquem (más de 100 kilómetros de distancia desde Hebrón); pero no encontró a sus hermanos en aquella región, pues se habían corrido más al norte en busca de mejores pastos, hacia *Dotaín*, la zona rica de la llanura de Esdrelón, el actual *Tell Dotán*, que se hallaba en la ruta caravanera de Siria a Egipto. Los hermanos, al verle, deciden matarle, llamándole despectivamente *el de los sueños* (v.19). Quieren asesinarle y arrojarle a una cisterna para disimular su crimen. Rubén interviene para salvarle la vida, y propone arrojarlo vivo a la cisterna.

José, vendido por sus hermanos (25-36)

[25] Sentáronse a comer, y, alzando los ojos, vieron venir una caravana de ismaelitas que venía de Galaad, cuyos camellos iban cargados de estoraque, tragacanto y láudano, que llevaban a Egipto; [26] y dijo Judá a sus hermanos: «¿Qué sacaríamos de matar a nuestro hermano y ocultar su sangre?» [27] Vamos a vendérselo a esos ismaelitas y no pongamos en él nuestra mano, pues es hermano nuestro y carne nuestra». Asintieron sus hermanos; [28] y, cuando pasaban los mercaderes madianitas, sacaron a José, subiéndole del pozo, y por veinte monedas de plata se lo vendieron a los ismaelitas, que le llevaron a Egipto. [29] Volvió Rubén al pozo, pero no estaba en él José, y, rasgando sus vestiduras, [30] volvióse a donde estaban sus hermanos, y dijo: «El joven no parece, ¿adónde iré yo ahora?» [31] Tomaron la túnica talar de José y, matando un macho cabrío, la empaparon en la sangre, [32] la cogieron y se la llevaron a su padre, diciendo: «Esto hemos encontrado; mira a ver si es o no la túnica de tu hijo». [33] Reconociéndola él, dijo: «La túnica

12 Cf. Gén 34,25-35,5.
13 Cf. Gén 35,27. En 35,21 se dice que residía más al sur, en Migdal-Eder.

**de mi hijo es; una fiera le ha devorado, ha despedazado enteramente a José». 34 Rasgó Jacob sus vestiduras, vistióse de saco e hizo duelo por su hijo durante mucho tiempo.
35 Venían todos sus hijos y sus hijas a consolarle; pero él rechazaba todo consuelo, diciendo: «En duelo bajaré al *seol* a mi hijo». Y su padre le lloraba. 36 Los madianitas le vendieron en Egipto a Putifar, ministro del faraón y jefe de la guardia.**

Después de consumado el hecho, divisan que por la ruta caravanera bajan unos mercaderes con sus camellos; unas veces son llamados *ismaelitas*, y otras *madianitas* (indicio de duplicidad de documentos), pero en todo caso árabes [14]. Traían aromas y resinas olorosas, muy apreciadas de los egipcios para las momificaciones. La ruta de Arabia era la especializada en estos productos (v.25); por eso proceden de *Galaad* [15]. Por los documentos extrabíblicos sabemos cómo, en efecto, existían caravanas regulares que pasaban de Siria y Arabia por Palestina hacia Egipto, y, por tanto, el relato bíblico está perfectamente encuadrado en su marco histórico-geográfico. Judá propone vender a José a estos mercaderes, pues el derramamiento de sangre siempre es una cosa muy grave: *¿Qué sacaríamos de matar a nuestro hermano y ocultar su sangre?* (v.26). La sangre clamaba al cielo, y por eso se cubría con tierra para acallar su voz [16]. Por otra parte, tratándose de un hermano, el crimen era más horrendo: *es carne nuestra* (v.27). Asintieron los hermanos y, sacando a José de la cisterna, lo entregaron por veinte siclos de plata (v.29). Un esclavo valía 30 siclos [17]. En Lev 27,5 se prescribe pagar al templo 20 siclos de plata como rescate de un joven de cinco a veinte años.

El relato está confuso, pues se mezclan dos tradiciones. Rubén, que antes propuso echar a José a una cisterna para salvarle, fué después a ella, sin duda para libertarle; pero no le halló y volvió rasgándose las vestiduras y diciendo: *el joven no parece; ¿adónde iré yo ahora?* (v.30). Según esta narración, Rubén no estaba con sus hermanos cuando se decidió la venta de José, y ahora pregunta a sus hermanos por su paradero. Esta parece ser la versión del hecho según el *elohista*, mientras que el *yahvista* no conoce esta reacción de Rubén. Según la narración de este último, los hermanos tiñeron la túnica en la sangre de un macho cabrío y la remitieron a Jacob para que viera si era la de José. La artimaña es muy calculada. Para evitar que su padre les conociera su fechoría por el relato directo, envían a un tercero con la túnica. Jacob la reconoce, y deduce que, en efecto, el hijo ha sido devorado por una fiera (v.33). Deconsolado, hizo duelo ritual por él, vistiéndose de saco y rasgando sus vestiduras (v.34). Sus hijos e hijas (nombradas por primera vez, excepto Dina) le tratan de consolar, pero en vano, pues está

14 Según la Biblia, los *ismaelitas* y los *madianitas* eran descendientes de Abraham, unos por Agar (c.16) y otros por Quetura (25,1-2).

15 Cf. Jer 8,22; 46,11; 51,8; Ez 27,17.

16 Cf. Job 16,18; Is 26,21; Ez 24,7-18.

17 Ex 21,32.

apesadumbrado por el dolor: «En duelo bajaré al *seol*, a mi hijo» (v.35). Su muerte no sería la de su padre ni abuelo, «en buena senectud», rodeado de todos sus hijos. Ha perdido el hijo predilecto y de modo trágico. Este recuerdo le lacerará hasta la muerte. El autor sagrado recalca este dolor, preparando el contraste de la alegría que experimentará el patriarca al recuperar a su hijo, virrey de Egipto [18].

Los mercaderes vendieron a José a Putifar, eunuco del faraón. El nombre es plenamente egipcio, y parece significar «don de Ra» (en egipcio: *Pa-di-pa-Ra*: que en una pronunciación dialectal da «Putifar»). Su título oficial es «jefe de los matarifes» *(sar hattabajim)*, título honorífico al estilo de «caballerizo mayor» del rey en la nomenclatura cortesana de hoy. La venta de un hombre estaba prohibida por la ley mosaica [19], pero el tráfico de esclavos era corriente en la época.

Capítulo 38

JUDA Y TAMAR

La bella historia de José está interrumpida por este capítulo sobre la familia de Judá. El compilador creyó conveniente insertar esta historia para que no se perdiese, ya que de Judá habría de provenir el rey David, heredero de las promesas mesiánicas. No debemos perder de vista el carácter fragmentario y heterogéneo de los relatos bíblicos, presididos siempre por ideas religiosas, y en este caso se buscan los antepasados históricos de la familia davídica. Por algunas expresiones se ha querido atribuir el fragmento al *yahvista*. Algunos comentaristas creen que en esta narración nos hallamos ante una trasposición de relaciones colectivas de tribus a supuestos personajes epónimos, antepasados de las mismas, como hemos visto en el caso de Moab y Amón, hijos de Lot. Los hijos de Judá, Selá, Fares y Zeraj, son nombres de clanes de la tribu de Judá. El estilo del fragmento es rudo y muy realista, pero por eso lleva un marcado sello de autenticidad. Los detalles del relato se encuadran perfectamente en el ambiente consuetudinario de la época patriarcal.

1 Sucedió entonces que bajó Judá, apartándose de sus her-
manos, y llegó hasta un adulamita de nombre Jirá. 2 Vió
allí a una cananea llamada Súa, y la tomó por mujer, y entró
a ella, 3 que concibió y parió un hijo, al que llamó Er. 4 Con-
cibió de nuevo y parió un hijo, a quien llamó Onán; 5 vol-
vió a concebir, y parió un hijo, a quien llamó Selá; cuando
le parió éste, hallábase en Quezib. 6 Tomó Judá para Er,
su primogénito, una mujer llamada Tamar. 7 Er, primo-

18 Gén 45,28.
19 Ex 21,16.

génito de Judá, fué malo a los ojos de Yahvé, y Yahvé le
mató. 8 Entonces dijo Judá a Onán: «Entra a la mujer de
tu hermano y tómala, como cuñado que eres, para suscitar
prole a tu hermano». 9 Pero Onán, sabiendo que la prole
no era suya, cuando entraba a la mujer de su hermano, se
derramaba en tierra, para no dar prole a su hermano. 10 Era
malo a los ojos de Yahvé lo que hacía Onán, y le mató
también a él. 11 Dijo entonces Judá a Tamar, su nuera:
«Quédate como viuda en casa de tu padre hasta que sea
grande mi hijo Selá». Pues se decía: «No vaya a morir tam-
bién éste como sus hermanos». Fuése, pues, Tamar y ha-
bitaba en casa de su padre. 12 Pasó mucho tiempo, y murió
la hija de Súa, mujer de Judá. Pasado el duelo por ella, subió
Judá con su amigo Jirá, el adulamita, al esquileo de su ga-
nado a Timná. 13 Hiciéronselo saber a Tamar, diciéndole:
«Mira, tu suegro ha ido a Timná al esquileo de su ganado».
14 Despojóse ella de sus vestidos de viuda, se cubrió con
un velo, y cubierta se sentó a la entrada de Enaím, en el
camino de Timná, pues veía que Selá era ya mayor y no
le había sido dada por mujer. 15 Judá, al verla, la tomó por
una meretriz, pues tenía tapada la cara. 16 Dirigióse a donde
estaba y le dijo: «Déjame entrar a ti», pues no conoció que
era su nuera. Ella le respondió: «¿Qué vas a darme por
entrar a mí?» 17 Y él contestó: «Te mandaré un cabrito del
rebaño». Ella le dijo: «Si me das una prenda hasta que lo
mandes...» 18 «¿Qué prenda quieres que te dé?», le dijo él.
Ella contestó: «Tu sello, el cordón de que cuelga y el báculo
que llevas en la mano». El se lo dió, y entró a ella, que con-
cibió de él. 19 Luego se levantó, se fué y, quitándose el velo,
volvió a vestirse sus ropas de viuda. 20 Mandó Judá el cabrito
por medio de su amigo el adulamita, para que retirase la
prenda de manos de la mujer; pero éste no la halló. 21 Pre-
guntó a las gentes del lugar, diciendo: «¿Dónde está la me-
retriz que se sienta en Enaím a la vera del camino?» Y ellos
le respondieron: «No ha habido aquí ninguna meretriz».
22 Volvió, pues, a Judá y le dijo: «No la he hallado, y las
gentes del lugar me han dicho que no ha habido allí ningu-
na meretriz». 23 Y dijo Judá: «Que se quede con ello, no
vaya a burlarse de nosotros; yo ya he mandado el cabrito
y tú no la has hallado». 24 Al cabo de unos tres meses avisa-
ron a Judá, diciendo: «Tamar, tu nuera, se ha prostituído,
y de sus prostituciones está encinta». Judá contestó: «Sacad-
la y quemadla». 25 Cuando la sacaban, mandó ella a decir
a su suegro: «Del hombre cuyas son estas cosas estoy en-
cinta. Mira a ver de quién son ese anillo, ese cordón y ese
báculo». 26 Los reconoció Judá, y dijo: «Mejor que yo es ella,
pues no se la he dado a Selá, mi hijo». Pero no volvió a co-
nocerla más. 27 Cuando llegó el tiempo del parto, tenía en
el seno dos gemelos. 28 Al darlos a luz, sacó uno de ellos
una mano, y la partera la cogió, y ató a ella un hilo rojo, di-
ciendo: «Este ha sido el primero en salir»; 29 pero él retiró
la mano y salió su hermano. «¡Vaya rotura que has hecho!»,
dijo ella, y le llamó Fares; 30 luego salió su hermano, que
tenía el hilo atado a la mano, y le llamó Zaraj.

Hemos visto atrás cómo Abraham y Rebeca buscaban para sus hijos mujeres de su misma familia. Ya se comprende que esto no podía ser ley general para la familia de Jacob, que vivía en medio de los pueblos cananeos. Judá tomó por mujer a una cananea, tuvo de ella hijos, y para éstos buscó también mujeres del mismo país. Era esto natural, y no hemos de ser tan severos que hayamos de condenar la conducta de este hijo de Jacob por no haber seguido el ejemplo de sus mayores, yendo a buscar esposas a las lejanas tierras de Jarrán. La ley mosaica no estaba aún dada, y el principio en que se fundaba la conducta de los patriarcas, a saber, la estima de la propia sangre y el no querer mancharla con la de los extraños, no podía ser tan poderosa como para obligar a toda la numerosa familia de Jacob a seguirla. Pero el episodio de Judá dió al autor sagrado ocasión para darnos a conocer una costumbre que luego será ley en la de Moisés.

Es difícil situar cuándo tuvo lugar este episodio dentro de la historia de los patriarcas. El texto dice vagamente que «sucedió entonces» (lit. «en aquel tiempo») que Judá se *separó* de sus hermanos. Vemos que una de las tribus de Jacob se *separó* de las otras desde el principio. En el canto de Débora no aparece nombrado Judá [1]. En Jue 1 se dice que se apoderó de la parte meridional de Palestina. Aquí Judá se fué a habitar con un hombre de *Adullam*, localidad de la parte sudoeste de Palestina, en las estribaciones de las montañas de Judá, cerca ya de la llanura de la costa, o «sefela» [2]. Allí se casó con una cananea. ¿Cuándo ocurrió esto? ¿Antes de bajar a Egipto con los demás hermanos? En el texto se dice que tuvo tres hijos, y los tres casaderos; por tanto, hemos de suponer que Judá habitó en esta región durante mucho tiempo. Como es la parte meridional de Palestina, no lejos del Delta egipcio, y las comunicaciones por la ruta de la costa eran frecuentes, muy bien podemos suponer que Judá se *separó* de sus hermanos de Egipto y se estableció en la tierra de Canaán. No es necesario suponer que los doce hijos de Jacob quedaran todos en Egipto. Lo más normal es que algunos de ellos, y muchos de sus descendientes, hayan vuelto a Palestina, sobre todo cuando los egipcios se mostraron adversos a los hebreos. No debemos olvidar que la narración bíblica responde a un esquema rígido sometido a la ilustración de determinadas verdades religiosas, y así la historia resulta fragmentaria y artificial, aunque sustancialmente auténtica, pero que no excluye otros enfoques históricos más completos al investigador moderno. Así, con el tiempo, parte de la tribu de Judá pudo estar ya establecida en Palestina antes del Exodo, y parte pudo bajar a Egipto con sus hermanos de las otras tribus, de forma que tomen parte también en el éxodo y después en la formación de la teocracia en el Sinaí. Con todo, este fragmento relativo a la vida de Judá es sumamente interesante y abre mucho las perspectivas histórico-geográficas de

[1] Jue 5.

[2] Cf. Jos 12,15; 1 Sam 22,1; 2 Sam 23,13; 2 Par 11,7; 2 Esdr 11,30; 2 Mac 12,38. Se la identifica con el actual *Id el-Ma* o *Idelmiye* (ABEL, *Géog.* II 329).

Israel como pueblo, ya que vemos que una tribu se separó de las otras en sus albores y llevó vida aparte en la zona meridional palestiniana. De seguro que también otras tribus hicieron lo mismo, según la suerte que les haya cabido en el modo de encontrar medio de vida. No hemos de concebir a las doce tribus como un bloque indiviso que vive pastoreando en el delta del Nilo. Al crecer y surgir dificultades ambientales, de seguro que algunas tomaron otros rumbos, y se volvieron a la tierra de sus antepasados. Una de ellas —lo sabemos— es Judá, representada en su epónimo. Este no tuvo inconveniente en tomar mujer cananea y cananeas para sus tres hijos [3]. Una de ellas se llamaba *Tamar* (palmera). El primogénito de Judá, Er, murió pronto en castigo por unas malas acciones que no se especifican (v.7). Entonces Judá mandó a su segundo hijo que se casara con la viuda: *para suscitar prole a tu hermano* (v.8). Es la ley del *levirato*, nacida del ansia de sobrevivir en la posteridad. Según esta ley, el pariente más próximo del difunto debía casarse con la viuda de éste, de forma que el primer hijo que tuviera de ésta fuera considerado jurídicamente como hijo del difunto y continuador de su nombre [4]. Esta costumbre la encontramos en la legislación asiria, pero la finalidad en este caso era, sobre todo, hacer valer el derecho de propiedad sobre la mujer, que el difunto marido o sus padres habían comprado con su dinero [5]. En el código hitita existe la misma ley, pero ni en una ni en otra se exige la condición de que el difunto haya fallecido sin herederos [6]. De manera que en ambas leyes la razón del *levirato (levir:* «cuñado») es la misma: conservar en la familia los derechos adquiridos sobre la mujer [7]. En el caso bíblico, la finalidad es, como dijimos antes, suscitar descendencia al difunto, de modo que sobreviva su nombre en Israel. Pero Onán frustra esta intención, cometiendo un pecado contra naturaleza (v.9). De este hecho, los moralistas darán el nombre de *onanismo* al vicio de la masturbación. En la Biblia es condenado («era malo a los ojos de Dios»), no tanto por ir contra la virtud de la castidad cuanto por ir contra la piedad familiar, al negarse a dar descendencia a su hermano. De todos modos, el autor sagrado supone en ese acto una perversión del orden natural de Dios al oponerse a la generación. Dios le castigó, y Onán murió, quedando viuda de nuevo Tamar. Entonces Judá le dijo a ésta que volviera a la casa paterna hasta que su hijo menor fuera mayor y se casara con ella; pero en el fondo no quería entregárselo, pues veía que Tamar tenía como un maleficio, pues dos de sus maridos habían muerto en poco tiempo (v.11). Para la viuda, volver a la casa paterna por no haber tenido hijos era deshonroso y como una maldición de Dios [8]. Por eso, la vida de la desgraciada viuda era muy

[3] Cuando nació el último, Sela, se encontraba en *Quezib* o Akzib, el actual *Ain el-Kezbe* (ABEL, *Géog.* II 298).
[4] Dt 25,5s.
[5] Art.193.
[6] Art.193.
[7] Véase CH. JEAN, *Le Milieu Biblique* II 198.222.
[8] Cf. Lev 22,13.

penosa y llena de desprecio. Esto nos dará a comprender el interés de Tamar por tener hijos. Durante su reclusión murió la esposa de Judá, y entonces Tamar concibió la esperanza de ser esposa de Judá y tener descendencia de él. Y así procuró hacerse encontradiza con Judá cuando éste subía a *Timná* [9], donde tenía sus rebaños. La artimaña de Tamar es muy original. Era la ocasión del esquileo de las ovejas, en que se solían celebrar regocijos. Tamar esperó a su suegro en el camino vestida de prostituta, con la cabeza velada (v.14), sin duda para no ser reconocida [10]. Ella se puso a la vera del camino al estilo de las cortesanas [11]. Judá la solicita, y promete en recompensa un cabrito [12], que estaba consagrado a la diosa del amor. Quizá Judá en esto seguía una antigua costumbre cananea. Tamar exige como garantía que le entregue el *sello*, el *cordón* y el *báculo* (v.18), que eran los objetos más personales. Toda persona de algún rango debía llevar consigo un *sello* para signar los contratos, bien en el dedo a modo de anillos o colgando del cuello, con un *cordón*, que es el caso actual [13], y el *báculo* o bastón, cincelado con determinados adornos que sirvieran para identificar a la personalidad de su dueño [14]. Judá entrega estos objetos personalísimos, sin sospechar la intención de Tamar que los exigía. Más tarde envió a su amigo Jirá para que llevara el cabrito convenido a la cortesana [15], pero no la encontró, y nadie le dió noticias de ella. Judá se conformó con la pérdida de sus objetos personales, callándolo para que no se divulgara su acción y perdiera el honor (v.23). Pocos meses después le comunican que Tamar está encinta. Judá manda quemarla, según la costumbre. A Judá pertenece decidir la pena contra su nuera, porque legalmente es la prometida de su hijo menor. En la ley mosaica se manda quemar a la hija de un sacerdote que se prostituya [16], pero en otros casos la pena es la lapidación [17]. Tamar, cuando era llevada a la hoguera, mandó enviar los objetos personales que tenía de Judá a éste, para que reconociera la paternidad del hijo que iba a tener (v.25). Judá los reconoció, admitió su culpabilidad, confesando que Tamar era mejor que él, ya que debió entregarle su hijo en matrimonio. Pero después no tuvo relaciones maritales con Tamar, considerando deshonroso casarse con una nuera.

En los v.27-30 encontramos un relato muy similar al de 24,25s. Tamar tuvo dos gemelos, que también parecen luchar por la pri-

[9] La actual *Tibna*, entre Adullam y Enaim (ABEL, *Géog.* II 481).

[10] Según las leyes asirias, las jóvenes y mujeres debían ir con la cabeza cubierta, excepto las prostitutas, que debían llevarla descubierta, y lo mismo las esclavas (J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* [1950] 183).

[11] Cf. Jer 3,2.

[12] Es el regalo que Sansón da a su esposa (Jue 15,1).

[13] Cf. Cant 8,6.

[14] Herodoto menciona estos objetos usados por los babilonios como medios de probar su personalidad (I 195).

[15] Aquí el TM, por cortesana, dice *qedesah*, que significa prostituta *sagrada* o hieródula. Es la *qadistu* babilónica, consagrada al culto en el santuario. También en Canaán existían santuarios con mujeres y hombres dedicados a la prostitución sagrada en honor de Astarté. Véase Os 4,14; 1 Re 14,24; 25,12; 2 Re 23,7. Véase HERODOTO, I 199.

[16] Lev 21,9.

[17] Dt 22,23; Lev 20,10.

mogenitura antes de nacer. Uno de ellos, *Fares*, suplantó al otro, *Zaraj*, que había sacado primero la mano. Y se da la explicación del nombre del primero, Fares (en heb. «rotura, brecha»): «vaya *rotura* que has hecho», exclama la partera, aludiendo a la violencia con que salió a luz, deseoso de suplantar a su hermano Zaraj. También aquí parece nos hallamos ante explicaciones folklóricas sobre el nombre de estos dos epónimos de dos clanes de la tribu de Judá [18]. Como en el caso de Esaú y de Jacob, también aquí muchos comentaristas ven una alusión a la lucha entre estas dos colectividades, cuya hostilidad se traslada legendariamente al origen de los dos supuestos antepasados en el seno materno. De hecho, los descendientes de Fares son más numerosos que los de Zaraj, y, sobre todo, de aquél había de nacer David, el rey predestinado de Israel [19]. En la genealogía de Cristo según San Mateo, Fares figura entre los antepasados [20]. Los autores sagrados, fieles a la historia, no se atreven a borrar las manchas genealógicas. Un autor falsario de la época de la monarquía no pondría como antepasado de David a uno que nació de una acción fornicaria entre suegro y nuera, y lo mismo un falsario del N. T. habría buscado unos antepasados más limpios a la ascendencia de Cristo. Pero la historia es la historia, y los autores sagrados la recogen como está, viendo en sus vicisitudes la providencia misteriosa de Dios, cuyos inescrutables designios no caben en cálculos meramente humanos.

La conducta de Judá en juntarse con la que creía meretriz, es condenable ante la ley natural, ante la ley mosaica y más ante la evangélica. El autor sagrado no la aprueba, sino que la considera como acción pecaminosa. Pero no debemos perder de vista la mentalidad de la época, y entonces la conciencia moral era muy oscura. Sobre todo es disculpable la conducta de Tamar, que ante todo busca tener descendencia, sin reparar en una acción que para ella era perfectamente lícita para conseguir su deseo [21].

Capítulo 39

JOSE EN EGIPTO

En conjunto, esta sección se considera del yahvista por el reiterado uso del nombre de *Yahvé* y algunas otras expresiones estilísticas que le son propias. Como en las historias anteriores, el autor sagrado quiere poner de relieve la especial providencia que Dios tiene de José, instrumento de misteriosos designios históricos en orden al pueblo elegido.

[18] Cf. 1 Par 2.
[19] Cf. Rut 4,18.22.
[20] Mt 1,3.
[21] Cf. J. Schildenberger, *Biblica* (1937) 209s.

José, mayordomo de Putifar (1-6)

[1] Entretanto, a José, que había sido llevado a Egipto y comprado a los ismaelitas por Putifar, ministro del faraón y jefe de la guardia, egipcio, [2] le protegió Yahvé, siendo afortunado mientras estuvo en la casa de su señor el egipcio, [3] el cual vió que Yahvé estaba con él, y que todo cuanto hacía, Yahvé lo hacía prosperar por su mano. [4] Halló, pues, José gracia a los ojos de su señor, y le servía a él. [5] Hízole mayordomo de su casa, y puso en su mano todo cuanto tenía. Bendijo Yahvé por José a la casa de Putifar, y derramó Yahvé su bendición sobre todo cuanto tenía en casa y en el campo, [6] y él lo dejó todo en mano de José y no se cuidaba de nada, a no ser de lo que comía. Era José de hermosa presencia y bello rostro.

José fué vendido por los ismaelitas a un egipcio al que se le llama Putifar, eunuco o ministro del faraón y jefe de guardia [1]. Pero, en su nueva condición, José fué particularmente favorecido por Yahvé, que, lejos de abandonarle, le prodigó sus gracias hasta hacerle conquistar la simpatía y confianza total de su amo. El autor sagrado quiere mostrar cómo Yahvé sigue siendo el Dios de José en tierra extraña. Le dotó de excepcionales aptitudes para todo, de modo que cuanto hacía *prosperaba* en sus manos. Así llegó a ser mayordomo en la administración de la casa; es el cargo llamado en egipcio *mer-per* y en árabe *wekil*. Estaba, pues, sobre todos los esclavos y servidores de la casa, y Dios bendijo la casa de Putifar en atención a José. Era tan buen administrador y las cosas iban tan bien, que el amo *no se cuidaba de nada, sino de lo que comía* (v.6), locución proverbial para indicar la perfección con que José llevaba todos los detalles de la administración.

Castidad de José (7-18)

[7] Sucedió después de todo esto que la mujer de su señor puso en él sus ojos, y le dijo: «Acuéstate conmigo». [8] Rehusó él, diciendo a la mujer de su señor: «Cuando mi señor no me pide cuentas de nada de la casa y ha puesto en mi mano cuanto tiene, [9] y no hay en esta casa nadie superior a mí, sin haberse reservado él nada fuera de ti, por ser su mujer, ¿voy a hacer yo una cosa tan mala y a pecar contra Dios?» [10] Y como hablase ella a José un día y otro día, y ni la escuchase él, negándose a acostarse con ella y aun a estar con ella, [11] un día que entró José en la casa para cumplir con su cargo y no había nadie en ella, [12] le cogió por el manto, diciendo: «Acuéstate conmigo». Pero él, dejando en su mano el manto, huyó y se salió fuera. [13] Viendo ella que había dejado el

[1] «Putifar, eunuco del faraón, jefe de la guardia», o de los «matarifes», parece una glosa tomada de 37,28.

manto en sus manos y se había ido huyendo, [14] se puso a gritar, llamando a las gentes de su casa, y les dijo a grandes voces: «Mirad, nos han traído a ese hebreo para que se burle de nosotros; ha entrado a mí para acostarse conmigo, [15] y cuando vió que yo alzaba mi voz para llamar, ha dejado su manto junto a mí y ha salido fuera». [16] Dejó ella el manto de José cerca de sí, hasta que vino su señor a casa, [17] y le habló así: «Ese siervo hebreo que nos has traído ha entrado a mí para burlarse de mí, [18] y cuando vió que alzaba mi voz y llamaba, dejó junto a mí su manto y huyó fuera».

Eran las costumbres de las mujeres de la alta clase egipcia bastante libres, y por eso no es extraño que una mujer liviana, acaso no bien atendida por su marido, ocupado en cargos oficiales y tal vez ausente muchas veces de su casa, se dejase llevar de la pasión por un joven que, aunque esclavo, era de «bella presencia» y ocupaba una posición distinguida, y su modo de conducirse mostraba no haberse criado en la esclavitud [2]. En el «cuento de los dos hermanos», novela del siglo XIII a. C. (dinastía XIX), se narra la historia de un joven que fué solicitado vanamente por su cuñada, y ésta, defraudada, le acusó para disculparse [3]. Es justamente el paralelo del relato bíblico. José resiste por virtud y fidelidad a su Dios (lo que prueba que las uniones fornicarias eran consideradas como pecaminosas ya en los textos más antiguos de la Biblia), y por fidelidad a su amo, correspondiendo a la confianza que le ha dado al ponerle al frente de todo, y reservándose sólo a su mujer (v.9). Pero la mujer, ciega por la pasión, no sigue estos razonamientos, y un día, aprovechando que están solos en casa, le solicita descaradamente. El joven José sale, dejando en las manos de la seductora su manto, que ha de ser utilizado como prueba contra él (v.13). La reacción por parte de ella fué la normal en estos casos: el amor se tradujo en odio, y a gritos llamó a la servidumbre para declarar la felonía del «esclavo hebreo» (v.14). Quizá aquí *hebreo* tiene un sentido despectivo. Al menos debía despertar en los siervos sometidos a José una sed de revancha, ya que les resultaba insoportable estar a las órdenes de un asiático seminómada, educado muy lejos del refinamiento de las ciudades egipcias. La seductora renovó la acusación calumniosa ante su marido, presentándose víctima de un atropello.

José en la prisión (19-23)

[19] Al oír su señor lo que le decía su mujer, esto y esto es lo que me ha hecho tu siervo, montó en cólera, [20] y, cogiendo a José, le metió en la cárcel donde estaban encerrados los

[2] He aquí cómo un egiptólogo eminente describe a la mujer egipcia de la alta sociedad: «Frívola, coqueta y caprichosa, incapaz de guardar un secreto, mentirosa y vengativa, infiel naturalmente; los novelistas y moralistas ven en ella la hierba de todos los pecados, el saco de todas las malicias» (MONTET, *La vie quotidienne en Egypte aux temps des Ramsès* [París 1946] 55-57).

[3] Véase G. MASPERO, *Les Contes populaires de l'Egypte ancienne* (París 1889) 3-17.

presos del rey, y allí en la cárcel quedó José. 21 Pero estaba Yahvé con José, y extendió sobre él su favor, haciéndole grato a los ojos del jefe de la cárcel, 22 que puso en su mano a todos los presos; y cuanto allí se hacía, era él quien lo hacía. 23 De nada se cuidaba por sí el jefe de la cárcel, porque estaba Yahvé con José, y cuanto hacía éste, Dios lo llevaba a buen término.

El amo da fe a su mujer y manda encarcelar a José. No se dice nada de la defensa hecha por José. Como medida preventiva, se le envía a la cárcel con los otros *presos del rey* (v.20). En el *Código de Hammurabi*, en las *Leyes asirias* y en las *Leyes hititas* no se menciona la prisión como castigo por un delito; pero Herodoto nos dice que en Tebas existía una prisión para los presos políticos. Sin duda que en el Bajo Egipto existía otra similar en tiempos de José, y así el relato es verosímil. Extraña la lenidad de la pena, pero hemos de suponer que el faraón quería probar la conducta de José, y sobre todo debemos pensar en los designios providenciales divinos, que así ordenaban las cosas en vista de acontecimientos futuros. Se dice en el salmo 19,15 que Dios no abandona al justo en la tribulación, y esto hace con José en la cárcel. Su conducta es tan ejemplar, que el carcelero le nombra lugarteniente suyo sobre los demás presos.

Capítulo 40

JOSE, INTERPRETE DE SUEÑOS

Este capítulo es atribuído al *elohista* por su propensión a presentar comunicaciones en sueños y por el reiterado uso del nombre divino *Elohim*.

1 Sucedió después que, habiendo faltado contra su señor, el rey de Egipto, el copero y el repostero del rey, 2 se encolerizó el faraón contra sus dos ministros, el jefe de los coperos y el jefe de los reposteros, 3 y los encarceló en la casa del jefe de la guardia, en la cárcel donde estaba preso José. 4 Púsolos el jefe de la guardia bajo la custodia de José, y éste les servía el tiempo que estuvieron en la cárcel. 5 El jefe de los coperos y el jefe de los reposteros del rey de Egipto, que estaban presos en la cárcel, tuvieron ambos un sueño la misma noche, cada uno el suyo; y cada sueño de diversa significación. 6 Cuando por la mañana vino a ellos José y los vió tristes, 7 preguntó a los dos ministros que con él estaban presos en la casa de su señor, diciéndoles: «¿Por qué tenéis hoy mala cara?» 8 Ellos le contestaron: «Hemos tenido un sueño y no hay quien lo interprete». Díjoles José: «¿No es de Dios la interpretación de los sueños? Contádmelo, si queréis». 9 El jefe de los coperos contó a José su sueño, diciéndole: «En mi sueño tenía ante mí una vid 10 con tres sarmientos, que estaban como echando brotes, subían y florecían y

maduraban sus racimos. [11] Tenía en mis manos la copa del
faraón, y, cogiendo los racimos, los exprimí en la copa del
faraón y la puse en sus manos.» [12] José le dijo: «Esta es la in-
terpretación del sueño: los tres sarmientos son tres días.
[13] Dentro de tres días, el faraón exaltará tu cabeza, y te res-
tablecerá en tu cargo, y pondrás la copa del faraón en sus
manos, como antes lo hacías, cuando eras copero. [14] A ver si
te acuerdas de mí cuando te vaya bien, y me haces la gracia
de recordarme al faraón para que me saque de esta casa,
[15] pues he sido furtivamente sacado de la tierra de los he-
breos, y aun aquí nada he hecho para que me metieran en
prisión. [16] Viendo el jefe de los reposteros cuán favorable-
mente había interpretado el sueño, dijo a José: «Pues he
aquí el mío: Llevaba yo sobre mi cabeza tres canastillas de
pan blanco. [17] En el canastillo de encima había toda clase
de pastas de las que hacen para el faraón los reposteros, y las
aves se las comían del canastillo que llevaba sobre mi cabe-
za». [18] Contestó José diciendo: «Esta es la interpretación: los
tres canastillos son tres días. [19] Dentro de tres días te quitará
el faraón la cabeza y te colgará de un árbol, y comerán las
aves tus carnes». [20] Al día tercero, que era el del natalicio del
faraón, dió éste un banquete a todos sus servidores, y en me-
dio de ellos trajo a la memoria al jefe de los coperos y al jefe
de los reposteros, [21] restableciendo al jefe de los coperos en
su cargo de poner la copa en manos del faraón, [22] y colgan-
do al jefe de los reposteros, como lo había interpretado José.
[23] Pero el jefe de los coperos no se acordó más de José, sino
que se olvidó de él.

Ya hemos dicho, a propósito de los sueños de José [1], lo que estos fenómenos psicológicos representaban en la vida de los antiguos. Por esto, la ciencia de interpretar los sueños era muy cultivada, tanto en Egipto como en Babilonia, y así Dios, para acreditar a José y a Daniel, les confiere este don profético de la interpretación de los sueños. José, dotado de esta gracia, interpreta los sueños de los oficiales egipcios, y de esto se sirve el Señor para preparar el camino de la exaltación de su siervo [2].

Entre los encarcelados hay dos oficiales de palacio: el copero, o sea, el que tenía a su cargo la bodega del faraón y le servía a la mesa. Era oficio de gran confianza, pues no era raro que se valieran de tales ocasiones para propinar un veneno al soberano. También el repostero debía ser cargo de la máxima confianza del faraón, por la misma razón [3]. José está encargado de ellos en la cárcel, pero en plan de servicio de confianza. Se ve que se tenía especiales atenciones con los altos dignatarios. En el documento del c.39, José está al frente de todos, subordinado sólo al jefe de la prisión. Preocupados con su causa, sueñan cada uno sobre la suerte que les aguarda. Así, uno sueña que volverá a exprimir vino en la copa del faraón, mientras que el repostero sueña que las aves le comieron las

[1] Gén 37,5s.
[2] Cf. C. F. Jean, *Le Milieu Biblique* II 16s.96.289.310; Mallon, *Les hébreux en Egypte* 68.
[3] Eran frecuentes los complots palaciegos y los intentos de envenenamiento. Véase Drioton y Vandier, *L'Egypte* (París 1938).

pastas que llevaba en los canastillos. Están los dos preocupados y tristes, porque no saben quién les pueda explicar sus sueños. Existían diversas escuelas para interpretar sueños y oráculos en Egipto [4]. Los sueños estaban de moda en Egipto como presagios del futuro, y había especializados en su interpretación, que tenían abundantes clientes, como entre los caldeos. En el caso de los dos oficiales, José se ofrece espontáneamente a interpretarlos, creyendo tener el espíritu de Dios, ya que sólo de El depende la interpretación de los sueños (v.8). Confía en la protección divina, y así, sin titubear, da la interpretación de cada uno: el copero será repuesto en su oficio, y el repostero, decapitado antes de tres días (v.15.16). José pide al primero interceda al faraón cuando se vea encumbrado a su antiguo oficio, pues está injustamente en la cárcel y ha sido traído furtivamente *de la tierra de los hebreos* (v.15). Esta expresión resulta anacrónica en boca de José, ya que los hebreos como nación no existían, y formaban un reducido clan patriarcal. Se trata de una trasposición del ambiente histórico del redactor a los tiempos patriarcales, del estilo de otras que ya hemos notado en su lugar. Los pronósticos de José fueron confirmados por los hechos: el copero, restablecido, y el repostero, decapitado el día de la fiesta del faraón. Pero el copero no se acordó más de José, como éste le había pedido, a pesar de haberle interpretado rectamente el sueño.

CAPÍTULO 41

LOS SUEÑOS DEL FARAON

El fondo de esta narración parece ser el documento *elohista*, al menos en los v.1-28. Hay inserciones del *yahvista*, sobre todo en la segunda parte [1]. Existen duplicados, repeticiones y pequeñas anomalías redaccionales, que reflejan yuxtaposición de dos fuentes diversas por el redactor actual.

1 Al cabo de dos años soñó el faraón que estaba a orillas
del río, 2 y veía subir de él siete vacas hermosas y metidas en
carnes, que se pusieron a pacer entre los juncos, 3 pero he
aquí que después subieron del río otras siete vacas feas y muy
flacas, y se pusieron junto a las siete que estaban a la orilla
del río, 4 y las siete vacas feas y flacas se comieron a las siete
hermosas y gordas; y el faraón se despertó. 5 Volvió a dor-
mirse, y por segunda vez soñó que veía siete espigas, que sa-
lían de una sola caña de trigo muy granadas y hermosas;
6 pero detrás de ellas brotaron siete espigas flacas y quema-
das por el viento solano, 7 y las siete espigas flacas y quema-

4 Véase HERODOTO, II 83; MONTET, *La vie quotidienne en Egypte* 46-48; PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts...* 495.

1 Se consideran del *yahvista:* v.14b.27.35.36a.44.48.

das devoraron a las siete espigas hermosas y granadas, y se
despertó el faraón. Este fué el sueño. 8 A la mañana estaba
perturbado su espíritu y mandó llamar a todos los adivinos
y a todos los sabios de Egipto; les contó su sueño, pero no
hubo quien lo interpretara. 9 Entonces habló al faraón el jefe
de los coperos, diciendo: «Ahora me acuerdo de mi falta.
10 Estaba el faraón irritado contra sus siervos, y nos había
hecho encerrar en la casa del jefe de la guardia a mí y al jefe
de los reposteros. 11 Tuvimos ambos un sueño, la misma
noche yo y él, cada uno el suyo y de distinta interpretación.
12 Estaba allí con nosotros un joven hebreo, siervo del jefe
de la guardia, y le contamos nuestros sueños, y él nos dió
la interpretación; a cada uno le interpretó el suyo, 13 y como
lo interpretó él, así nos sucedió: yo fuí restablecido en mi
cargo y él fué colgado». 14 Mandó, pues, el faraón llamar a
José, y apresuradamente le sacaron de la prisión. Se cortó
el pelo, se mudó de ropas y se fué a ver al faraón. 15 Este
le dijo: «He tenido un sueño, y no hay quien me lo inter-
prete, y he oído decir de ti que en cuanto oyes un sueño
lo interpretas». 16 José respondió: «No yo; Dios será el que
dé una respuesta favorable al faraón». 17 Habló, pues, el
faraón a José: «Este es mi sueño: Estaba yo en la ribera del
río, 18 y vi subir del río siete vacas gordas y hermosas que
se pusieron a pacer en el juncal; 19 y he aquí que detrás de
ellas subían otras siete vacas malas, feas y flacas, como no
las he visto en toda la tierra de Egipto, 20 y las vacas malas
y feas se comieron a las primeras siete vacas gordas, 21 que
entraron en su vientre sin que se conociera que habían en-
trado, pues el aspecto de aquéllas siguió siendo tan malo
como al principio. Y me desperté. 22 Vi también en sueños
que salían de una misma caña siete espigas granadas y her-
mosas, 23 y que salían de ella siete espigas malas, secas y
quemadas del viento solano, 24 y las siete espigas secas devo-
raron a las siete hermosas. Se lo he contado a los adivinos
y no ha habido quien me lo explique».

También el faraón tiene sus sueños, que, a su juicio, le son enviados por su padre Ra para amonestarle sobre los sucesos venideros y darle ocasión de tomar medidas oportunas. Los sacerdotes eran los encargados, mediante sus secretos mágicos, de explicar los sueños. He aquí uno de tantos sueños del faraón contados por la literatura egipcia: «En el año quinto de Merneptah, los tirsenos, los sardanos, los licios, los aqueos y libios atacaron en masa el Delta. El rey quería ir contra ellos, pero Ptah le apareció en sueños y le ordenó no moverse y enviar tropas a los territorios ocupados por el enemigo... Un reyezuelo etiópico (entonces egipcio) vió, durante la noche, dos serpientes, una a la derecha y otra a la izquierda. Se despertó. Las serpientes habían desaparecido. Era un sueño. Los intérpretes declararon que un brillante porvenir estaba reservado al soñador, el cual, dominando ya el Alto Egipto, habría de conquistar pronto Egipto septentrional y hacer aparecer sobre la cabeza el buitre, símbolo del Sur, y la cobra, símbolo del Norte» [2].

2 Montet, *La vie quotidienne en Egypte*... 47.

En nuestro caso, el faraón vió en sueños salir del Nilo—sostén de la agricultura y ganadaría egipcias—a siete vacas gordas que pastaban en la orilla verde. Después vió otras siete vacas flacas que traían tal hambre, que devoraron a las vacas gordas. Estos datos fantásticos e inverosímiles son muy compatibles con los sueños. Un segundo sueño similar al primero dejó perplejo al faraón: siete espigas rellenas y granadas salían de un tallo. Después salieron otras siete espigas quemadas del solano. Al día siguiente, el faraón contó el sueño a sus íntimos, y ningún intérprete sabía explicar los dos misteriosos sueños. Llamó a *todos los adivinos...* (v.8); la frase es hiperbólica, para designar a los mejores especialistas en sueños, que de seguro vivían en la ciudad de la corte. Ante el resultado negativo, se acordó el *copero* del rey de lo que le había sucedido a él en la cárcel cuando José le interpretó su sueño, que resultó como dijo (v.13). Inmediatamente el faraón mandó sacar al joven hebreo, el cual se rasuró y cambió de vestidos [3]. El rey creía que se hallaba ante algún adivino, y así le pide que interprete el sueño con su ciencia mágica; pero José dice que su ciencia viene de Dios (v.16). El faraón entonces cuenta su sueño, insistiendo en lo de las vacas flacas, que eran tales que después de devorar a las gordas seguían tan macilentas como antes (v.21).

Interpretación del sueño (25-36)

25 José dijo al faraón: «El sueño del faraón es uno solo.
Dios ha dado a conocer al faraón lo que va a hacer. 26 Las
siete vacas hermosas son siete años, y las siete espigas her-
mosas son siete años; el sueño es uno sólo. 27 Las siete va-
cas flacas y malas que subían detrás de las otras son otros
siete años, y las siete espigas secas y quemadas del viento
solano son siete años de hambre. 28 Es lo que he dicho al
faraón que Dios le ha hecho ver lo que va a hacer. 29 Ven-
drán siete años de gran abundancia en toda la tierra de
Egipto, 30 y detrás de ellos vendrán siete años de escasez,
que harán se olvide toda la abundancia en la tierra de Egip-
to, y el hambre consumirá la tierra. 31 No se conocerá la
abundancia en la tierra a causa de la escasez, porque ésta
será muy grande. 32 Cuanto a la repetición del sueño al
faraón por dos veces, es que el suceso está firmemente
decretado por Dios, y que Dios se apresurará a hacerlo.
33 Ahora, pues, busque el faraón un hombre inteligente y
sabio y póngale al frente de la tierra de Egipto. 34 Nombre
el faraón intendentes, que visiten la tierra y recojan el quinto
de la cosecha de la tierra de Egipto en los tiempos de la
abundancia; 35 reúnan el producto de los años buenos que
van a venir, y hagan acopio de trigo a disposición del fa-
raón, 36 para mantenimiento de las ciudades, y consérvenlo

[3] Los egipcios eran muy pulcros y se rasuraban cuidadosamente. Véase HERODOTO, II 36-37; MONTET, o.c., 73. En los monumentos egipcios sólo los asiáticos y gentes de baja condición son representados con barba,

para que sirva a la tierra de reserva para los siete años de hambre que vendrán sobre la tierra de Egipto, y no perezca de hambre la tierra».

Era la vaca en Egipto el símbolo de Isis y de Hator, diosas de la fertilidad, la cual en este caso sería muy grande o muy escasa, según indica el número de siete, número de perfección, intensidad y plenitud. Es cosa sabida que la fertilidad del suelo de Egipto depende de las inundaciones periódicas del Nilo [4], el cual se alimenta de las lluvias torrenciales de Nubia y Abisinia. Pero no siempre estas inundaciones son tan regulares y abundantes que libren a Egipto de la carestía y del hambre. Si la inundación es escasa y no alcanza más que a regar una porción del suelo, la cosecha será insuficiente. Asimismo, si la inundación es excesiva y prolongada, retarda la sementera y la maduración de la mies. Y esto suele ocurrir varios años seguidos. A un faraón de la III dinastía le hacen decir los sacerdotes del dios Khnum: «Está desolado porque el río no se desborda ya hace siete años. Falta el grano, los campos están secos y escasea el alimento».

Los sueños del faraón están muy en armonía con la naturaleza de Egipto. El ganado vacuno abundaba en el valle del Nilo. El faraón explica el sueño de las vacas gordas y las flacas, y el de las siete espigas rezogantes y las quemadas. Ambos sueños tienen una misma significación según la interpretación de José. Las siete vacas gordas y las siete espigas granadas son anuncio de siete años de abundancia, mientras que las vacas macilentas y las espigas secas son presagio de siete años de escasez y hambre. Y una prueba de que esto sucederá así de manera irrevocable es la reiteración de los sueños enviados por Dios (v.32). En un texto de la época ptolomaica, pero refiriéndose a un hecho de la época de Zoser (de la III dinastía, s.XXV a. C.), se dice que hubo un hambre en Egipto durante siete años por fallar las inundaciones periódicas del Nilo. El faraón, por consejo de Imhotep, ofreció sacrificios al dios Khnum, y el río empezó a crecer, siguiendo después una época de abundancia [5]. Estos textos hacen verosímil el relato bíblico, aunque no encontremos alusiones en los textos egipcios al caso narrado por la Biblia. José aconseja que se nombre un intendente para que reserve la *quinta* parte de las cosechas durante los años de abundancia para los años de sequía. En Egipto existían graneros por todo el imperio para guardar las cosechas. Los egipcios eran el granero exportador de la antigüedad; así sabemos que vendían al país de los hititas (Asia Menor) en tiempos de Merneptah (s.XIII a. C.). Conocemos cómo eran esos graneros, y el intendente jefe de los graneros era uno de los cargos principales en la corte faraónica [6]. El relato bíblico recibe así nueva luz, ya que está perfectamente ambientado en el marco histórico egipcio.

4 Herodoto llama a Egipto «el don del Nilo» (II 2).

5 Cf. J. VANDIER, *La famine dan l'Egypte ancienne* (Cairo 1936) 132-139; J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts...* 31-32.

6 En el museo de El Cairo se conservan graneros en miniatura, que nos dan idea de los que existían en Egipto. En ellos se han encontrado granos de trigo (MALLON, *Les Hébreux en Egypte* [Roma 1921] 84-85).

José, virrey de todo Egipto (37-49)

37 Parecieron muy bien estas palabras al faraón y a toda su
corte, 38 y el faraón dijo a sus cortesanos: «¿Podríamos, por ventura, encontrar un hombre como éste, lleno del espíritu de Dios?» 39 Y dijo a José: «Toda vez que Dios te ha
dado a conocer estas cosas, no hay persona tan inteligente
y sabia como tú. 40 Tú serás quien gobierne mi casa, y todo
mi pueblo te obedecerá; sólo por el trono seré mayor que tú»;
41 y añadió: «He aquí que te pongo sobre toda la tierra de
Egipto». 42 Quitóse el faraón el anillo de su mano, y lo puso
en la mano de José; hizo que le vistieran blancas vestiduras
de lino, y puso en su cuello un collar de oro, 43 y mandó
que, montado sobre el segundo de sus carros, se gritara ante él *abrek*, y así fué puesto al frente de toda la tierra de
Egipto. 44 Díjole también el faraón: «Yo soy el faraón, y
sin ti no alzará nadie mano ni pie en toda la tierra de Egipto». 45 Llamó el faraón a José con el nombre de *Zafnat Paneaj*, y le dió por mujer a Asenet, hija de Putifar, sacerdote de On. Salió José por toda la tierra de Egipto. 46 Tenía
treinta años cuando se presentó al faraón, rey de Egipto,
y le dejó para recorrer toda la tierra de Egipto. 47 La tierra
produjo a montones durante los siete años de abundancia,
48 y José recogió el producto de los siete años que de ella
hubo en Egipto, y lo almacenó en las ciudades, depositando en cada una de ellas los productos de los campos que la
rodeaban, 49 llegando a reunir tanto trigo como las arenas
del mar; en tan gran cantidad, que hubo que dejar de contar, porque no podía contarse.

No es raro, en las naciones donde el poder está concentrado en una persona, la exaltación de un favorito, de un siervo, de un eunuco de origen extranjero. En el caso nuestro, el caso es perfectamente verosímil suponiendo que el faraón que encumbró a José era de la raza de los *hicsos*, pueblo asiático que en el siglo XVIII a. C. atravesó Palestina y se apoderó del Delta egipcio, dominando aquí dos siglos, hasta que los reyes indígenas, bajados del Alto Egipto, lograron expulsarlos en el siglo XVI a. C. Así, pues, podemos suponer que los faraones hicsos favorecían sistemáticamente a los asiáticos para tener apoyo en contra de los nativos, que suspiraban por una dinastía indígena. El faraón, al reconocer una sabiduría superior en el asiático José, le nombra *visir* o lugarteniente suyo en todo el reino (v.40). En el siglo XV existe un doble intendente: uno para el Norte, residente en Heliópolis (Cairo actual), y otro en el Sur, residente en Tebas. «A él (intendente) incumbía la distribución de las aguas y el cuidado de fijar anualmente las instrucciones generales para el laboreo. Nombraba el jefe del doble granero y sus subordinados, encargados directamente de la siega y recolección; cada año después de la recolección había una gran ceremonia, en la que el jefe del doble granero proclamaba ante el rey el resultado de la cosecha. No pasaba nada en el país que no

fuera comunicado al visir, y nada se decidía sin haber sido sometido antes a él. Así se puede decir que gobernaba Egipto como virrey» [7]. Es comprensible, pues, la afirmación enfática de que nadie «alzará mano ni pie en toda la tierra de Egipto» sin consentimiento de él (v.44). Era realmente el segundo después del faraón, que *sólo por el trono* será mayor que él (v.40). Todo el pueblo le obedecerá [8]. La única distinción entre José y el faraón será la dignidad real, el *trono*. Y le entrega las insignias del mando: el *anillo* con el sello que autenticaba oficialmente los documentos públicos; el vestido de lino, distintivo de la aristocracia del país, y un collar de oro (v.42). Todo esto está en armonía con las costumbres egipcias [9]. En los sepulcros de Tell Amarna, Amenofis IV aparece echando desde una ventana joyas y anillos de oro al pueblo. En los tesoros sepulcrales abundan los collares de oro y los anillos. Al príncipe Horemheb se le impone solemnemente el *collar* de oro, y en una estela de Setis I aparece el rey imponiendo el collar de oro a un cortesano llamado Horkhem. En el caso de José, el faraón, para solemnizar su investidura como virrey de Egipto, le hace subir a un carro detrás del rey, mientras se gritaba delante de él *abrek* (v.43). Son diversas las explicaciones que se dan de esta palabra, que se supone egipcia. Así se cree que es una adulteración del egipcio *ab(n)-rek* («tu mandato es nuestro deseo»), aunque muchos autores afirman que nos hallamos ante una palabra semítica, relacionada con la idea de «bendecir» *(barak)* [10]. Con este motivo le impuso un nombre egipcio: *Zâfnat Panêaj* (v.45), que la Vg traduce «salvatorem mundi», y los LXX transcriben defectuosamente ψονθομφανήχ. Sin duda que nos hallamos ante un nombre netamente egipcio transcrito dialectalmente al hebreo. Se ha propuesto un nombre teóforo egipcio: *de(d) pnt(er) ef onj* («dijo dios: él es viviente») [11]. También el nombre de la mujer de José es netamente egipcio: *Asenet* (v.45), que parece la transcripción defectuosa de *As-Neit* («ella es de Neit», diosa de Sais) [12]. Era hija del sacerdote de *On* o Heliópolis, junto a El Cairo actual. Su padre es llamado *Putifar* (en el TM «Poti Fera»), nombre similar al del mercader que le compró (aunque en el TM es «Poti Far», 39,1), que se suele traducir por «don de Ra» *(Pa-di-pa-Ra)*, que era el dios solar de Heliópolis («ciudad del sol»: *Pi-Ra)* [13]. Herodoto dice que el colegio sacerdotal de Heliópolis era un gran centro cultural [14]. José, pues, al casarse con una hija de un sacerdote de Heliópolis, se re-

[7] DRIOTON-VANDIER, *L'Egypte* (1938) 439-443; J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts*... 212-214; A. CLAMER, o.c., 446.

[8] Lit. el TM: «sobre tu boca besará todo mi pueblo». Hemos preferido la versión de los LXX: «todo mi pueblo obedecerá a tu boca».

[9] MALLON, *Les Hébreux en Egypte* 72-73.

[10] La transcripción hebrea *abrek* corresponde al egipcio imperativo plural (ERMAN ET GRAPOW, *Grand Dictionnaire egyptien de Berlin*, I 466). Véase CHAINE, o.c., 398.

[11] Conocemos muchos nombres teóforos egipcios de este tipo: de *Isit ef onj* (dice: «Isis es viviente»), *de Amon ef onj* (dice: «Amón es viviente»), etc. Son frecuentes en la dinastía XX.

[12] Nombres de este tipo aparecen en la d.XVIII (s.XV a. C.): *Af-en-Amon* (él es de Amón), *Af-Jonsu* (él es de Jonsu).

[13] Otros autores proponen como equivalente de Putifar: *P hotep Har* (don de Horus). Encontramos nombres como *Pa-di-Amon* (aquel a quien Amón da), etc.

[14] Herodoto, II 3.

lacionaba con la clase alta egipcia. Encumbrado al más alto rango egipcio, José se dedicó a recorrer Egipto para conocerlo y tomar las medidas pertinentes para una buena administración, de forma que se pudieran hacer reservas para los tiempos de escasez. Los años de abundancia fueron tales, que no había posibilidad de hacer un recuento de las cosechas (v.49) [15].

Hijos de José (50-52)

50 Antes que llegara el tiempo de la escasez, naciéronle a José dos hijos, que le parió Asenet, hija de Putifar, sacerdote de On. 51 Dió al primero el nombre de Manasés, porque dijo: «Dios me ha hecho olvidar todas mis penas, y toda la casa de mi padre»; 52 y al segundo le llamó Efraím, diciendo: «Dios me ha dado fruto en la tierra de mi aflicción».

La prosperidad que Dios otorgó a José no sería completa si careciera de hijos. Por eso el autor sagrado nos cuenta luego los que le dió la única esposa egipcia Asenet. Como en otros casos, los nombres de los hijos son interpretados como expresión del reconocimiento hacia Dios por el don recibido en ellos. *Manasés (Menasseh:* «habiendo olvidado» o «habiendo hecho olvidar», de *nasah,* olvidar). *Efraím* («me ha hecho fecundo», de *farah,* ser fecundo). De hecho, la tribu de Efraím ha de ser la de territorio más fértil en la repartición de la tierra de Canaán.

Medidas de gobierno durante la escasez (53-57)

53 Acabáronse los siete años de abundancia que hubo en Egipto, 54 y comenzaron los siete años de escasez, como lo había anunciado José; y hubo hambre en todas las tierras, mientras había pan en toda la tierra de Egipto; 55 y clamaba el pueblo al faraón por pan, y el faraón decía a todos los egipcios: «Id a José y haced lo que os diga». 56 Cuando el hambre se extendió por toda la superficie de aquella tierra, abrió José los graneros, y lo que en ellos había se lo vendía a los egipcios, pues crecía el hambre en la tierra de Egipto. 57 De todas las tierras venían a Egipto a comprar a José, pues el hambre era grande en toda la tierra.

Cuando llegaron los años de escasez fué el gran triunfo de José. Gracias a sus previsiones, las gentes tenían algo que comer. La orden del faraón *id a José* es la apoteosis del humilde esclavo hebreo, encumbrado a la más alta dignidad de Egipto por designios ocultos de Dios, que aprovechará esta escasez para que sus herma-

[15] Existen bajorrelieves y pinturas con inscripciones en las que se describe la faena de las cosechas con el escriba oficial, que en una tablilla toma nota de las medidas de trigo, para ver lo que corresponde al faraón.

nos desciendan a Egipto. Por la persistente sequía, los pueblos vecinos a Egipto tuvieron que ir al país del Nilo a buscar provisiones, ya que por su situación especial era el país donde se solían salvar las cosechas aun en tiempos de sequía. El faraón Amenhemet I (s.xx a. C.) se gloría de haber calmado el hambre de sus súbditos en estos términos: «He dado al pobre, he alimentado al huérfano, he admitido al que no tenía nada, como al que tenía algo... He favorecido el cultivo del trigo, y amo al dios de la cosecha. El Nilo me saludaba en todo el valle. No hay hambrientos en mi tiempo, y nadie tiene sed» [16]. En los monumentos egipcios aparecen caravanas de asiáticos llegando a Egipto para aprovisionarse en tiempos de escasez, pues Egipto era el granero de la antigüedad. El autor sagrado prepara así el relato de la peregrinación de los hijos de Jacob al país de los faraones.

CAPÍTULO 42

LOS HIJOS DE JACOB BAJAN A EGIPTO EN BUSCA DE PROVISIONES

Esta perícopa es atribuída comúnmente al *elohista* con algunas infiltraciones del *yahvista* (v.5.27-28). El redactor ha entrelazado hábilmente ambas fuentes, pero no faltan pequeñas anomalías redaccionales, que reflejan la duplicidad de documentos.

Los hijos de Jacob ante José (1-24)

**1 Viendo Jacob que había trigo en Egipto, dijo a sus hi-
jos: «¿Qué estáis ahí mirándoos unos a otros? 2 He oído
decir que en Egipto hay trigo. Bajad, pues, allá para com-
prárnoslo, y vivamos y no muramos». 3 Bajaron, pues,
diez de los hermanos de José a Egipto a comprar pan;
4 a Benjamín, el hermano de José, no le mandó Jacob con
sus hermanos, por temor de que le sucediera alguna des-
gracia. 5 Llegaron los hijos de Israel con otros que venían
también a comprar trigo, pues había hambre en toda la
tierra de Canaán. 6 Como era José el jefe de la tierra y el
que vendía el trigo a cuantos venían a comprarlo, los her-
manos de José entraron y se postraron ante él rostro a tie-
rra. 7 Al verlos, José los reconoció, pero disimuló y les habló
con dureza, diciéndoles: «¿De dónde venís?»; y ellos res-
pondieron: «De la tierra de Canaán para comprar mante-
nimientos». 8 Conoció José a sus hermanos, pero ellos no
le conocieron a él. 9 Acordóse José de los sueños que les
había contado, y les dijo: «Vosotros sois unos espías que
habéis venido a reconocer las partes no fortificadas del**

16 MALLON, *Les Hébreux en Egypte* 81-82.

país». [10] Ellos le dijeron: «No, señor mío; tus siervos han venido a comprar mantenimientos; [11] todos nosotros somos hijos del mismo padre; somos gente buena; no son tus siervos unos espías». [12] El repuso: «No; sois unos espías que habéis venido a ver lo indefenso de la tierra». [13] Ellos dijeron: «Eramos tus siervos doce hermanos, todos del mismo padre en la tierra de Canaán; el más pequeño se quedó con nuestro padre y el otro no vive ya». [14] Insistió José: «Es lo que os he dicho: sois unos espías. [15] Pero voy a probaros. Por la vida del faraón que no saldréis de aquí mientras no venga vuestro hermano menor. [16] Mandad a uno de vosotros a buscar a vuestro hermano, y los demás quedaréis aquí presos. Así probaré si lo que decís es verdad, y si no, por la vida del faraón que sois unos espías». [17] Y les hizo meter a todos juntos en prisión por espacio de tres días. [18] Al tercero les dijo José: «Haced esto y viviréis, pues yo temo a Dios. [19] Si en verdad sois gente buena, que se quede uno de los hermanos preso en la cárcel donde estáis, y los otros id a llevar el trigo para remediar el hambre de vuestras casas, [20] y me traéis a vuestro hermano menor para probar la verdad de vuestras palabras, y no moriréis». [21] Ellos se dijeron unos a otros: «Ciertamente somos nosotros reos de culpa contra nuestro hermano, a quien vimos con angustia de su alma pedirnos compasión, y no le escuchamos. Por eso ha venido sobre nosotros esta desventura». [22] Rubén les dijo: «¿No os advertí yo, diciéndoos: No pequéis contra el joven, y no me escuchasteis? Ved cómo ahora se nos demanda su sangre». [23] Ellos no sabían que José les entendía, pues él les había hablado por medio de intérprete. [24] Alejóse José llorando, y cuando volvió, les habló, y eligió a Simeón entre ellos, y le hizo atar ante los ojos de los otros.

Egipto fué siempre el granero de Canaán en los años de escasez. Ya lo hemos visto en la historia de Abraham y de Isaac. El primero había bajado a Egipto [1]; el segundo pensó hacerlo [2], pero renunció a su propósito en virtud de una amonestación divina; Jacob ni siquiera habla de bajar al valle del Nilo. Su padre había comenzado a sembrar trigo en la región de Bersabé, y es probable que el hijo haya seguido el ejemplo, comenzando con esto a hacer vida sedentaria, con la mayor dificultad de moverse [3]. Pero ahora en las tiendas de Jacob empieza a sentirse la escasez, y el anciano manda a sus hijos que bajen a Egipto en busca de trigo. Ante esta indicación, diez de los hijos de Jacob se pusieron en marcha para poder traer la mayor cantidad posible de trigo y para poder ayudarse en el largo viaje. Sólo quedó en casa Benjamín, el último hijo de la esposa preferida, Raquel [4]. El recuerdo de la pérdida de José hizo que no se desprendiera de Benjamín por temor a quedarse sin él. Tenemos, pues, a los hijos de Jacob enrolados en una caravana con otras gentes que iban en busca de mantenimientos al país del Nilo (v.5). Los asiáticos llegaron hasta José; aunque es de suponer

[1] Gén 12,9.
[2] Gén 26,2.
[3] Gén 37,7s.
[4] Gén 35,18.

que no fuera José el que directamente llevara las ventas, sin embargo, ante el aluvión de cananeos que bajaban por trigo, es fácil que él esperara ver a sus hermanos, y por eso pudo dar orden de que los cananeos fueran presentados personalmente a él, que es llamado aquí «jefe de la tierra»[5]. Al verlos José, los reconoció, y sobre todo cuando *se prosternaron ante él en tierra se acordó de* sus misteriosos sueños de joven, en los que las gavillas adoraban la suya, y el sol, la luna y las estrellas se prosternaban ante él[6]. Era el cumplimiento literal de aquellos misteriosos sueños enviados por Dios (v.9). Sin embargo, no quiere declararse para probar la disposición de ánimo de sus hermanos, y los trata con desconfianza, tomándolos por *espías*. Egipto confina al oriente con la estepa, donde vegetan tribus nómadas, más hambrientas que hartas. Es natural que los ojos se vayan tras las ricas tierras del valle del Nilo y aprovechen cualquier ocasión para emprender alguna algara en aquella rica tierra. Para impedirlo, los faraones tuvieron que establecer una serie de fortalezas a lo largo de la frontera. En este supuesto, la sospecha de José contra los asiáticos tenía su fundamento histórico. Los acusados declaran que forman una familia y que vienen en son de paz, y dan detalles de su familia, que es lo que José esperaba para estar seguro de su identificación. José insiste en su sospecha de que son espías. Al decir ellos que queda uno en casa con el padre, José exige que vaya a buscarlo uno de ellos, quedando los demás en prisión (v.19). Después de retenerlos tres días en prisión, permite que vuelvan con provisiones a condición de que quede uno como prenda de que volverán con el hermano menor, que quedó en Canaán (v.20). Los hermanos hablan entre sí, reconociendo que lo que les sucede es un castigo de Dios por el crimen que han cometido con su hermano, y Rubén recuerda que él quiso salvarlo: «ahora se nos demanda su sangre» (v.22). Al oír esta conversación, José se sintió profundamente conmovido, y se separó para desahogar sus lágrimas. Vuelto a ellos, exige que permanezca como rehén Simeón, que era el mayor después de Rubén. Este quedaba libre, sin duda, por haber querido salvar a José. Era una lección para el resto de los hermanos.

Los hijos de Jacob vuelven a Canaán (25-38)

25 Mandó José que llenaran de trigo sus sacos, que pusieran en el de cada uno su dinero y les diesen provisiones para el camino, y así se hizo. 26 Ellos cargaron el trigo sobre los asnos y se partieron de allí. 27 Abrió uno de ellos el saco para dar pienso a su asno en el lugar donde pernoctaron, y vió que su dinero estaba en la boca del saco, 28 y dijo a sus hermanos: «Me han devuelto mi dinero; aquí está en

[5] La palabra heb. empleada es *sallit*. Es una semejanza casual la de esta palabra y el nombre del faraón hicso Salatis, citado por Manetón y JOSEFO, *Contra Apion* I 14.15.
[6] Gén 37,7-9.

mi saco». Quedáronse estupefactos, y unos a otros se decían
temblando: «¿Qué será esto que ha hecho Dios con nosotros?» [29] Llegaron a Jacob, su padre, a la tierra de Canaán, y le contaron cuanto les había sucedido: [30] «El hombre que es señor de aquella tierra nos habló duramente y
nos tomó por espías de la tierra. [31] Nosotros le dijimos:
Somos gente buena, no somos espías. [32] Eramos doce hermanos, hijos todos del mismo padre; uno ha desaparecido,
el más pequeño está con nuestro padre en la tierra de Canaán. [33] Y nos dijo el hombre señor de la tierra: En esto
sabré que sois gente buena: dejad aquí a uno de vosotros,
tomad con qué atender a la necesidad de vuestras casas y
partid; [34] traedme a vuestro hermano pequeño; así sabré
que no sois unos espías, sino gente buena. Entonces os devolveré a vuestro hermano y podréis recorrer la tierra».
[35] Cuando vaciaron los sacos, cada uno encontró el paquete
de su dinero en la boca de su saco, y, al ver los paquetes
de dinero, ellos y su padre se llenaron de temor. [36] Jacob,
su padre, les dijo: «¡Vais a dejarme sin hijos! José desapareció, Simeón desapareció, y ¿vais a llevaros a Benjamín?
Todo esto ha venido sobre mí». [37] Rubén dijo a su padre:
«Haz morir a mis dos hijos si yo no te devuelvo a Benjamín.
Entrégamelo y yo te lo devolveré». [38] El le contestó: «No
bajará mi hijo con vosotros. Su hermano murió y no queda
más que él. Si en el viaje que vais a hacer le ocurre una
desgracia, haréis descender en dolor mis canas al sepulcro».

Los hermanos emprendieron el regreso pensativos. Su perplejidad aumentó al ver uno de ellos que en su saco estaba el dinero importe de la mercancía. Es una delicadeza misteriosa de José para con sus hermanos, los cuales sólo la comprenderían después del desenlace del drama. Habían pasado por espías, y ahora habrían de pasar por ladrones [7]. Al llegar a la casa paterna, cuentan lo sucedido: la severidad con que les ha tratado el intendente egipcio, las exigencias de que uno quedara como rehén para que llevaran al único hermano que quedaba en casa, y la sospecha de ser espías. Jacob se resiste a dejar a su hijo menor. Teme que le pase algo, como a José. Rubén ofrece todas las garantías, y ofrece sus dos hijos como prenda de que ha de devolver sano a Benjamín. En 43,9 es Judá quien se ofrece a garantizar la vida de su hermano menor. Jacob dice que, si muere su hijo, él también será llevado al sepulcro: *haréis descender en dolor mis canas al sepulcro* (v.38).

[7] Los v.27-28 aparecen repetidos en v.35. En 43,21 se cuenta un hecho similar: en todos los sacos aparece el dinero. Es indicio de existencia de dos documentos: v.35 (E), v.27-28 (J).

Capítulo 43

RETORNO DE LOS HIJOS DE JACOB A EGIPTO

Viaje de Benjamín a Egipto (1-15)

[1] Pero el hambre era ya muy grande en la tierra, [2] y, cuando se acabaron las provisiones que habían traído de Egipto, les dijo su padre: «Volved a comprarnos algo que comer». [3] Pero Judá le contestó: «Aquel hombre nos dijo terminantemente: No me veréis si no traéis con vosotros a vuestro hermano menor. [4] Si mandas con nosotros a nuestro hermano, bajaremos y te compraremos provisiones; [5] pero, si no, no bajaremos, pues el hombre aquel nos dijo: No veréis mi rostro a no ser que vuelva con vosotros vuestro hermano». [6] Y dijo Israel: «¿Por qué me habéis hecho este mal, de dar a conocer a aquel hombre que teníais otro hermano?» [7] Y le contestaron: «Aquel hombre nos preguntó insistentemente sobre nosotros y sobre nuestra familia, y nos dijo: ¿Vive todavía vuestro padre? ¿Tenéis algún otro hermano?» Y nosotros contestamos según las preguntas. ¿Sabíamos acaso que iba a decirnos: «Traed a vuestro hermano»? [8] Y Judá dijo a Israel, su padre: «Deja ir al niño conmigo, para que podamos ponernos en camino y podamos vivir y no muramos nosotros, tú y nuestros pequeños. [9] Yo te respondo de él; tú le reclamarás de mi mano, y si no te lo vuelvo a traer y te lo pongo delante, seré reo ante ti para siempre. [10] Si no nos hubiéramos retrasado tanto, estaríamos ya dos veces de vuelta». [11] Israel, su padre, les dijo: «Si es así, haced esto: tomad de los mejores productos de esta tierra en vuestro equipaje y bajádselos al hombre aquel como presente: un poco de tragacanto, un poco de miel, astrágalo, láudano, alfósigos y almendras. [12] Coged plata de nuevo, y lo que hallasteis en la boca de vuestro saco devolvedlo, pues quizá ha sido un error. [13] Tomad a vuestro hermano e id y volved a ver a aquel hombre. [14] Que el Dios omnipotente os haga hallar gracia ante ese hombre para que deje volver a vuestro hermano y a Benjamín. Cuanto a mí, si he de verme privado de mis hijos, sea». [15] Tomaron ellos el presente y el dinero doble y a Benjamín, y bajaron a Egipto y se presentaron a José.

Este capítulo es atribuído al *yahvista;* aquí es Judá el que insiste en volver a Egipto, en vez de Rubén [1]; Jacob es llamado *Israel* [2]; no se alude para nada a Simeón como rehén en Egipto [3]. Se consideran como infiltraciones del *elohista* los v.14 y 23b.

Ante la necesidad, Jacob ordena a sus hijos que vuelvan a Egipto a buscar nuevas provisiones. No se alude para nada al hecho de que Simeón había quedado en Egipto como rehén, lo que debía

[1] Cf. Gén 43,3s.8s.
[2] 43,6.8.11.
[3] El v.23 es considerado como adición.

motivar angustia en el padre. Sin embargo, éste sólo se preocupa de la suerte posible de Benjamín. Judá dice a su padre que es inútil bajar a Egipto sin el hermano menor, pues el *hombre* jefe de Egipto dijo que no los recibiría si no le llevaban a Benjamín (v.3). Jacob les echa en cara el que hayan dicho al intendente egipcio que tenían otro hermano menor en Canaán (v.6). Judá se ofrece como garantía: si no devuelven sano a Benjamín, él es reo ante Jacob, y, por tanto, no merecerá su bendición solemne al morir (v.9). Tampoco Judá alude a Simeón, que está encarcelado en Egipto, según el documento (E) del capítulo anterior. Nos hallamos, pues, ante versiones fragmentarias de un mismo hecho según dos tradiciones diferentes, recogidas y yuxtapuestas por el hagiógrafo. Jacob al fin accede ante las seguridades que le ofrece Judá y ante la necesidad de aprovisionarse; pero su buen sentido le dice que deben llevar regalos al estilo oriental para captarse la benevolencia de aquel misterioso intendente de Egipto, y así les manda llevar productos de la tierra, como miel, pistachos y almendras, además de productos aromáticos, que solían traer de Arabia, pero que eran fácilmente asequibles de los mercaderes que pasaban por Canaán (v.11). Además, debe devolver el dinero encontrado en los sacos, no sea que haya sido puesto en ellos por error. Y al fin les da la bendición del «Dios omnipotente», el *El Saday* de Abraham e Isaac, que le había dado su bendición al partir para Siria en sus mocedades[4]. Jacob se resignó a perder a todos sus hijos si Dios lo permitía (v.14).

José y Benjamín (16-34)

16 Apenas vió José con ellos a Benjamín, dijo a su mayor-
domo: «Haz entrar en casa a esas gentes, y mata mucho y
prepáralo, pues esas gentes comerán conmigo al mediodía».
17 El mayordomo hizo lo que le ordenó José, e introdujo a
aquellas gentes en casa. 18 Mientras los llevaba a casa de José,
llenos de temor, se decían: «Es por lo del dinero que volvió
en nuestros sacos por lo que nos traen aquí para asaltarnos,
caer sobre nosotros y hacernos esclavos con nuestros asnos».
19 Acercándose al mayordomo, le dijeron: 20 «Perdone, mi
señor. Nosotros vinimos ya una vez a comprar víveres.
21 Al llegar al lugar donde a la vuelta pasamos la noche,
abrimos los sacos y vimos que el dinero de cada uno de nos-
otros estaba junto a la boca de nuestros sacos. 22 Hemos
vuelto a traerlo con nosotros, y traemos al mismo tiempo
otra cantidad para comprar provisiones. Nosotros no sabe-
mos quién puso nuestro dinero en los sacos». 23 «Que sea la
paz con vosotros—le dijo el mayordomo—; no temáis. Ha
sido vuestro Dios, el Dios de vuestro padre, el que os puso
ese tesoro en los sacos. Yo recibí vuestro dinero». Y les sacó
a Simeón. 24 Después de hacerlos entrar en la casa, les dió

4 Gén 28,3.

**agua para que se lavaran los pies, y dió también pienso a los
asnos. 25 Ellos prepararon su presente, esperando que vi-
niera José a mediodía, pues habían sido advertidos de que
comerían allí. 26 Vino José a casa, y le presentaron el regalo
que habían traído con ellos, postrándose ante él rostro a
tierra. 27 El les preguntó si estaban buenos y les dijo: «Vues-
tro anciano padre, de quien me hablasteis, ¿vive todavía?»
28 Ellos le respondieron: «Tu siervo, nuestro padre, está
bien, vive todavía», y se inclinaron profundamente. 29 José
alzó los ojos y vió a Benjamín, su hermano, hijo de su ma-
dre, y dijo: «¿Es éste vuestro hermano pequeño, de quien
me habéis hablado?»; y añadió: «Que Dios te bendiga,
hijo mío». 30 Apresuróse José a buscar dónde llorar, pues
se conmovieron sus entrañas a la vista de su hermano;
entró en su cámara y allí lloró. 31 Salió después de haberse
lavado la cara, y haciendo esfuerzos por contenerse, dijo:
«Servid la comida». 32 Sirvieron a José aparte, aparte a sus
hermanos y aparte también a los egipcios que comían con
él, pues los egipcios no pueden comer con los hebreos, por
ser esto para ellos cosa abominable. 33 Pusieron a los herma-
nos de José frente a él: el primogénito según su primogeni-
tura, y el más joven según su edad, y se miraban atónitos
unos a otros. 34 Cuando les pusieron delante las porciones,
la de Benjamín era cinco veces mayor que la de cada uno
de los otros, y bebieron y estuvieron muy alegres en compa-
ñía suya.**

Por fin, José tuvo la satisfacción de ver con sus ojos a su hermano uterino, y, lleno de satisfacción, ordenó que se introdujera a todos en su casa para comer con ellos. Los hijos de Jacob se inquietan por el recibimiento y creen que van a ser encarcelados por lo del dinero encontrado en sus sacos (v.18). Por eso presentan excusas, diciendo que traen el dinero encontrado [5]. El mayordomo, sin duda aleccionado por José, los tranquiliza, pues él recibió el dinero de la compra. Sin duda que su Dios lo devolvió a sus sacos. Después apareció José, el cual los trata con toda benevolencia, preguntando por el estado de salud de su padre, y, al ver a Benjamín, al que cariñosamente llama *hijo mío* (v.29), se emociona, y se retira para desahogar sus lágrimas. Vuelve de nuevo, sin declararse, pues quiere someterlos a otra prueba. Al comer, José estuvo aparte, los hijos de Jacob aparte y los egipcios también aparte, pues los egipcios aborrecen comer con los extranjeros (v.32) [6]. José da una muestra de especial cariño a los hebreos al enviarles porciones reservadas a él, y particularmente a Benjamín, al que le envía una porción cinco veces mayor (v.34). Era costumbre en la antigüedad ofrecer al huésped preferido una porción especial de co-

[5] Aquí se dice que, al pernoctar la primera noche de vuelta, encontraron *todos* el dinero en el saco, mientras en v.27.28 del capítulo anterior se dice que sólo uno lo encontró, y en 42,35 se dice que lo encontraron al abrir los sacos ya en Canaán.

[6] Herodoto dice que los egipcios no quieren comer con los griegos ni servirse de sus utensilios (II 41).

mida [7]. Y entre los egipcios era costumbre escanciar mucha bebida: *y bebieron y estuvieron alegres en compañía suya* (v.34) [8]. Los hijos de Jacob olvidaron por un momento todas las inquietudes y comieron alegremente.

CAPÍTULO 44

BENJAMIN, COGIDO EN HURTO

Este fragmento es continuación de la historia anterior y es de la misma fuente *yahvista:* Judá habla en nombre de todos, y sus palabras son conforme a lo relatado en el capítulo anterior.

**1 José dió orden a su mayordomo de llenar cuanto pudiera
de víveres los sacos de aquellas gentes y de poner el dinero
de cada uno en la boca del saco. 2 «Pon también mi copa
—le dijo—, la copa de plata, en la boca del saco del más
joven, juntamente con el dinero». El mayordomo hizo lo
que le había mandado José. 3 Despuntaba el alba, cuando
despidieron a los hebreos con sus asnos. 4 Habían salido de
la ciudad, pero no estaban lejos, cuando José dijo a su mayordomo: «Anda y sal en la persecución de esas gentes, y,
cuando les alcances, diles: «¿Por qué habéis devuelto mal
por bien? ¿Por qué me habéis robado la copa de plata? 5 Es
donde bebe mi señor y de la que se sirve para adivinar. Habéis obrado muy mal.» 6 Cuando les alcanzó, les dijo estas
mismas palabras. 7 Ellos le contestaron: «¿Por qué habla
así mi señor? Lejos de tus siervos hacer semejante cosa.
8 Hemos vuelto a traerte desde la tierra de Canaán el dinero
que hallamos a la boca de nuestros sacos; ¿cómo íbamos a
robar de la casa de tu señor plata ni oro? 9 Aquel de tus siervos en cuyo poder sea hallada la copa, muera, y seamos
también nosotros esclavos de tu señor». 10 «Bien está; sea
como decís. Aquel a quien se le encuentre la copa será mi
esclavo, y vosotros quedaréis en libertad». 11 Bajó cada uno
a tierra su saco a toda prisa y lo abrió. 12 El mayordomo
los reconoció, comenzando por el del mayor y acabando
por el del más joven, y se halló la copa en el saco de Benjamín. 13 Rasgaron sus vestiduras, cargaron de nuevo los asnos y volvieron a la ciudad. 14 Judá llegó con sus hermanos
a la casa de José, que estaba allí todavía, y postráronse rostro
a tierra. 15 José les dijo: «¿Qué es lo que habéis hecho? ¿No
sabíais que un hombre como yo había de adivinarlo?»
16 Judá respondió: «¿Qué vamos a decir, mi señor? ¿Cómo
hablar, cómo justificarnos? Dios ha hallado la iniquidad de
tus siervos, y somos esclavos tuyos, tanto nosotros cuanto
aquel en cuyo poder se ha hallado la copa». 17 «Lejos de mí
hacer eso—dijo José—; aquel a quien se le ha encontrado**

[7] Samuel envía a Saúl una espalda: 1 Sam 9,23-24. Véase *Ilíada* VII 321-322; *Odisea* XIV 437.
[8] Cf. MONTET, *La vie quotidienne en Egypte* 101-102.

la copa será mi esclavo; vosotros subiréis en paz a vuestro padre». [18] Acercóse entonces Judá y le dijo: «Por favor, señor mío, que pueda decir tu siervo unas palabras en tu oído, sin que contra tu siervo se encienda tu cólera, pues eres como otro faraón. [19] Mi señor ha preguntado a tus siervos: «¿Tenéis padre todavía? ¿Y tenéis algún hermano?» [20] Y nosotros contestamos: «Tenemos un padre anciano y tenemos otro hermano, hijo de su ancianidad. Tenía éste un hermano que murió, y ha quedado sólo él de su madre, y su padre le ama mucho». [21] Tú dijiste a tus siervos: «Traédmelo, que yo pueda verle». [22] Nosotros dijimos a mi señor: No puede el niño dejar a su padre; si le deja, morirá su padre. [23] Pero tú dijiste a tus siervos: Si no baja con vosotros vuestro hermano menor, no veréis más mi rostro. [24] Cuando subimos a tu servidor, mi padre, le dimos cuenta de las palabras de mi señor; [25] y cuando mi padre nos dijo: Volved a bajar para comprar algunos víveres, [26] le contestamos: No podemos bajar, a no ser que vaya con nosotros nuestro hermano pequeño, pues no podemos presentarnos ante ese hombre si nuestro hermano no nos acompaña. [27] Tu siervo, nuestro padre, nos dijo: Bien sabéis que mi mujer me dió dos hijos; [28] el uno salió de casa, y seguramente fué devorado, pues no le he visto más; [29] si me arrancáis también a éste y le ocurre una desgracia, haréis bajar mis canas en dolor al sepulcro. [30] Ahora, cuando yo vuelva a tu siervo, mi padre, si no va con nosotros el joven, de cuya vida está pendiente la suya, [31] en cuanto vea que no está, morirá, y tus siervos habrán hecho bajar en dolor al sepulcro las canas de tu siervo, nuestro padre. [32] Tu siervo ha salido responsable del joven al tomarlo a mi padre, y ha dicho: Si yo no le traigo otra vez, seré reo ante mi padre para siempre. [33] Permíteme, pues, que te ruegue que quede tu siervo por esclavo de mi señor en vez del joven, y que éste vuelva con sus hermanos. [34] ¿Cómo voy a poder yo subir a mi padre si no llevo al niño conmigo? No; que no vea yo la aflicción en que caerá mi padre».

Se diría que José se propone hacer expiar a sus hermanos el pecado que contra él habían cometido. Prosigue en el papel adoptado desde el principio, y el mayordomo coopera maravillosamente a sus intentos. El grave delito en que aparece incurso Benjamín sirve para poner a prueba el afecto de sus hermanos hacia él. José prosigue obrando y hablando como lo que era para sus hermanos, un egipcio, ministro del faraón. Como antes, manda a su ministro que devuelva el dinero [1], pero, además, que ponga su copa de plata en el saco del menor y que, apenas salidos de la ciudad, salga a su alcance. En efecto, al poco de salir el mayordomo les da alcance, y les echa en cara que se han llevado la copa de José de la que *se sirve para adivinar* (v.5). Entre los griegos se utilizaban las copas para prácticas adivinatorias (κυλικομαντεία y λεκανομαντεία); entre los babilonios también eran usadas las copas para prácticas

[1] Como al rebuscar los sacos no aparece el dinero, muchos suponen que esto sea glosa inspirada en 42,27 y 43,12.21.

mágicas: se echaba agua en ellas con aceite y después se observaba la evolución de las gotas de aceite, y conforme a ellas se daban respuestas y augurios [2]. En el caso de José parece que es una afirmación del mayordomo para impresionar a los sencillos cananeos, presentando a su amo como experto en la magia y, por tanto, conocedor de la conducta secreta de ellos [3]. Los hijos de Jacob aseguran que ellos son inocentes y que puede el mayordomo investigar a su gusto; pero al fin se encontró la copa en el saco de Benjamín. La consternación fué general. Ahora quedaban como ladrones ante el intendente egipcio después de haber sido colmados de atenciones. Cabizbajos, retornan a la ciudad, pero dispuestos a ofrecerse todos como esclavos con tal que se deje libre a Benjamín. José los espera a la puerta de casa y les echa en cara su falta. ¿No sabían que él era un hombre *que había de adivinarlo?* (v.15). Quiere impresionarlos con la pretensión de tener una ciencia mágica oculta, como se creía entonces en el pueblo egipcio respecto de los altos dignatarios. Todos se *prosternaron en tierra.* Era de nuevo el cumplimiento de los antiguos sueños de José. Judá, en nombre de todos, quiere dar una explicación, y pide que le dejen libre a Benjamín, mientras que todos se quedan como esclavos (v.16). Sin duda que en su interior piensa que todo esto es en expiación de otra culpa anterior que sólo ellos conocen. Dios los castiga así haciéndoles pasar por ladrones, aunque ahora sean inocentes. Pero la responsabilidad que Judá había contraído con su padre no era una pura formalidad externa. Esa responsabilidad pesaba sobre su espíritu, y ella es la que pone en sus labios palabras de elocuencia conmovedora, suficientes para mover el ánimo de José y convencerle de los buenos sentimientos de fraternidad de ellos para con Benjamín y de piedad filial para con el padre angustiado. Este razonamiento prepara el desenlace del drama, porque José, no pudiendo resistir más, se dispone a descubrir todo el misterio de su conducta con sus hermanos. La sinceridad de Judá le conmueve y no tiene valor para hacerles sufrir más, y así se declara a sus hermanos en una de las escenas más emotivas de la literatura universal.

CAPÍTULO 45

JOSE SE DA A CONOCER A SUS HERMANOS

Desde el punto de vista literario, esta perícopa es bastante heterogénea. Hay repeticiones y pequeñas discordancias redaccionales. Así, Jacob es designado unas veces con este nombre y otras con el de Israel, lo que indica que intervienen las dos fuentes, *yahvista* y *elohista*, combinadas por un redactor posterior.

[2] Cf. DHORME, *Les religions de Babylonne et d'Assyrie* 279.

[3] San Agustín niega que José se haya dado a la magia, y dice del mayordomo: «non serio sed ioco dictum est» *(Quaest. in Heptat.* 145: PL 34,587). Santo Tomás dice que habla «por ficción» (2-2 q.95 a.7 ad 1).

1 Entonces José, viendo que no podía contenerse más ante
todos los que allí estaban, gritó: «¡Salgan todos!» No quedó
nadie con él cuando se dió a conocer a sus hermanos. 2 Llo-
raba José tan fuertemente, que le oyeron los egipcios y le
oyó toda la casa del faraón. 3 «Yo soy José—les dijo—. ¿Vive
todavía mi padre?» Pero sus hermanos no pudieron contes-
tarle, pues se llenaron de terror ante él. 4 El les dijo: «Acer-
caos a mí». Acercáronse ellos, y les dijo: «Yo soy José, vues-
tro hermano, a quien vendisteis para que fuese traído a
Egipto. 5 Pero no os aflijáis, y no os pese haberme vendido
para aquí, pues para vuestra vida me ha traído Dios aquí
antes de vosotros. 6 Van dos años de hambre en esta tierra,
y durante otros cinco no habrá arada ni cosecha. 7 Dios me
ha enviado delante de vosotros para dejaros un resto sobre
la tierra y haceros vivir para una gran salvación. 8 No sois,
pues, vosotros los que me habéis traído aquí; es Dios quien
me trajo, y me ha hecho padre del faraón y señor de toda
su casa, y me ha puesto al frente de toda la casa de Egipto.
9 Apresuraos y subid a mi padre y decidle: «Así dice José,
tu hijo: Me ha hecho Dios señor de toda la tierra de Egipto;
baja, pues, a mí sin tardar, 10 y habitarás en la tierra de Go-
sén, y estarás cerca de mí, tú, tus hijos y los hijos de tus
hijos, con tus rebaños, tus ganados y todo cuanto tienes;
11 allí te mantendré yo, pues quedan todavía otros cinco
años de hambre, y así no perecerás tú, tu casa y todo cuanto
tienes. 12 Con vuestros mismos ojos veis, y ve mi hermano
Benjamín con los suyos, que soy yo mismo el que os habla.
13 Contad a mi padre cuánta es mi gloria en Egipto y todo
cuanto habéis visto, y apresuraos a bajar aquí a mi padre».
14 Y se echó sobre el cuello de Benjamín, su hermano, y
lloró; y lloraba también Benjamín sobre el suyo. 15 Besó
también a todos sus hermanos, llorando mientras los abra-
zaba, y después sus hermanos estuvieron hablando con él.
16 Corrió por la casa del faraón la voz de que habían venido
los hermanos de José, y se complacieron de ello el faraón
y sus cortesanos. 17 Y dijo el faraón a José: «Di a tus her-
manos: Haced esto: cargad vuestros asnos, id a la tierra de
Canaán, 18 tomad a vuestro padre y vuestras familias y venid
a mí. Yo os daré lo mejor de la tierra de Egipto, y comeréis
lo mejor de la tierra. 19 Mandóles que llevasen de Egipto
carros para sus hijos y sus mujeres, traigan con ellos a su
padre y vengan; 20 que no les pese de tener que dejar sus
cosas, pues suyo será lo mejor de la tierra de Egipto». 21 Hi-
cieron así los hijos de Israel, y les dió José carros, según la
orden del faraón, y provisiones para el camino. 22 Dióles
también vestidos para mudarse, y a Benjamín trescientos
(siclos) de plata y cinco vestidos. 23 Mandó también a su
padre asnos cargados con lo mejor de Egipto, y diez asnos
cargados de trigo, de pan y de víveres para su padre, para
el camino. 24 Después despidió a sus hermanos, que partían,
diciéndoles: «No vayáis a reñir en el camino». 25 Subieron,
pues, de Egipto y llegaron a la tierra de Canaán, a Jacob,
su padre, 26 y le dijeron: «Vive todavía José y es el jefe de
toda la tierra de Egipto». 27 Pero él no se conmovió, pues
no les creía. Dijéronle cuanto les había mandado José y

les había dicho; y al ver Jacob los carros que le mandaba José para trasladarle, se reanimó, [28] y dijo: «Basta; mi hijo vive todavía; iré y le veré antes de morir».

Para desahogar más libremente su ánimo con sus hermanos, mandó salir a los egipcios. La declaración *yo soy José* debía de impresionar a los hermanos, pues les traía el recuerdo del crimen que con él cometieron. Aquel José que habían vendido, y que habían considerado como un visionario, estaba allí, «señor de la tierra de Egipto». Era el cumplimiento de sus sueños: postrados le habían adorado, según el antiguo presagio. Pero José no daba señales de cólera. Ellos se sentían reos de un gran crimen que les había perseguido toda la vida; merecían el mayor castigo, pero allí está el hermano magnánimo que los abraza y besa efusivamente. El cuadro es enternecedor. José ve en todo ello la disposición de la Providencia divina [1], y para alejarlos de pensamientos tristes de remordimiento, les dice que todo ha sido dispuesto por Dios para salvarles en la presente necesidad. Podemos figurarnos a los hermanos cabizbajos y avergonzados ante José, sin atreverse a mirarle a la cara. José trata de reanimarlos, y les pide que vayan a su padre, le anuncien que José vive, y los invita a que bajen a establecerse a Egipto, la *tierra de Gosén* (v.10), al parecer la zona oriental del Delta, junto al desierto [2]. José se emociona y se abalanza sobre sus hermanos temblorosos. Allí está su hermano uterino menor, Benjamín; se echa a su cuello y, sollozando, le abraza efusivamente. Después abraza a todos sus hermanos. La noticia corrió por el palacio real, y el faraón se alegró con sus ministros y confirmó las palabras de éste sobre la intención de traer a Egipto a su padre y familia. Suponiendo que el faraón sea de la dinastía de los hicsos, se concibe mejor el interés por que bajen los asiáticos a su territorio. Da órdenes para facilitar el traslado, poniendo a disposición carros de transporte y vituallas. Y, por fin, José, al despedirlos, sugiere a sus hermanos que no *riñan* al salir de junto a él, discutiendo el hecho de su venta (v.24). Es un hecho pasado, y la generosidad de José lo da por olvidado. No quiere que discutan la responsabilidad del hecho vergonzoso, que ha sido utilizado por Dios para salvarlos a todos. José se siente contento de su suerte, y en su corazón magnánimo perdona a todos, deseando ver a sus hermanos con su padre cerca de él.

Los hijos de Jacob se vuelven al fin a su tierra y cuentan todo al padre, que se muestra escéptico. Sólo cuando ve los carros egipcios les da crédito. Al convencerse de la realidad, no piensa sino en ver a su hijo, al que consideraba perdido: *¡Basta! Mi hijo vive todavía, iré y le veré antes de morir* (v.28). Una luz de esperanza aparece en sus ojos de anciano, y se siente rejuvenecer.

[1] Cf. Is 22,21; Est 13,6; Mc 11,32.

[2] Los LXX leen «Gesem de Arabia». Parece, ser, pues, el *nomo* de la zona lindante con la estepa. Sobre su identificación véase MONTET, *Le drame d'Avaris* (1940) 64-86.

Capítulo 46

JACOB Y SUS HIJOS EN EGIPTO

Este fragmento es también bastante heterogéneo, pues es una recopilación a base de tres fuentes: *elohista, yahvista* y *sacerdotal*. Son de este último los v.6-27. Los v.1-5 son atribuídos al *elohista*.

Visión nocturna de Jacob en Bersabé (1-5)

1 Partióse Israel con todo cuanto tenía, y, al llegar a Bersabé, ofreció sacrificios al Dios de su padre Isaac. 2 Dios habló a Israel en visión nocturna, diciéndole: «Jacob, Jacob»; él contestó: «Heme aquí»; 3 y le dijo: «Yo soy El, el Dios de tu padre; no temas bajar a Egipto, pues yo te haré allí un gran pueblo. 4 Yo bajaré contigo a Egipto y te haré volver a subir. 5 José te cerrará los ojos».

En este capítulo termina el drama, que hasta aquí nos tenía suspensos, con el encuentro del padre y del hijo. Si hubiéramos de atenernos a 37,14, diríamos que Jacob parte de la región de Hebrón y llega a Bersabé, donde se hallaba el altar levantado por su padre [1]. Allí tiene la visión en que Dios le alienta a emprender el viaje, como lo había hecho en Betel cuando se encaminaba a Siria, y le renueva las promesas tantas veces hechas a sus antepasados y a él mismo [2]. Dios se presenta aquí como *El*, o sea, el Dios de Abraham y de Isaac [3]. Después añadirá el nombre de Jacob, o dirá simplemente el «Dios de tus padres», el «Dios de Israel» [4].

Jacob había recibido promesas de que su descendencia poseería Canaán, e Isaac había sido advertido por Dios para que no descendiera a Egipto [5]. Por eso, podemos suponer las perplejidades del patriarca al abandonar la región que consideraba como objeto de las promesas divinas. Para calmar estas inquietudes se le aparece Dios, diciéndole que, a pesar de que ahora baja a Egipto por designio suyo, esto no supone renunciar a las antiguas promesas divinas. Como le había acompañado en Siria, así ahora le hará prosperar en Egipto, y llegará a tener una gran descendencia en aquella tierra (v.3). Pero, al fin, volverán sus descendientes a retornar a Canaán, y el mismo Jacob, si bien éste después de muerto. Tendrá la gran ilusión de que su hijo José le *cerrará los ojos* (v.4). Así serán colmadas todas sus aspiraciones de anciano, que sentía terribles añoranzas del hijo desaparecido.

1 Gén 26,25.
2 Gén 28,15.
3 Gén 18,1s.
4 Jesucristo hará la exégesis de estas denominaciones. La frase «Dios de Abraham, Isaac y Jacob» indica que éstos están vivos, pues Dios no es Dios de muertos. Mt 22,23s.
5 Gén 26,2.

Jacob baja con sus hijos a Egipto (5b-27)

5b Levantóse Jacob y dejó Bersabé, y los hijos de Israel
pusieron a Jacob, su padre, y a sus mujeres e hijos, en los
carros que había mandado el faraón para transportarlos.
6 Lleváronse también sus ganados y los bienes que habían
adquirido en la tierra de Canaán, y Jacob se encaminó a
Egipto con toda su familia. 7 Llevó con él a Egipto a sus
hijos y a los hijos de sus hijos, a sus hijas y a las hijas de sus hi-
jas; toda su familia entró con él en Egipto. 8 He aquí los
nombres de los hijos de Israel que llegaron a Egipto: Jacob
y sus hijos, el primogénito, Rubén. 9 Hijos de Rubén: Janoc,
Falú, Jesrom y Carmi. 10 Hijos de Simeón: Yemuel, Yamín,
Obad, Yakín, Sojar y Saúl, hijo de la cananea. 11 Hijos de
Leví: Gersón, Quehat y Merarí. 12 Hijos de Judá: Er, Onán,
Selá, Fares y Zeraj. Pero Er y Onán habían muerto en la
tierra de Canaán. Hijos de Fares: Jesrom y Yamuel. 13 Hi-
jos de Isacar: Tola, Púa, Yob y Simrón. 14 Hijos de Zabulón:
Sered, Elón y Yajleel. 15 Estos son los hijos que Lía parió
a Jacob en Padam Aram, con su hija Dina. Sus hijos e hijas
eran en total treinta y tres personas. 16 Hijos de Gad: Sifyón
y Jaguí, Suní y Esbón, Erí, Arodí y Arelí. 17 Hijos de Aser:
Yimná, Yisvá, Yisví, Beriá y Seraj, hermana de ellos. Hijos
de Beriá: Jeber y Malkiel. 18 Estos son los hijos de Zelfa, la
esclava que había dado Labán a Lía, su hija, y que ella parió
a Jacob. Dieciséis personas. 19 Hijos de Raquel, la mujer
de Jacob: José y Benjamín. 20 Nacieron a José, en Egipto,
de Asenet, hija de Putifar, sacerdote de On, Manasés y
Efraím. 21 Hijos de Benjamín: Bela, Beker, Asbel, Guerá,
Naamán, Ejí, Ros, Muppim, Juepim y Ared. 22 Estos son los
hijos de Raquel que le nacieron a Jacob: en total catorce per-
sonas. 23 Hijos de Dan: Jusim. 24 Hijos de Neftalí: Yajseel,
Guní, Yeser y Sillem. 25 Estos son los hijos de Bilhá, que dió
Labán a Raquel, su hija, y de ella le nacieron a Jacob. En
todo, siete personas. 26 El total de las personas que vinieron
con Jacob a Egipto procedentes de él, sin contar las mujeres
de sus hijos, era de sesenta y seis. 27 Los hijos de José nacidos
en Egipto eran dos. El total de las personas de la familia de
Jacob que vinieron a Egipto fueron setenta.

El estilo redundante y artificial del documento *sacerdotal* aparece en este fragmento. El autor ha insertado una lista genealógica de la familia de Jacob al estilo de las de Ex 6,14 y Núm 26,5s. Así se dice en v.12 que Er y Onán (hijos de Judá) bajaron a Egipto, añadiendo el redactor posterior que habían muerto antes en Canaán. Se nombra a los hijos de José, que ya estaban en Egipto, y se da la lista de los hijos de Benjamín, a pesar de que, cuando bajó a Egipto, era aún un niño. Todo esto indica la yuxtaposición de datos posteriores de un genealogista, adaptados *grosso modo* por el redactor *sacerdotal* [6]. Se dice que el total de descendientes de Jacob que ba-

[6] En el v.15 se dice que los descendientes de Lía son 33, y al dar los nombres salen 34, pues se ha insertado Dina.

jaron a Egipto son 70 personas, número convencional[7]. Pero en el v.26 se dice que son 66, cifra que se obtiene restando los dos hijos de José, éste y los dos hijos de Judá por Tamar (Er y Onán), muertos en Canaán. También es artificial el número de hijos y nietos de las esposas de Jacob, pues a Lía se le atribuyen 32, y a su esclava 16 (la mitad), y a Raquel 14, y a su esclava siete (la mitad). Los LXX traen 75 nombres, añadiendo otros cinco hijos de José[8]. En el v.27 se habla de nueve hijos de José según los LXX. Todo esto indica el carácter artificial de las listas, que han sido retocadas conforme a criterios selectivos diversos[9].

Encuentro de Jacob con José (28-34)

28 Jacob había mandado delante de él a Judá, para que se presentase a José y se informase acerca de Gosén; y, llegado a la tierra de Gosén, 29 hizo José preparar su carro, y, subiendo en él, se fué a Gosén al encuentro de Israel, su padre. En cuanto le vió, se echó al cuello, y lloró largo tiempo sobre su cuello. 30 Israel dijo a José: «Ya puedo morir, pues he visto tu rostro y vives todavía». 31 José dijo a sus hermanos: «Voy a subir a dar la noticia al faraón: han venido mis hermanos y toda la casa de mi padre, que estaba en la tierra de Canaán. 32 Son pastores y tienen rebaños de ovejas y bueyes, que con todo lo suyo han traído consigo. 33 Cuando el faraón os llame y pregunte: «¿Cuál es vuestra ocupación?», 34 le diréis: «Tus siervos somos ganaderos desde nuestra infancia hasta ahora, nosotros y nuestros padres»; para que habitéis en la tierra de Gosén, porque los egipcios abominan de todos los pastores.»

Jacob envía a Judá para explorar el camino y territorio de Gosén con vista a instalarse en él pacíficamente[10]. Quiere advertir a José de la próxima llegada para que tome las medidas pertinentes, de forma que no encuentren dificultad en su instalación pacífica. José le sale al encuentro en su carro de gobernador de Egipto para dar satisfacción plena al anciano al verle gozar de tan alta dignidad. Al encontrarle, se echó a su cuello y con lágrimas le abrazó efusivamente. José aleccionó a sus hermanos para que se presenten al faraón y digan que son «ganaderos» y no «pastores» o nómadas, que son despreciados por los egipcios, como bárbaros y gentes que viven de la espada y la *razzia*.

¿Cuándo bajaron los hijos de Jacob a Egipto? Podemos suponer que su emigración tuvo lugar durante el dominio de Egipto por los

7 Así se habla en la Biblia de setenta días de duelo por Jacob (Gén 50,3); setenta años dura la cautividad babilónica (Jer 25,11-12); 70 ancianos de Israel (Ex 24,1); setenta semanas de Dan 9,24. El número es múltiplo de 7, que también es convencional, número de perfección y plenitud.

8 Cf. Act 7,14.

9 Cf. P. Heinisch, *Das Buch Genesis* 399-400; A. Clamer, o.c., 476.

10 El TM está oscuro. Los LXX traducen: «para ir al encuentro»; la Pessitta: «para aparecer ante él». Así traduce la *Bib. de Jer.*: «Israel envió a Judá hacia José para que éste se presentase ante él en Gosén».

reyes hicsos, es decir, hacia el siglo XVII-XVI a. C. Sabemos que los reyes hicsos tenían su residencia en Avaris, junto a la frontera oriental del Delta, lo que se compagina bien con el relato bíblico, que presenta a los hijos de José cerca de la corte del faraón. «La tradición que hace a José contemporáneo del rey Apopis es muy verosímil» [11]. Como hemos indicado antes, los reyes hicsos favorecían a los asiáticos, y así se hace más inteligible el encumbramiento de José.

CAPÍTULO 47

JACOB EN EGIPTO

Los v.1-5a son del *yahvista,* continuación de los versos últimos del capítulo anterior. Los v.5b-11 son del documento *sacerdotal;* en cambio, los v.13-26 probablemente son de procedencia también *yahvista,* si bien puede ser un documento errático diferente aprovechado por el redactor y añadido a la primitiva historia de José.

La audiencia del faraón (1-6)

1 Fué José a anunciar al faraón: «Mi padre y mis hermanos, con sus ovejas y sus bueyes y todo cuanto tienen, han venido de la tierra de Canaán y están en la tierra de Gosén». 2 Habiendo llevado consigo a cinco de sus hermanos, se los presentó al faraón; 3 y el faraón les preguntó: «¿Cuál es vuestra ocupación?» Ellos respondieron: «Nosotros, tus siervos, somos ganaderos desde nuestra infancia hasta ahora, y lo mismo fueron nuestros padres». 4 Dijéronle también: «Hemos venido para habitar en esta tierra, pues no tenemos pasto para nuestros rebaños, por ser grande el hambre en la tierra de Canaán. Permite, pues, que habiten tus siervos en la tierra de Gosén». 5 Y el faraón dijo a José: «Tu padre y tus hermanos han venido a ti. 6 Tienes a tu disposición toda la tierra de Egipto; establece a tu padre y a tus hermanos en lo mejor de la tierra; que habiten en la tierra de Gosén, y si sabes que hay entre ellos hombres capaces, hazlos mayorales de mis ganados».

Una vez recibido su padre con el cariño que es de suponer, José va a dar parte al soberano para obtener de él la aprobación del proyecto, ya anunciado desde el primer momento. Para mejor lograrlo, lleva consigo a cinco de sus hermanos, con las convenientes instrucciones de lo que han de decir. En efecto, interrogados por el faraón de sus ocupaciones, le declaran que son *ganaderos,* y no de poco tiempo acá, sino de antiguo, pues también lo fueron sus

11 MONTET, *Le drame d'Avaris* (París 1940) 84.

padres y abuelos [1]. El rey consiente y hasta encarga a José encomendar a sus hermanos el cuidado de los rebaños del rey. Una nueva señal de la acogida que encuentran en Egipto y una prueba más de cómo Dios vela sobre ellos [2].

Jacob ante el faraón (7-12)

7 José hizo venir a su padre y le presentó al faraón. Jacob saludó al faraón, 8 y éste le preguntó: «¿Cuántos años tienes?» 9 Jacob contestó: «Ciento treinta son los años de mi peregrinación. Corta y mala ha sido mi vida, y no llega al tiempo de la peregrinación de mis padres». 10 Jacob saludó de nuevo al faraón y se retiró de su presencia. 11 José estableció a su padre y a sus hermanos, asignándoles una propiedad en la tierra de Egipto, en la mejor parte de la tierra, en el distrito de Rameses, como lo había mandado el faraón, 12 y proveyó de pan a su padre y a sus hermanos y a toda la casa de su padre, según el número de las familias.

Según esta versión de la fuente *sacerdotal*, no son cinco hermanos presentados al faraón, sino sólo Jacob. Tampoco se le instala en *Gosén*, sino en *Rameses* (v.11). En la perícopa anterior, el faraón concede la tierra de Gosén para los rebaños de la familia de Jacob e insinúa que a los más capaces los ponga sobre los rebaños del faraón [3]; aquí los hechos se narran de modo más seco y esquemático. Jacob saluda ceremoniosamente al faraón, y éste, según costumbre, le pregunta por sus años. La respuesta del patriarca es muy característica: sólo tiene ciento treinta años, *pocos y malos*, en comparación con los de su padre Isaac (ciento ochenta años) y su abuelo Abraham (ciento setenta y cinco años). Por su memoria pasan los duros años de servidumbre a Labán en Siria, de fugitivo en Canaán, y los más amargos en que se ve privado de su hijo predilecto José. Después se despidió cortésmente (lit. en heb. «*bendijo* al faraón», en el sentido de desear bendiciones, la *barakah)*, y se marchó. Por indicación de

[1] En la traducción del v.5 hemos seguido al TM; los LXX son más prolijos y cambian algo el orden: «[5] El faraón dijo a José: «que habiten en el país de Gosén, y si tú conoces entre ellos a hombres capaces, colócalos a la cabeza de mis rebaños». Jacob y sus hijos vinieron a Egipto junto a José; el faraón, rey de Egipto, lo supo, y dijo a José: «Tu padre y tus hermanos han venido hacia ti; el país de Egipto está a tu disposición; haz habitar a tu padre y a tus hermanos en la mejor tierra del país».

[2] Tenemos en los textos egipcios ejemplos de tribus asiáticas que se establecen con sus rebaños en esta zona nordeste del Delta, en los confines del desierto. Así, un papiro del tiempo de Merneptah nos cuenta lo siguiente: «Un oficial de fronteras escribe a uno de sus jefes: «Hemos terminado de hacer pasar la fortaleza de Teku a las tribus de Sasú de Edom hacia el pantano de Pitom... para hacerles vivir a ellos y a sus rebaños; sobre el gran *ka* del faraón, Vida, Santidad, Fuerza, el buen Sol de toda la tierra». Los escribas detallan el número de hombres, mujeres y animales que pasan por la fortaleza. En la tumba de Horemheb (en el museo de Leide) aparecen asiáticos con barba, mujeres, niños, ante un alto funcionario. Son beduínos expulsados por otras tribus que piden asilo al faraón. Así, el rey dió este decreto: «Un grupo de beduínos, no sabiendo de qué vivir, han venido, conforme al uso de los padres de vuestros padres... Reconocidos, los beduínos se postran en tierra a los pies del rey» (MONTET, *Le drame d'Avaris* [París 1940] 83-84).

[3] El faraón tenía muchos rebaños de su propiedad, y en las inscripciones egipcias es corriente el título de «jefe de la oficina del registro de rebaños». Cf. DRIOTON Y VANDIER, *L'Egypte* 295.

José se estableció en «la mejor parte de la tierra, en el distrito de *Rameses*» (v.11), designación que, según los LXX en 46,28, equivale a *Gosén*. El nombre de *Rameses* es anacrónico, ya que esa denominación se da en tiempos de Ramsés II (1292-1225) a una ciudad construída por él, llamada *Pi-Rameses* («ciudad de Ramsés»), en la que trabajarán los hebreos como esclavos [4]. Aunque los egiptólogos no están concordes en su localización exacta, convienen en que estaba al nordeste del Delta, en la región de Gosén [5].

Administración agraria de José (13-26)

13 Ya no había pan en toda aquella tierra, pues el hambre
era muy grande, y Egipto y la tierra de Canaán estaban
exhaustos por el hambre. 14 José llegó a recoger, a cambio
de trigo, todo cuanto dinero había en el país de Egipto y en
la tierra de Canaán, e hizo entrar el dinero en la casa del
faraón. 15 Cuando se acabó el dinero en la tierra de Egipto
y en la tierra de Canaán, venían todos los egipcios a José,
diciéndole: «Danos pan. ¿Vamos a morir en tu presencia?
Mira que ya nos falta dinero». 16 José les dijo: «Puesto que
os falta dinero, traedme vuestros ganados y os daré pan a
cambio de ellos». 17 Trajeron sus ganados, y José les dió
pan a cambio de caballos, rebaños de ovejas y de bueyes y
de asnos. Aquel año los proveyó de trigo a cambio de todos
sus ganados. 18 Pasado éste, vinieron al siguiente, y le dije-
ron: «No se le oculta a nuestro señor que se nos ha acabado
el dinero y que le hemos dado nuestros ganados, ni a nues-
tro señor se le oculta que no nos queda más que nuestro
cuerpo y nuestras tierras. 19 ¿Vamos a perecer ante ti nos-
otros y nuestras tierras? Cómpranos y compra nuestras tie-
rras por pan: seremos nosotros y nuestras tierras esclavos
del faraón; danos para sembrar, para que podamos vivir y no
muramos y no se queden yermas nuestras tierras». 20 José
adquirió para el faraón todas las tierras de Egipto, pues los
egipcios, obligados por el hambre, vendieron cada uno su
campo, y la tierra vino a ser propiedad del faraón, 21 y some-
tió a la servidumbre del faraón tierras y pueblos desde el
uno al otro extremo de la tierra de Egipto. 22 Sólo dejó de
comprar las tierras a los sacerdotes, porque éstos recibían
del faraón una porción y no tuvieron que vender sus tierras.
23 Y dijo José al pueblo: «Hoy os he comprado para el fa-
raón a vosotros y a vuestras tierras. Ahí tenéis para sem-
brar; sembrad vuestras tierras. 24 Al tiempo de la recolec-
ción, daréis el quinto al faraón, y las otras cuatro partes
serán para vosotros, para sembrar y para manteneros vos-
otros, los de vuestra casa y vuestras familias». 25 Ellos le
dijeron: «Nos das la vida. Que hallemos gracia a los ojos de
nuestro señor, y seremos siervos del faraón». 26 Dió José
una ley, que todavía hoy subsiste, por la cual pertenece al
faraón el quinto del producto de las tierras de Egipto. Sólo
las tierras de los sacerdotes no son del faraón.

[4] Cf. Ex 1,11. [5] Véase com. a Ex 1,11.

La presente perícopa pretende explicarnos el origen del régimen tributario de Egipto, que ha debido de ser siempre sustancialmente el mismo, pues depende de la naturaleza del suelo. Su fertilidad, que es muy grande, proviene del Nilo, que exige grandes trabajos de presas para elevar las aguas, de canalización para distribuirlas, obras que sólo el gobierno puede ejecutar. Esto impuso un régimen especial en la propiedad agrícola de Egipto, manifestada en la prestación personal, en la requisa de ganados y en la propiedad limitada de la tierra. En el Imperio Antiguo parece que eran los señores feudales los que ejercían este alto dominio sobre la tierra, como consecuencia de ser ellos los que atendían a estas labores de riego; luego pasó a los faraones, y en las manos suyas y de sus sucesores persistió, en una u otra forma, hasta el siglo XIX d. C. Diodoro de Sicilia dice que en Egipto la tierra pertenece al rey, a los sacerdotes y a los militares [6]. Sin duda que el autor sagrado, conocedor del régimen de propiedad que regía en Egipto, distinto del que regía en Canaán, quiso explicárnoslo, atribuyéndolo, sin duda apoyado en la tradición, a José. Se da por cierto que los reyes que por este tiempo reinaban en Egipto eran los asiáticos *hicsos*, de distinta cultura que los egipcios; pero al llegar a Egipto tendrían que amoldarse a las costumbres de sus súbditos, y más en cosa que dependía tanto de la naturaleza del suelo. Al ser expulsados los hicsos y volver la tierra al dominio de los faraones egipcios, las cosas quedaron en la misma forma en que estaban.

Si hubiéramos de tomar el relato como suena, habría poco que alabar en la conducta de José, la cual más parece la de un usurero, que se aprovecha de la triste situación del pueblo, que la de un gobernante consciente de su deber, que es mirar por el bien del pueblo. Pero en todo esto hemos de mirar el término de la narración, que es explicar un hecho social: que en Egipto el rey poseía el alto dominio sobre la tierra, en virtud del cual podía exigir de su pueblo una contribución, que a un morador de Palestina le parecería excesiva, pero que en Egipto no lo era. De esta ley estaban exentos los sacerdotes, que gozaban de una situación privilegiada. Los dioses y sus santuarios poseían grandes extensiones de terreno, que los sacerdotes usufructuaban, aparte de que los reyes hacían grandes donaciones a los templos [7]. Para entender todo esto, no debemos perder de vista que, según los egipcios, al faraón pertenecía por derecho divino toda la tierra de Egipto. El faraón era «hijo de Ra», y así tenía alto dominio sobre todo el territorio. José, aprovechándose de esta mentalidad y en atención a las circunstancias anormales, centralizó más la administración, y el pueblo quedó más vinculado a la casa real. El autor sagrado no da juicio moral sobre la conducta de José y quiere resaltar su fidelidad al faraón en la administración

[6] DIODORO DE SICILIA, I 73s; véase HERODOTO, II 168.
[7] Véase un decreto de Nefer-iraka-Re, del siglo XXVI a. C., en el que se exime de impuestos al personal del templo de Osiris en Abydos (PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts* 212). Véase A. CLAMER, o.c., p.196. La centralización en favor del faraón se acentuó en el Imperio Nuevo (1580-1090) al confiscar el faraón los bienes de los nobles que habían colaborado con los hicsos.

y su sabio cálculo en la distribución de los bienes. Para los israelitas quedaba así el grato recuerdo de uno de su raza que tuvo dominio total sobre los bienes y personas de Egipto, y todo por especial providencia divina.

Ultimos días de Jacob (27-31)

[27] Habitó Israel en la tierra de Egipto, en la región de Gosén, y adquirieron allí posesiones, creciendo y multiplicándose grandemente. [28] Vivió Jacob en la tierra de Egipto diecisiete años, siendo todos los días de su vida ciento cuarenta y siete años. [29] Cuando los días de Israel se acercaban a su fin, llamó a su hijo José y le dijo: «Si he hallado gracia a tus ojos, pon, te ruego, la mano bajo mi muslo y haz conmigo favor y fidelidad. No me sepultes en Egipto. [30] Cuando me duerma con mis padres, sácame de Egipto y sepúltame en su sepulcro». José le respondió: «Haré lo que me dices». [31] «Júramelo», dijo Jacob. José se lo juró, e Israel se postró sobre la cabecera del lecho.

Por fin se acerca el fin de la vida del patriarca. Había llegado a Egipto cuando contaba ciento treinta años. Ahora tiene ciento cuarenta y siete. Con él termina la longevidad patriarcal, y en adelante será la edad de los hombres la misma que gozamos ahora. José, Moisés y Josué serán como eslabones intermedios entre las dos épocas de la historia. Lo más difícil de conservar en la tradición es la cronología, y así se comprende que los autores sagrados, al recoger y enlazar tradiciones, tuvieron que recurrir a una cronología un tanto artificial para poner algún orden en el material histórico, a la vez que se servían de esa cronología para dar expresión a una idea religiosa. Sabido es que una de las bendiciones prometidas a los justos en la antigua Ley es la longevidad. Pues la de los patriarcas venía a corresponder a su justicia y familiaridad con Dios.

El anciano patriarca llama a su hijo y le pide juramento en la misma forma en que Abraham había hecho jurar a su siervo Eliecer [8]. Aquí *muslo* es un eufemismo para expresar el vigor generador [9]. Su primer encargo es que no le sepulten en Egipto, que es para él tierra extraña. Ha de llevarle a la tierra en que está el panteón familiar, la tierra de las promesas divinas. Con esto no sólo expresa su fe en el cumplimiento de las mismas, sino que amonesta a sus hijos a no olvidar la tierra en que descansan sus padres y a aspirar siempre a la posesión de la misma. Obtenido de su hijo lo que deseaba, el patriarca se postra y da gracias a Dios. Así también David, al recibir la noticia de la entronización de Salomón, se postra

[8] Gén 24,2.
[9] Gén 46,26; Ex 1,5.

en el lecho, dando gracias a Dios de que le haya cumplido la promesa de que un hijo suyo se sentaría sobre su trono [10]. En la epístola a los Hebreos se recomienda esta fe de los patriarcas en las promesas divinas [11].

CAPÍTULO 48

JACOB ADOPTA Y BENDICE A LOS HIJOS DE JOSE

También este fragmento resulta heterogéneo, compuesto de tres fuentes: *yahvista* [1], *elohista* [2] y *sacerdotal* [3]. Las repeticiones y duplicados narrativos abundan, y los detalles a veces no coinciden. Así, en v.10a se dice que Jacob no podía ver a los hijos de José porque estaba casi ciego por la edad, mientras que en v.8a y v.11 se dice que vió a los hijos de José [4].

**1 Después de todo esto vinieron a decir a José: «He aquí
que tu padre está enfermo»; cogió José consigo a sus dos
hijos, Manasés y Efraím. 2 Anunciáronselo a Jacob, diciendo: «He aquí que tu hijo viene a verte»; y, haciendo un
esfuerzo, se sentó en el lecho. 3 Después dijo a José: «El
Dios omnipotente (El Saday) se me apareció en Luz, tierra
de Canaán, y me bendijo diciendo: 4 «Yo te acrecentaré y
te multiplicaré, y te haré muchedumbres de pueblos, y
daré esta tierra a tu descendencia después de ti, para que
por siempre la poseas. 5 Los dos hijos que antes de mi venida a ti, a la tierra de Egipto, te nacieron en ella, serán hijos
míos. Efraím y Manasés serán hijos míos como lo son Rubén y Simeón; 6 pero los que tú has engendrado después
de ellos, serán tuyos, y bajo el nombre de sus hermanos
serán llamados a la herencia. 7 Cuando volvía de Padán
Aram, se me murió Raquel en el camino, en tierra de Canaán, a distancia de un *kibrat* de Efrata, y allí la sepulté en
el camino de Efrata, que es Belén». 8 Vió Israel a los hijos
de José y preguntó: «Estos, ¿quiénes son?» 9 José respondió
a su padre: «Son mis hijos, los que me ha dado Dios aquí».
«Acércalos, te ruego, para que los bendiga». 10 Los ojos de
Israel se habían oscurecido por la edad y no podía ya ver.
José los acercó, y él los besó y los abrazó, 11 diciendo a José:
«No creí ya ver más tu rostro, y he aquí que Dios me ha dejado verte a ti y también a tu prole». 12 José los sacó de entre
las rodillas de su padre y, postrándose ante él en tierra, 13 los
puso, a Efraím a su derecha y a la izquierda de Israel, y a Manasés a su izquierda, y a la derecha de Israel, y los acercó.
14 Israel extendió su mano derecha y la puso sobre la cabeza
de Efraím, que era el menor, y su izquierda sobre la cabeza**

[10] 1 Re 1,1-47.
[11] Heb 11,8s.
[1] Se atribuyen al *yahvista:* v.2b.9b-10a.13-14.17-19.
[2] Se suponen del *elohista:* v.1-2a.7-9a.10b-12.15-16.20-22.
[3] Son característicos del *sacerdotal* por sus expresiones: v.3-6.
[4] Véase J. CHAINE, o.c., p.428.

de Manasés. De intento lo hizo, aunque Manasés era el pri-
mogénito. 15 Bendijo a José diciendo: «Que el Dios en cuya
presencia anduvieron mis padres Abraham e Isaac, el Dios
que me ha sustentado desde que existo hasta hoy, 16 que el
ángel que me ha librado de todo mal, bendiga a estos niños.
18 Que se llamen con mi nombre y con el nombre de mi
padre Abraham e Isaac, y se multipliquen grandemente en
medio de la tierra». 17 José, al ver que su padre ponía su
mano derecha sobre la cabeza de Efraím, se disgustó; y,
tomando la mano de su padre de sobre la cabeza de Efraím
para ponerla sobre la de Manasés, 18 le dijo: «No es así, padre
mío, pues el primogénito es éste; pon la mano derecha so-
bre su cabeza». 19 Pero su padre rehusó, diciendo: «Lo sé,
hijo mío, lo sé; también él será un pueblo, también él será
grande; pero su hermano menor será más grande que él,
y su descendencia vendrá a ser muchedumbre de pueblos».
20 Los bendijo, pues, Israel aquel día, diciendo: «Por ti ben-
decirán a Israel, diciendo: Hágate Dios como a Efraím y
Manasés». Y puso a Efraím antes de Manasés. 21 Israel dijo
a José: «Yo voy a morir, pero Dios estará con vosotros y os
reconducirá a la tierra de vuestros padres. 22 Te doy a ti,
a más de lo de tus hermanos, una parte que yo tomé a los
amorreos con mi espada y con mi arco».

Los dos hijos de José, Manasés y Efraím, mencionados por la Sagrada Escritura, ocuparon un lugar importantísimo en la historia de Israel, y sus tribus fueron contadas entre las de los hijos de Jacob. Parece que el autor sagrado quiere darnos la explicación de este hecho. Aunque el texto no lo declara, podemos suponer que Jacob, llevado del amor de su hijo y en señal de gratitud por el beneficio prestado a la familia, adopta como hijos a sus dos nietos, reservándoles en la posesión de la tierra prometida una porción igual a la de sus hijos. Con esto las tribus de Israel serán no doce, sino trece o catorce, ya que Manasés suele ser también contado como dos tribus, una en Transjordania y otra en tierra de Canaán, sin que la Biblia nos dé explicación de este hecho. Sin embargo, en el lenguaje bíblico las tribus son doce, como serán doce los apóstoles, a pesar de la adición de San Pablo. El hagiógrafo tiene interés en hacer ver a los lectores que las tribus de Manasés y Efraím, tan poderosas en tiempo de los jueces, son también *hijas* de Jacob, con los mismos derechos a la distribución de Canaán [5]. Y también quiere explicar por qué la tribu de Efraím tuvo mucha más importancia histórica que la de Manasés; la razón estaba en la especial bendición del patriarca. Veremos en el capítulo siguiente cómo la historia de cada tribu es conforme a la bendición de Jacob, que tenía como un efecto automático sobre el porvenir de cada una. No debemos olvidar este modo de escribir la historia desde el ángulo religioso para explicar cierta artificiosidad y esquematismo en la narración de determinados hechos.

Noticioso José de que el fin de su padre se acercaba, viene a él acompañado de sus hijos para que los bendiga y haga herederos

[5] Cf. Jos 17,14; 18,5; Jue 1,22.

de las promesas paternas. El anciano se endereza sobre su lecho, haciendo un supremo esfuerzo, y recuerda a su hijo predilecto la visión que había tenido en Betel, en la que se le habían hecho promesas sobre su numerosa descendencia (v.3) [6]. Ahora quiere hacer partícipes a la descendencia de José en sus dos hijos, Manasés y Efraím, que tendrán los mismos derechos que los primogénitos Rubén y Simeón (v.5). Quiere, pues, que, en la distribución de la tierra prometida, José no reciba sólo una parte, sino dos, una para cada uno de sus hijos, en atención a los servicios prestados a la familia. Según Dt 21,5-17, el primogénito recibía una *doble* porción en la herencia. Aquí, pues, se considera como primogénito a José, su hijo preferido [7]. Después se alude a otros hijos de José que no vuelven a aparecer en las páginas bíblicas (v.6) y no tienen ninguna misión histórica directiva en el pueblo de Israel.

El v.7 es atribuído al *elohista* y parece desligado del contexto. El recuerdo de Raquel, enterrada junto al camino de Efrata [8], parece insinuar que quiere ser enterrado junto a ella; pero esto resulta incompatible con su deseo manifestado de ser enterrado en el panteón familiar de Macpela [9]. Pero quizá la mención de Raquel es sólo para recordar a José la triste muerte de su madre y para que sepa dónde está enterrada, de forma que sienta veneración por el lugar donde se halla. El recuerdo de Raquel conmueve al patriarca: era la esposa preferida, por la que tuvo que pasar muchos trabajos en Siria y la tardanza en darle hijos, hasta por fin morir al dar a luz a Benjamín.

El anciano abraza a los dos nietos y se dispone a bendecirlos. José coloca a Manasés, primogénito, a la derecha de Jacob, y a Efraím a la izquierda, de forma que el patriarca impusiera su derecha sobre el primero y la izquierda sobre el segundo. Pero el patriarca entrecruza las manos, de suerte que la derecha es colocada sobre el menor, Efraím, y la izquierda sobre el mayor, Manasés. José, desconcertado, hace ver al padre que Manasés es el primogénito; pero Jacob, dando muestras de espíritu profético, persiste en lo que hace, y así antepone Efraím a Manasés. Todo esto responde a la historia futura de Israel, pues Efraím habría de descollar mucho sobre la tribu de Manasés. Durante el período de los jueces y después de la separación del reino, Efraím fué el centro de la mayor parte del pueblo israelita, mientras que Manasés quedaba confinada en las regiones altas de Transjordania y la parte colindante de Canaán [10]. El patriarca invoca al Dios de sus padres bajo triple forma: el Dios que ha guiado a sus padres Abraham e Isaac, el Dios que le ha protegido en su vida y el *ángel* que le ha librado de todo mal bendiga a los dos hijos de José, de forma que sean herederos de las promesas hechas a los patriarcas y sean llamados por el nombre de

6 Gén 35,11-12.
7 En 1 Par 5,1 se dice que el derecho de primogenitura, en lugar de recaer en Rubén, fué a parar a José.
8 Gén 35,9-16.19.
9 Cf. Gén 47,30 y 49,29-32.
10 Gén 49,22-26; Dt 33,13-17.

Jacob y de sus antepasados (v.15-16). El «*ángel de Dios* parece ser la *manifestación visible* de la gracia divina, que en muchas circunstancias le libró de muchos males»[11]. La expresión «que se *llamen* con *mi nombre* y el nombre de mi padre Abraham» (v.16) parece ser una fórmula solemne de *adopción* de los dos nietos, que eran considerados así como hijos del patriarca con derecho a la *doble* herencia. Después anuncia que Efraím será más poderoso que Manasés, y por eso coloca sobre él la mano derecha (v.19).[12]. Efraím será, en efecto, el centro del reino del norte después de la escisión de las tribus a la muerte de Salomón. La fórmula de bendición a los dos hijos de José quedará como proverbial en el pueblo israelita: «Hágate Dios como a Efraím y a Manasés» (v.20).

Los v.21-22 preparan la transición de la historia de José a la del Exodo. En el v.22 se alude a una acción guerrera del patriarca contra los amorreos. No sabemos nada de ella por otros datos extrabíblicos[13].

Capítulo 49

BENDICION DE JACOB

Aunque se suele hablar de *bendiciones* sobre los hijos de Jacob poco antes de morir, en realidad sólo José es *bendito*, Judá *alabado*, mientras que Rubén, Simeón y Leví son reprochados. Como se desprende del contenido, en realidad estas predicciones no afectan a los hijos de Jacob personalmente, sino a las tribus de las que son epónimos; así se alude a sus lugares de residencia tal como tendrá lugar después de la distribución de Canaán. «El tono profético está dominado a veces por la descripción de hechos cumplidos»[1].

El fragmento está en forma poética y parece como «una composición originariamente independiente de su contexto, al que ha sido unido por el v.1 y por la conclusión del v.28. La unidad de la composición está avalada por la unidad de su forma»[2]. No parece que proceda de ninguna de las tres fuentes conocidas (JEP) del Génesis; debe, pues, ser considerada como proveniente de otro documento utilizado por el compilador definitivo[3]. Sustancialmente el poema parece compuesto en tiempo de los jueces, cuando las tribus ya se habían instalado en Canaán[4], aunque haya sido retocado posteriormente, sobre todo el v.10, donde se declara la preeminencia de

[11] A. Clamer, o.c., p.492.

[12] En Dt 33,17 se habla de los «*millares* de Manasés» y de los «*millares de millares* de Efraím».

[13] En el libro de los *Jubileos* se dice que Jacob venció a siete reyes amorreos que habían atacado a sus hijos en Siquem, y los derrotó. Cf. Kautzsch, *Die Apokryphen und Psdeudoepigraphen des Alten Testament* II 97-98.

[1] A. Clamer, o.c., p.494.

[2] Ibid.

[3] Véase M. J. Lagrange, *La prophétie de Jacob, Gen 49,1-28:* RB (1898) p.538.

[4] Véase R. de Vaux, *La Genèse* (La Sainte Bible) 211.

Judá entre las demás tribus, lo que nos lleva a la época de la monarquía davídica y aun a los tiempos de la predicación de Isaías y Miqueas [5]. Encontramos en este fragmento poético arcaico de primer orden «una descripción extremadamente viva de la *sociedad israelita en tiempo de los jueces*. En algunos rasgos rápidos, el poeta evoca las *circunstancias históricas* y *geográficas* y los *caracteres étnicos* de las diferentes tribus. Una sociedad heroica y bárbara en sus orígenes: clanes campesinos, pero campesinos que no han renunciado a la libertad patriarcal, a la anarquía soberbia de los tiempos nómadas, y que, espléndidamente aislados en sus montañas, no conocen amo y no se encorban bajo un yugo extranjero» [6]. Es lo que se dice en Jue 21,25: «En ese tiempo no había rey en Israel, y cada uno hacía lo que le parecía bien». Cada tribu llevaba su vida, y sólo circunstancialmente algunas se aliaban para la mutua defensa; pero esto esporádicamente y por poco tiempo. Esta situación político-social es la que se refleja en este maravilloso canto rimado puesto en boca del patriarca Jacob por el compilador, como Tucídides y Tito Livio colocan las arengas en labios de sus generales y héroes aunque hayan sido elaboradas por el historiador, procurando reflejar la situación histórica de su héroe.

El orden de los oráculos es, en general, el del nacimiento de cada hijo, según hemos visto en los capítulos anteriores [7]. Así, primero los seis hijos de Lía, los cuatro de las esclavas y, finalmente, los dos de Raquel. Los autores suelen destacar el carácter arcaico del poema; es un intermedio entre el canto de Débora [8] y las bendiciones de Moisés de Dt 30. Hay frases enigmáticas y arcaísmos en el vocabulario.

Reproche de Rubén (1-4)

1 Jacob llamó a sus hijos y les dijo: Reuníos, que voy a anunciar lo que os sucederá a lo último de los días.

2 Reuníos y escuchad, hijos de Jacob;
escuchad a Israel, vuestro padre:
3 Rubén, tú eres mi primogénito,
mi fuerza y el fruto de mi primer vigor,
cumbre de dignidad y cumbre de fuerza.
4 Herviste como el agua; no tendrás la supremacía,
porque subiste al lecho de tu padre.
Cometiste entonces una profanación,
subiste a mi lecho.

El compilador-redactor definitivo presenta a Jacob llamando a sus hijos para anunciarles el futuro de cada una de las tribus salidas de ellos, y pone en boca de él un fragmento poético en el que se refleja la vida de las tribus en el tiempo anárquico de los jueces.

[5] A. CLAMER, o.c., p.494.
[6] A. CAUSSE, *Les plus vieux chants de la Bible* (París 1926) 37.
[7] Gén c.29-30.
[8] Jue c.5.

Así, el v.1 en prosa es la introducción a la composición poética. Las palabras de Jacob son presentadas como una *profecía* que se cumplirá *a lo último de los días*, expresión empleada muchas veces en los escritos proféticos para designar los tiempos inmediatamente anteriores a la inauguración mesiánica o los tiempos mesiánicos. Aquí más bien tiene el sentido de un *tiempo lejano* y oscuro en la perspectiva histórico-profética del patriarca, alusivo al establecimiento de las tribus israelitas en Canaán, momento crucial de la historia del pueblo elegido.

El v.2 pertenece ya al fragmento poético errático acoplado por el compilador-redactor a su historia de los patriarcas. El ritmo (un dístico con tres acentos) será el que prevalece en todo el poema. Como todos los fragmentos épico-líricos del A. T., empieza reclamando enfáticamente la atención de sus destinatarios: «Escuchad, hijos de Israel» [9].

El primero de sus hijos es *Rubén*, al que se le reconoce como *primogénito* y, por tanto, con derecho normal a la mejor parte de la bendición paterna. Pero ha cometido una falta imperdonable, que le priva de sus específicas prerrogativas. Es *el fruto de mi primer vigor* (v.3) y, por tanto, el hijo que debía llevar mejor la síntesis de la personalidad del padre [10]. Pero ha sido como un torrente impetuoso y devastador al no saber controlar su pasión, y ha profanado el lecho de su padre, uniéndose incestuosamente con la esposa-esclava de su progenitor [11]. El oráculo no alude para nada a la situación futura de la tribu de Rubén, aunque implica que no tendrá la dirección en las tribus, o la mejor parte, como correspondería al *primogénito* nato del patriarca. La tribu de Rubén se estableció en Transjordania al norte del Arnón [12], y no pudo prosperar porque fué constantemente hostigada y atacada por los moabitas y amonitas. En el canto de Débora se echa en cara a esta tribu el no haber participado en la lucha por la independencia nacional [13]. En la *bendición* de Moisés [14] se desea que no disminuya esta tribu, lo que indica que se hallaba en una situación precaria próxima a extinguirse. Esta decadencia es atribuída en 1 Par 5,1 a la maldición paterna por su incesto [15].

[9] Cf. Is 10; 28,14; 32,9; 34,1; Jer 7,2.
[10] Cf. Dt 21,17; Sal 78,51; 105,36.
[11] Cf. Gén 35,22.
[12] Cf. Jos 13,13-23.
[13] Jue 5,15-16.
[14] Dt 33,6.
[15] Algunos autores interpretan el incesto de Rubén como una anécdota atribuída al primer hijo de Jacob para explicar la práctica que existe en ciertas tribus beduínas, según la cual las concubinas del padre y sus bienes pasan al primogénito. Así suponen que esta costumbre existía en la tribu de Rubén, pero nada en la Biblia avala esta suposición.

Reproches a Simeón y Leví (5-7)

5 Simeón y Leví son hienas.
Instrumentos de violencia son sus armas [16].
6 No entre mi alma en sus designios
ni se una mi corazón a su asamblea [17],
porque en su furor degollaron hombres
y caprichosamente desjarretaron toros.
7 Maldita su cólera por violenta,
maldito, por cruel, su furor.
Yo los dividiré en Jacob
y los dispersaré en Israel.

También aquí se echa en cara a estos dos hijos de Jacob un crimen vengativo que clama justicia: la matanza dolosa de los siquemitas [18]. En eso se han portado como *hienas* ansiosas de sangre (v.5) [19]. Son violentos; por eso el *corazón* o *alma* del patriarca no puede aprobarlos en *sus asambleas* (v.6). No sólo *degollaron hombres,* sino *que desjarretaron toros,* haciendo gran matanza entre el ganado, como se solía hacer en las *razzias* beduínas sobre los territorios enemigos [20].

Por eso serán *malditos* y no tendrán territorio fijo en la distribución de Canaán. Así, *Simeón,* teóricamente establecida en el sur de Palestina, es absorbida por Judá [21], y sus ciudades son contadas como de Judá [22]. A Simeón no se le menciona en el canto de Débora [23] ni en la *bendición* de Moisés [24], lo que indica que la tribu estaba casi extinguida como colectividad en los tiempos de la composición de estos poemas [25]. *Leví* es una tribu dispersa por todo el territorio de Canaán (el texto no alude a sus privilegios sacerdotales, lo que es un indicio de antigüedad, pues los *levitas* tuvieron mucha preponderancia en tiempos de la monarquía). Así, los miembros de la tribu de Leví ejercían sus funciones religiosas dispersos por todo el territorio [26]. El *levita* es así confiado a la misericordia

16 Traducimos «hienas» leyendo *'ojim* en vez del *'ajim* (hermanos) del TM. La *Bib. de Jer.* lee «hermanos». Lo mismo Cantera y Clamer. El 5b es traducido por los LXX: «han cumplido la injusticia según su designio». Vg: «Consummaverunt iniquitatem adventionis suae». La *Bib. de Jer.:* «han llevado a cabo la violencia de sus intrigas». Cantera: «instrumentos inicuos son sus armas». Clamer: «(Astucia) y violencia son sus armas».

17 «Mi corazón» propiamente en heb. es «mi honor» *(kebodí)*; vocalizando «kabdi» tenemos «mi hígado», asiento de ciertos sentimientos del alma. Así es el paralelo del asirio «kabittu» (disposición de alma). La *Bib de Jer.:* «Que mi alma no entre en su consejo». Cantera: «ni mi honor tome parte en su asamblea». Clamer: «que mi corazón no se junte a su asamblea».

18 Gén c.34.

19 Otros prefieren traducir «como *buhos*», aludiendo al modo fraudulento con que en la oscuridad cometieron el crimen.

20 Cf. Jos 11,6.9; 2 Sam 8,4.

21 Jos 14,6-16.

22 Jos 15,26-32.42.

23 Jue c.5.

24 Dt c.33.

25 Cf. Núm 1,23; 26,14. También aquí algunos autores creen que el episodio de la liberación violenta de Dina por los hijos de Jacob es una anécdota inventada para explicar los esfuerzos de Simeón y Leví por establecerse en territorio de Efraím, donde estaba Siquem, lugar de la escena.

26 Véase el episodio del levita en Gabaón (Jue c.17-18).

de los demás, como el pobre y la viuda [27]. Es curioso que, para el autor del poema, la carencia de territorio para la tribu de Leví no se funda en el hecho de que tenga por *herencia* (κλῆρος) a Yahvé, sino que es un *castigo* por la violencia sanguinaria de Leví, maldito de su padre. En cambio, en la *bendición* de Moisés se insiste sobre el carácter privilegiado y sacerdotal de la tribu [28].

Alabanza y preeminencia de Judá (8-12)

8 Tú en verdad eres Judá; te alabarán tus hermanos,
tu mano pesará sobre la cerviz de tus enemigos,
postraránse ante ti los hijos de tu padre.
9 Cachorro de león, Judá,
de la presa subes, hijo mío;
posando te agachas como león,
como leona, ¿quién (la hostigará) para que se levante?
10 No faltará de Judá el cetro,
ni de entre sus pies el báculo,
hasta que venga aquel cuyo es,
y a él darán obediencia los pueblos.
11 Atará a la vid su pollino,
a la vid generosa el hijo de la asna;
lavará en vino sus vestidos,
y en la sangre de las uvas su manto.
12 Brillan por el vino sus ojos,
y de la leche blanquean sus dientes.

En los hijos anteriores, Jacob no encuentra motivo de alabanza, y, en consecuencia, no les augura un porvenir brillante. Pero, al llegar a *Judá*, cambia la perspectiva, y el horizonte es más halagüeño. Este cambio de perspectiva aparece en el comienzo de la frase: «*Pero* tú (eres) Judá...» (v.8). Es el contraste con lo que antecede. Hay un juego de palabras entre *Judá (Yehûdah)* y «te alabarán» *(yodûka)*. Sus hermanos le alabarán, reconociendo su superioridad al vencer a los enemigos, cogiéndolos por la *cerviz* en su huída [29]. Por eso *postraránse ante él los hijos de su padre* (v.8b), es decir, las otras tribus. La hegemonía de Judá sobre el resto de las tribus israelitas se cumplió en tiempos de David y de Salomón, de la tribu de Judá. Además, es entonces cuando se obtuvieron las victorias más resonantes sobre los *enemigos*, arameos, filisteos, edomitas, moabitas y amonitas. Por eso Judá es semejante a un *león* que ha hecho presa y sube tranquilamente a devorarla, sin que nadie se atreva a hostigarlo (v.9). Judá ha vencido a los enemigos y se repliega en sus montañas para disfrutar de su presa, sin que nadie se atreva a hostigarla. Es como una *leona* con sus cachorros, a la que nadie se atreve a acercarse y menos a hacerla frente [30].

[27] Cf. Dt 12,12.18.19; 14,27.29; 16,11.14; 26,11-13.
[28] Dt 33,8-11.
[29] Cf. Ex 23,27; Job 16,12; Sal 18,41.
[30] En la profecía atribuída a Balaam se emplean términos similares aplicados a Israel como pueblo (Núm 24,9).

Judá, además, es figurado como un rey sentado que mantiene en sus manos el *cetro* y el *báculo* o bastón de mando *entre sus pies hasta que venga aquel cuyo es*, es decir, a quien le pertenece el cetro, símbolo del poder [31]. Aparte de esta preeminencia política de Judá sobre las demás tribus, su territorio será rico en viñas y en pastos, de forma que *atará a la vid su pollino..., lavará en vino sus vestidos... y de la leche blanquean sus dientes* (v.11). Esta descripción hiperbólica encuentra su paralelo en las descripciones idealistas de los tiempos mesiánicos hechas por los profetas del siglo VIII a. C. [32].

Interpretación mesiánica del vaticinio

Como antes hemos indicado, aunque el poema parece reflejar la época histórica del tiempo de los Jueces, este vaticinio relativo a Judá parece que ha sido retocado a la luz de su preeminencia en los tiempos de David y Salomón, y aun el v.10 parece encontrar su marco ideológico en la época de la predicación profética de Amós, Isaías y Miqueas. Por eso no pocos autores consideran este v.10 como glosa de un autor profético de los tiempos gloriosos de la monarquía de Judá.

La tradición rabínica, representada por las versiones de Onkelos, Targum Jerosolimitano y Talmud, supone el sentido mesiánico del vaticinio. Los Santos Padres relacionaron esta profecía con la expresión de Ap 5,5 «león de Judá», aplicada a Cristo victorioso. En el texto se habla de la obediencia que los *pueblos* prestarán a un personaje misterioso *cuyo es* el cetro. Y se supone que Judá conservará cierta preeminencia («no faltará de Judá el cetro») sobre las tribus hasta que llegue a quien de modo especial le pertenece el *cetro*. No se dice expresamente que el personaje *cuyo es* el cetro sea de la tribu de Judá, pero parece insinuarse, ya que, de lo contrario, se indicaría la procedencia del Mesías de otra tribu. Judá,

[31] Conocida es la versión de la Vg en este verso: «Non auferetur sceptrum de Iuda, et *dux de femore eius*, donec veniat qui *mittendus* est». Los LXX: «al que han sido reservados» (τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ). Símaco: ᾧ ἀπόκειται. La versión siríaca y árabe: «de quien es esto». Onkelos: «este de quien es el reino». Todo depende del valor que se dé a la palabra hebrea *siloh*. Algunos lo toman en el sentido de «paz» *(salah:* estar tranquilo, pacífico), y traducen: «no faltará el cetro de Judá hasta que venga la *paz* (Heinisch, o.c., p.413). Otros prefieren tomar *siloh* como nombre geográfico: *Silo*, donde estuvo el arca de la alianza en tiempo de los jueces. Así traducen: «no desaparecerá el cetro de Judá hasta que venga a Silo» a adorar a Yahvé (Hitzig, *Die Psalmen* II p.2). Pero en ninguna versión antigua aparece este sentido geográfico. Por otra parte, Judá nunca tuvo relación alguna con la localidad de Silo. La tradición rabínica vió en el nombre de *Siloh* una designación del *Mesías* como personaje *pacífico*. Así Onkelos, el Targum Jerosolimitano y el Talmud. J. Nötscher relaciona *Siloh* con el asirio *selu* (príncipe, dominador). Véase E. Dhorme, *Poesie Biblique* p.101 n.3. Hoy día está generalizada la interpretación basada en la versión de los LXX y Símaco, suponiendo que la palabra heb. *siloh* es una contracción de *'aser lo* (seloh) (esta grafía abreviada del relativo es corriente en hebreo; cf. Gén 6,3; Ju 5,7; 6,17; 7,12; 8,26; 2 Re 6,11, etc.). Así, pues, la traducción lit. es «que para él» *(cuyo es* el cetro: a quien pertenece). Supuesta esta versión, el sentido encaja perfectamente en el paralelismo: «hasta que venga aquel *cuyo es* (el cetro), y «*de él* es el imperio de las gentes». Véase Ceuppens, *De Proph. Messianic. in A. T.* p.71. Así, el sentido es que el *cetro* o supremacía será tenido por Judá hasta que venga *aquel a quien* le pertenezca de *derecho* definitivamente, el Mesías, como lo interpretó la tradición judía. La Vg, al traducir «qui *mittendus* est» (toma *siloh* del v. *salaj: enviar)*, lo aplica también al Mesías personalmente.

Nuestra lectura «cuyo es» *(selo)* encuentra su paralelismo en el texto de Ez 21,34: «hasta que venga *aquel a quien pertenece ('aser lo)* el juicio».

[32] Cf. Am 9,13; Is 25,6.

pues, mantendrá su supremacía, simbolizada en el *cetro*, hasta que llegue el tiempo de entregarlo al Mesías, que continuará esta supremacía. En el v.11 se habla de la abundancia de bienes materiales, lo que está en consonancia con las profecías mesiánicas de Amós e Isaías. La tribu de Judá mantuvo de hecho la supremacía durante la monarquía hasta el 586 a. C., y aun después del exilio, por ser la tribu a la que perteneció el gran rey David, y sobre todo porque en su territorio radicaba el templo de Jerusalén, centro espiritual de la nación. Vemos, pues, cómo las profecías mesiánicas empiezan a concretarse en una rama de los descendientes de Jacob. En Gén 3,15 se habla de un triunfo de la «descendencia» de la mujer sobre el principio del mal instigador. En Gén 9,26, la bendición de Noé, segundo padre de la humanidad, recae sobre los semitas. En Gén 12,3 se promete a Abraham (de raza semítica) la bendición de su descendencia. Esta bendición y promesa es heredada por Isaac y Jacob, y ahora se concreta, y se anuncia por primera vez una *persona* que encarne el ideal mesiánico en una de las tribus procedentes de éste. En 2 Sam 7,11-17, la promesa se concreta en la familia davídica, de la tribu de Judá; y en Miq 5,3 se dice que nacerá en Belén. Así, la primera perspectiva general va adquiriendo contornos definidos [33].

La suerte futura de Zabulón (13)

13 **Zabulón habitará en la costa del mar,**
la costa de las naves,
y tendrá su flanco junto a Sidón.

A Zabulón se le sitúa en este vaticinio a la vera del mar, cerca de Sidón o Fenicia. Según Jos 19,10-16, su territorio estaba tierra adentro, entre Aser y Neftalí, en la zona media entre Haifa y el lago de Tiberíades. Quizá tuviera una franja de terreno que se acercara al litoral marítimo en la zona septentrional, lindando con Fenicia. En la bendición de Moisés se dice que «ocupará la abundancia de las naciones» juntamente con Isacar, lo que supone que está en zona cerca de las naciones gentílicas [34].

[33] Sobre esta profecía pueden verse los trabajos siguientes: L. REINKE, *Der Segen Jakobs* (1849); M. J. LAGRANGE, *La prophétie de Jacob:* RB 7 (1898) 525-540; E. KÖNIG, *Die messianische Weissagungen* (1923) 92-104; B. SANTOS OLIVERA, *Non auferetur sceptrum de Iuda:* VD 5 (1925) 16-19; 52-57; F. ZORELL, *Vaticinium Iacob:* VD 7 (1927) 65-70; L. DENNEFELD, *Méssianisme:* DTC 10 (1929) 1415-1418; M. DE JONGHE, *Vaticinium Iacob de Iuda:* «Collat. Brugenses», 30 (1930) 20-23; E. DHORME, *Poésie Biblique* (1931) 99-104; A. BEA, *De Pentateucho* (1933) 206-212; F. CEUPPENS, *De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento* (Roma 1935) 61-84; P. HEINISCH, *Das Buch Genesis* (Bonn 1930) 410-421; A. CLAMER, *Genèse* (Sainte Bible) 493-507.

[34] Véase ABEL, *Géog.* II 62-63.

La pereza de Isacar (14-15)

14 Isacar es un robusto asno,
que descansa en sus establos.
15 Vió que su lugar de reposo era bueno
y que era deleitosa la tierra,
y prestó los lomos a la carga,
y hubo de servir como tributario.

A Isacar le cupo el territorio rico del sur de Galilea, con la feraz llanura de Esdrelón o de Jezrael. Aquí se le compara a un asno *robusto* [35], pero es poco belicoso, y prefiere la tranquilidad de *sus establos* (v.14). En su indolencia, no tuvo inconveniente en prestar sus *lomos a la carga* y hacerse *tributario* de los cananeos. Quizá el autor juegue con la palabra *Isacar* ('Is-sakar: «hombre de salario») y aluda al hecho de que Isacar se dedicara a transportar mercancías por la ruta comercial que atravesaba su territorio. En la bendición de Moisés [36], Isacar y Zabulón se dedican a comerciar con las naciones: «chupan de la abundancia de las naciones».

La astucia fraudulenta de Dan (16-17)

16 Dan juzgará a su pueblo
como una de las tribus de Israel.
17 Es Dan como serpiente en el camino,
como víbora en el sendero,
que, mordiendo los talones al caballo,
hace caer hacia atrás al caballero.
Tu salvación espero, ¡oh Yahvé!

De nuevo el autor juega con el nombre de *Dan*, relacionándolo con la raíz hebraica *din* (juzgar): «*juzgará* a su pueblo». En 30,6 se explica el nombre: «Dios me ha hecho *justicia*». Algunos autores suponen que el autor sagrado, en el poema de Jacob, alude a Sansón, de la tribu de Dan. Creemos que el «*juzgará* a su pueblo» es un simple juego de palabras con el nombre de Dan. A esta tribu le cupo un territorio muy exiguo, junto a los filisteos, entre las tribus de Judá, Efraím y Benjamín [37]. Por ello no pudo desarrollarse como otras tribus que tenían más desahogo territorial. En compensación tuvo que recurrir a la astucia de la serpiente, hiriendo a traición, como la «víbora en el sendero» (v.17). La astucia es el arma del débil en fuerzas como la serpiente, que puede hacer frente con ella a un animal tan fuerte como el *caballo*. Quizá se aluda a las *astucias* de Sansón contra los filisteos o a otras pequeñas batallas o guerrillas mantenidas por los miembros de la minúscula Dan

[35] En la *Ilíada* (XI 558-570) se compara el gran Ayax a un *asno* por su fuerza y resistencia.
[36] Dt 33,18-19.
[37] Cf. Jos 19,41-46; Abel, *Géog.* II 52-53.

contra los insolentes y superiores filisteos. De hecho, acosados por éstos y los amorreos, los danitas se vieron obligados a emigrar hacia el norte de Palestina, estableciéndose en la zona superior al lago de Genesaret, junto a las fuentes del Jordán, fundando una ciudad llamada *Dan* sobre las antiguas ruinas de Lais [38]. Desde entonces se la considera como tribu del norte, aunque, por ser tan exigua, muchas veces falta en las tablas genealógicas [39].

Gad, Aser y Neftalí (19-21)

19 Gad: salteadores le asaltan,
y él les pica los talones.
20 Aser: su pan es suculento,
hará las delicias de los reyes.
21 Neftalí es una cierva en libertad,
que da bellos cervatillos [40].

De nuevo un juego de palabras con el nombre de *Gad*. En Gén 30,11 se relaciona con la idea de «dicha» *(gad:* felicidad), mientras que aquí se le relaciona con *gedûd* (salteador, que «le asaltan» *yegûdennu*, y Gad responde «picando» o «asaltando»: *yagud)*. Establecida *Gad* en la parte septentrional de Transjordania, tuvo que luchar denodadamente por defenderse de los madianitas, amonitas y nómadas del desierto [41]. En 1 Par 21,8-15 se dice que de esta tribu salían magníficos guerreros para el ejército de David adiestrados en toda clase de artimañas y ágiles como gacelas por las montañas. Estaban entrenados en hacer emboscadas contra sus enemigos tradicionales, hiriéndoles dolosamente «en los talones». Sabemos que venció a los amonitas bajo Jefté [42].

Aser: significa *felicidad*, como Gad [43]. Aparece este nombre en los textos de Ras Samra [44]. El territorio de *Aser*, entre los filisteos y fenicios, es rico y feraz: *Aser baña su pie en aceite* [45]. Exportaba cereales a Fenicia; por eso se dice que *hará las delicias de los reyes* (v.20) [46]; es decir, sus productos son dignos de las mesas reales. Así lo interpreta el Targum de Jerusalén: «Dichosa Aser, porque su tierra es feraz, y cuántas delicias procurará a los reyes de los hijos de Israel».

Neftalí: se la define como una «cierva en libertad», ágil y graciosa. No se sabe por qué se le da esta calificación. Los LXX pare-

38 Cf. Jue c.18.
39 El v.18, por razones rítmicas, parece estar fuera de lugar y es considerado como glosa desconectada del contexto. Es un grito de confianza en Dios, al estilo de los salmistas: cf. Sal 119,81; 123.166.174.
40 El TM dice «bellas *palabras*» *('imre);* leyendo *'immre* tenemos «cervatillos», lo que hace paralelo con el dístico anterior. Así A. Clamer y *Bib. de Jer.*
41 Cf. Jer 49,1.
42 Jue 17,27-29.
43 Gén 30,10-12.
44 Cf. DUSSAUD, *Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament* (París 1941) 163-176.
45 Dt 34,24.
46 Cf. Ez 28,17; 1 Re 5,9s.

cen leer otro texto original, pues traducen: «un tronco que echa ramas»[47]. El territorio de Neftalí se extendía verticalmente, bordeando la orilla occidental del lago de Genesaret, hasta Fenicia[48]. En la bendición de Moisés se dice de Neftalí que ha sido colmada de favores y bendiciones[49].

Bendición de José (22-26)

22 José es un novillo, un novillo hacia la fuente[50]
(sus hijas subieron sobre la muralla).
23 Los arqueros le hostigan,
los tiradores de saetas le atacan.
24 Pero la cuerda del arco se les rompe,
y su poderoso brazo se encoge,
por el poderío del Fuerte de Jacob,
por el nombre del Pastor de Israel[51].
25 En el Dios de tu padre hallarás tu socorro,
en El-Saday, que te bendecirá
con bendiciones del cielo arriba,
bendiciones del abismo abajo,
bendiciones del seno y de la matriz.
26 Las bendiciones de tu padre
sobrepasarán a las bendiciones de los montes eternos,
superarán la belleza de las eternas colinas,
que caigan sobre la cabeza de José,
sobre la frente del príncipe de sus hermanos[52].

A José se le concibe como un novillo vigoroso que hace frente a los arqueros y enemigos; en efecto, Efraím fué la tribu belicosa de Israel y la de mayor vigor nacional, siendo la impulsora de la defensa de las demás tribus contra los cananeos y madianitas[53]. Protegido por el *Fuerte de Jacob* y el *Pastor-Roca de Israel*, es decir, el Dios de los patriarcas, desbarata a sus enemigos (v.24)[54]. Aparte de este vigor físico defensivo, Dios le otorga su bendición para que su territorio sea feraz con lluvias abundantes *(bendiciones del cielo*

[47] Sin duda que leyeron los LXX *'eylah* (terebinto) en vez de *'ayyalah* (cierva) del TM.
[48] Jos 19,33s.
[49] Dt 33,23.
[50] Los LXX traducen: «José es un hijo que crece, tiene celo de mí». La Vg: «Filius accrescens Ioseph, filius accrescens et decorus aspectu». Lit. el TM dice: «José, retoño de (una planta) fecunda al borde de una fuente; sus hijas (¿sus ramas?) suben sobre la muralla». Como no hace paralelismo con el sentido del v.23, donde se habla de «arqueros que le hostigan», muchos autores leen, en vez de *forah* (fecunda), *farah* (vaca), y así *ben farah* (hijo de la vaca, novillo), lo que encaja bien en el contexto. La frase siguiente: «sus hijas subieron sobre la muralla» (Vg «filiae discurruerunt super murum»), es traducida por los LXX «hijo mío más joven, vuélvete a mí». Lo que indica un texto hebraico muy distinto del masorético actual («las hijas se pasearon sobre el muro»). La *Bib. de Jér.* traduce todo el verso: «José es una planta fecunda cerca de la fuente, cuyos tallos salen sobre el muro».
[51] *Bib. de Jér.:* «Pero su arco ha sido roto por un poderoso, los nervios de sus brazos han sido quebrados por las manos del Poderoso de Jacob, por el nombre de la Piedra de Israel».
[52] *Bib de Jér.:* v.26: «bendiciones de espigas y flores, bendiciones de montañas antiguas, atracción de las colinas eternas, vengan sobre la cabeza de José, sobre la frente del consagrado entre sus hermanos». Cantera: «Las bendiciones de tu padre fluyan más que las de mis padres recibidas y el bien de los collados eternales. En la cabeza de José se cumplan y en la frente del señor de sus hermanos».
[53] Cf. Jos 17,14-18; Jue 6,2-6.
[54] Sobre este símil véase Is 30,29; 2 Re 23,3; Dt 32,4; Sal 132,2.5.

arriba) y numerosas fuentes *(bendiciones del abismo abajo,* subterráneo, del que proceden las fuentes y pozos de agua corriente). Además de la fertilidad de la tierra, Dios le dará muchos y prolíficos ganados *(bendiciones del seno y de la matriz)* y numerosa descendencia. Estas bendiciones otorgadas por Dios son muy superiores a la feracidad de las montañas y colinas eternas o antiguas. (v.26) [55]. El patriarca pide a Dios que todas estas bendiciones recaigan sobre la *frente del príncipe de sus hermanos* (v.27). José ha sido el elegido por Dios para salvar a su familia del hambre, y por ello es como el *príncipe* consagrado entre sus hermanos. El hagiógrafo parece aludir a una cierta supremacía de la tribu de Efraím, que durante mucho tiempo fué el centro nervioso de las demás tribus. Por su riqueza y prestigio logró imponerse al resto de las tribus en la época difícil de los Jueces. Y más tarde, después de la escisión del reino, Efraím será el centro políticorreligioso del reino cismático septentrional. Todas estas ideas parecen insinuarse en esta bendición bellísima puesta en labios de Jacob poco antes de morir.

Rapacidad de Benjamín (27)

27 **Benjamín es lobo rapaz,**
que a la mañana devora la presa
y a la tarde reparte los despojos.

Los benjaminitas se distinguieron por su ardor guerrero, luchando contra Moab [56], contra los cananeos, y, sobre todo, cuando lucharon contra las otras tribus. Eran famosos por su buen manejo de la honda y el arco [57]. El *juez* Aod y el primer rey de Israel, Saúl, salieron de esta minúscula tribu [58]. El poeta, pues, refleja bien el espíritu belicoso de ella al presentarlo como un *lobo rapaz,* que, no contento con *devorar la presa en la mañana,* deja para la tarde *los despojos* (v.27). Su rapacidad es tal, que siempre tiene a mano víctimas de qué alimentarse.

Ultimas recomendaciones de Jacob (28-33)

28 **Estas son las doce tribus de Israel, y esto es lo que les habló su padre, bendiciéndolas a cada una con una bendición.** 29 **Después les mandó: «Yo voy a reunirme con mi pueblo; sepultadme con mis padres en la caverna que está en el campo de Efrón el jeteo,** 30 **en la caverna del campo**

[55] La Vg traduce: «donec veniret desiderium collium aeternorum»; de donde salió el «Deseado de los collados eternos» como sinónimo del Mesías. Pero nada en el contexto avala este sentido personal mesiánico.
[56] Jue 3,15-30; 5,14.
[57] Cf. Jue c.19-20.
[58] Cf. Jue 20,16; 3,15s; 1 Sam 9,1-2.

de Macpela, frente a Mambré, en tierra de Canaán, que es la caverna que compró Abraham a Efrón el jeteo, con su campo, para tener sepultura de su propiedad. 31 Allí están sepultados Abraham, Sara, su mujer; Isaac y Rebeca, su mujer, y allí sepulté yo a Lía. 32 El campo y la caverna que en él hay fueron comprados a los hijos de Jet. 33 Cuando acabó Jacob de dar estas órdenes a sus hijos, juntó sus pies en el lecho y expiró, yendo a reunirse con su pueblo.

En el v.28a se hace notar que estos vaticinios no afectan a los hijos de Jacob personalmente, sino a sus descendientes o «tribus» salidas de ellos. Es un indicio más de que se trata de un poema adicional intercalado por el compilador-redactor del Génesis, creyendo reflejar las características e historia de cada tribu. Ya hemos dicho que estos oráculos no son todos *bendiciones*, sino dos sólo (el de Judá y el de José). Por eso el v.28b es atribuído al documento *sacerdotal*, que alude a una *bendición* personal a cada uno de los hijos, sin relacionarla con determinados vaticinios. Las instrucciones que siguen del patriarca relativas a su enterramiento están dentro del estilo y contenido histórico de este documento. Así, la mención de Macpela, del campo comprado a Efrón el jeteo, o hitita, y la designación de Mambré encuentra su paralelo en la narración del c.23, donde se habla de la compra de este campo a los *hijos de Jet* por Abraham. Jacob quiere ser enterrado en el panteón familiar, donde están Abraham, Isaac, Sara, Rebeca y Lía[59]. Después de estas recomendaciones, el patriarca *fué a reunirse con su pueblo* a la región subterránea del *seol*, para llevar una vida mortecina y lánguida en estado de «sombra» con sus antepasados. Su muerte no es ya la triste que presentía al saber la pérdida de José, sino que muere en paz, colmado de años, rodeado de sus hijos, llena su alma de esperanzas en el cumplimiento de las promesas divinas, y esta alegre esperanza le acompañará en la región de los muertos. Prenda de ello es la presencia de José, encumbrado a la más alta dignidad en Egipto, el país del destierro. Dios, que ha sabido elevar a su hijo vendido a unos mercaderes, sabrá también sacar a sus descendientes y llevarlos a Canaán para ser dueños de la tierra de las promesas divinas[60].

59 No se había dicho antes que Isaac había sido sepultado en Macpela, aunque era de suponer. Tampoco sabíamos que Rebeca y Lía estaban enterradas allí.

60 Existen dos tradiciones sobre la duración de la estancia de Jacob en Egipto. Según el documento *yahvista*, parece que permaneció poco allí (véanse 27,35; 42,38; 43,27-28; 44,22.29.31; 45,9.13), mientras que, según el *sacerdotal*, moró allí diecisiete años (47,28).

Capítulo 50

SEPULTURA DE JACOB Y MUERTE DE JOSÉ

Los v.1-11 son atribuídos al *yahvista*, pues se encuentran frases características de este documento. Los v.12-13, en cambio, pertenecen al *sacerdotal*, y son la continuación lógica de 49,33b, donde se habla de la gruta de Macpela. Los v.15-26 son atribuídos al *elohista* por el constante empleo del nombre de Elohim.

Sepultura y funerales de Jacob (1-14)

1 Cayó José sobre el rostro de su padre y lloró sobre él
y le besó. 2 Mandó José a los médicos que tenía a su servi-
cio embalsamar a su padre, y los médicos embalsamaron
a Israel, 3 empleando en ello cuarenta días, que es el tiempo
que se emplea para embalsamar. Los egipcios hicieron due-
lo por él durante sesenta días. 4 Pasados los días del duelo,
habló José a las gentes de la casa del faraón, diciéndoles:
«Si he hallado gracia a vuestros ojos, haced llegar esto, os
lo ruego, a oídos del faraón. 5 Mi padre me hizo jurar di-
ciendo: «Voy a morir; sepúltame en la sepultura que tengo
en la tierra de Canaán. Que me permita, pues, subir a
sepultar a mi padre, y volveré». 6 Y le contestó el faraón:
«Sube y sepulta a tu padre, según tu juramento». 7 Subió,
pues, José a sepultar a su padre, y subieron con él todos
los servidores del faraón, los ancianos de su casa y los an-
cianos de la tierra de Egipto, 8 toda la casa de José, sus
hermanos y la casa de su padre, no dejando en la tierra de
Gosén más que a los niños, las ovejas y los bueyes. 9 José
llevaba consigo carros y caballeros; así que el cortejo era
muy grande. 10 Llegados a la era de Atad, que está al otro
lado del Jordán, hicieron allí muy grande llanto, e hizo
José un duelo de siete días por su padre. 11 Los moradores
de la tierra, los cananeos, al ver el duelo en la era de Atad,
se dijeron: «Gran duelo es este de los egipcios»; por eso se
dió el nombre de Abel Misrayim a este lugar, que está al
lado de allá del Jordán. 12 Los hijos de Jacob hicieron con
su padre lo que les había mandado, 13 llevándole a la tierra
de Canaán y sepultándole en la caverna del campo de
Macpela, que había comprado Abraham a Efrón el jeteo
para tener sepultura de su propiedad, frente a Mambré.
14 Después de haber sepultado a su padre, José volvió a
Egipto con sus hermanos y cuantos habían subido con él
para sepultar a su padre.

Muerto Jacob, su hijo José toma a su cargo cumplir la última voluntad de su padre. Empieza por embalsamar a su padre, no sólo porque así lo exigía su traslado hasta Hebrón, sino porque lo

requería la costumbre egipcia, de la que José no podía prescindir, aunque no participara de las ideas religiosas que habían dado origen al embalsamamiento. Según la creencia egipcia, el alma necesitaba del sustentáculo del cuerpo para subsistir, al menos para encontrar su felicidad. De ahí los esfuerzos para conservar el cuerpo incorrupto. Herodoto nos describe el modo de embalsamamiento [1], y conocemos sus detalles por textos directos egipcios [2]. El duelo duraba en Egipto, cuando se trataba de un faraón, setenta y dos días [3]. En Israel, ordinariamente duraba siete días [4], aunque para personajes de relieve se alargaba este período [5]. En el caso de Jacob fueron sesenta días (v.3). El Eclesiástico manda llorar al difunto por respeto a la opinión pública, pero cesar el llanto una vez enterrado, pues el llanto no aprovecha al muerto y daña al vivo [6].

Después de las ceremonias de embalsamamiento y duelo en Egipto, José quiere llevar a su padre a Canaán y acompañar sus restos mortales. Pide a las gentes de palacio que le consigan este favor (v.5). Quizá por razones de impureza ritual para nosotros desconocidas, no quisiera abordar personalmente al faraón. Con todo, en el v.6 el faraón habla directamente a José, concediéndole el permiso; parece que estas incoherencias del relato se deben a diversidad de redacciones de la tradición primitiva, en las que la transmisión de detalles no siempre es coincidente. El cortejo fúnebre fué numeroso y solemne, ya que por el alto rango de José hay una buena representación oficial egipcia y, además, la familiar, que también es numerosa. Como el itinerario era largo y había peligro de incursiones en el desierto, la escolta militar («carros y caballeros») es también copiosa. El itinerario es extraño, ya que en el v.10 se hace llegar el cortejo hasta Transjordania [7], lo que no es verosímil teniendo en cuenta que, para llegar a Hebrón, la ruta normal es la que subía por la costa egipcio-palestina. Como en el v.11 se dice que los habitantes del lugar donde se despidió solemnemente el duelo son «cananeos», se colige que, según otra tradición, el itinerario siguió el más corto de la costa. El nombre del lugar es Goren Atad, o «era de *Atad*», según una tradición [8], y *Abel-Misrayim*, según otra, que se interpreta como «llanto o duelo de los egipcios» [9].

Los v.12-13 no son del mismo documento anterior, sino que empalman con la narración de 49,33. Pertenecen a la fuente *sacerdotal*, que insiste siempre en la localización de la sepultura de los patriar-

[1] Herodoto, II 86-88; Diodoro de Sicilia, I 91. Lo esencial era extraer las vísceras y después ligar el cuerpo, empleando ungüentos especiales, que lo hacían inmune a la putrefacción.

[2] A. Erman, *La religion des Egyptiens* (París 1937) 300; Mallon, *Les Hébreux en Egypte* 87s.

[3] Diodoro de Sicilia, I 72,21.

[4] 1 Sam 31,13; Jud 16,28.

[5] Por Aarón, treinta días: Núm 20,29. Por Moisés, lo mismo: Dt 34,8.

[6] Eclo 38,16-24.

[7] Nótese la frase «al otro lado del Jordán», lo que supone que el redactor de la fuente *yahvista* escribe en Palestina, y arguye que no es un documento de los tiempos mosaicos.

[8] Se ha querido identificarlo con *Bet Hogla*, cerca de Jericó. Véase Abel, *Géog.* II 274.

[9] Así según la versión de los LXX, que leyeron *'Ebel* (llanto) en vez de *Abel* (pradería, era). El nombre podía provenir de la estancia de los egipcios en los tiempos anteriores al 1400 a. C.

cas en Macpela. Es de notar que, según esta tradición, los egipcios no intervienen en el entierro, y José no aparece dirigiendo las honras fúnebres, sino que son los «hijos» de Jacob en general los que con toda simplicidad cumplen el deber filial de enterrar al patriarca. Como siempre, este documento es más seco y menos pintoresco e imaginativo que el *yahvista*. En el v.14 (del *yahvista)* aparece José de nuevo llevando la dirección de la familia de Jacob en Egipto.

El temor de los hermanos de José (15-23)

15 Cuando los hermanos de José vieron que había muerto su padre, se dijeron: «¿Si nos guardará rencor José y nos devolverá todo el mal que le hemos hecho?» 16 Y mandaron a decir a José: «Tu padre, antes de morir, nos mandó que te dijéramos: 17 Perdona el crimen de tus hermanos y su pecado, pues ciertamente te hicieron mucho mal; pero, por favor, te ruego, perdona el crimen de los servidores del Dios de tu padre». José lloró al oírlos. 18 Sus hermanos se prosternaron ante él, y le dijeron: «Somos tus siervos». 19 El les dijo: «No temáis; ¿estoy yo acaso en el lugar de Dios? 20 Vosotros creíais hacerme mal, pero Dios ha hecho de él un bien, cumpliendo lo que hoy sucede, de poder conservar la vida de un pueblo numeroso. 21 No temáis, pues yo seguiré manteniéndoos a vosotros y a vuestros niños». Así los consoló, hablándoles al corazón. 22 Habitó José en Egipto, él y la casa de su padre. 23 Vivió ciento diez años, y vió a los hijos de Efraím hasta la tercera generación; también recibió sobre sus rodillas, al nacer, a los hijos de Makir, hijo de Manasés.

La conducta generosa de José para con sus hermanos no había logrado desterrar del corazón de éstos el temor de la venganza por parte de su hermano. Este temor de los hijos de Jacob se concibe mejor suponiendo, con el *yahvista*, que el patriarca murió al poco de llegar a Egipto. Pues si, como apunta el *sacerdotal*, vivió allí diecisiete años, la conducta generosa de José durante tanto tiempo habría disipado los temores de sus hermanos, que se sentían reos de un crimen de fratricidio. José, siempre noble, y que había reconocido en su vida la mano de la Providencia para bien de su familia, los tranquiliza, asegurándoles el perdón (v.20). Es muy de notar la expresión *perdona el crimen de los servidores del Dios de tu padre* (v.17), que viene a ser como un motivo supremo religioso invocado ante José, el cual, al oír esto, se echa a llorar, porque le emocionaba aquella actitud de desconfianza de sus hermanos, nacida de su conciencia de haber cometido un crimen con él. Los hermanos, temerosos, no se atreven a presentarse personalmente, y envían mensajeros para implorar el perdón definitivo (v.16). Invocan la comunidad de religión (v.17), para reforzar los lazos de sangre y conmover a José. Después se presentaron ante él y se *prosternaron*. El autor sagrado recalca este detalle para mostrar cómo los misteriosos sue-

ños del niño José se habían cumplido literalmente [10]. José les perdona y proclama que sólo a Dios corresponde castigar: *¿Estoy en el lugar de Dios?* (v.19) [11]. Dios ha hecho que la mala acción de ellos se convirtiera en instrumento de su providencia, para ayudarlos en estos momentos críticos, lo que supone que el hambre continúa en la tierra de Canaán [12]. José les promete ayudarles como lo había hecho hasta ahora.

José vivió ciento diez años, la edad ideal deseable entre los egipcios [13]. Llegó a ver a sus bisnietos, recibió sobre sus rodillas y adoptó a sus nietos habidos de Makir, nombre de un clan de la tribu de Manasés [14].

Muerte de José (24-26)

24 José dijo a sus hermanos: «Voy a morir, pero Dios ciertamente os visitará y os hará subir de esta tierra a la tierra que juró dar a Abraham, Isaac y Jacob». 25 Hizo jurar José a los hijos de Israel, diciéndoles: «Ciertamente os visitará Dios; entonces llevad de aquí mis huesos». 26 Murió José en Egipto a los ciento diez años, y fué embalsamado y puesto en un ataúd en Egipto.

José muere lleno de días, como era de esperar de su justicia y rectitud. Al morir encarga a su familia, no que le lleven a enterrar a Hebrón inmediatamente después de su muerte, quizá porque su condición de alto dignatario ofrecía dificultades a su enterramiento en tierra fuera de Egipto. José está seguro de que las promesas hechas a sus antepasados se han de cumplir, y por eso Dios *visitará* a los hijos de Israel, es decir, les protegerá para que puedan un día retornar a la tierra prometida. Pensando en ese momento, José pide que lleven sus *huesos* con ellos y los entierren en la tierra de Canaán. Moisés cumplió el encargo [15], y Josué enterró a José en Siquem, en los terrenos comprados por Jacob a los «hijos de Jamor» [16]. Este relato es una preparación de los hechos del Exodo. El autor de la Epístola a los Hebreos alaba la fe de José: «Por la fe,

[10] Gén 44,16.
[11] Véase una frase similar en la discusión entre Jacob y Raquel en Gén 30,2.
[12] Es otro indicio de que el autor supone que Jacob murió al poco de llegar a Egipto, pues en la cronología del *sacerdotal*, después de diecisiete años, ya habrían pasado los siete años de hambre anunciados en los sueños.
[13] En un papiro de la dinastía V (2500 a. C.) un sabio llamado Ptah-Hotep desea a sus lectores que lleguen a sus *ciento diez* años de edad. Véase PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts*..., 441b. Un escriba real de Amenofis III (1405-1370) declara en una inscripción grabada sobre su estatua: «He llegado a los ochenta años colmado de favores por el rey. Llegaré a los *ciento diez* años». Véase J. CHAINE, o.c., p.446.
[14] Makir es un clan de la tribu de Manasés, que vivía en Galaad, Núm 32,39, y al oeste del Jordán, Jue 5,14 (cántico de Débora). Véase Jos 17,1-3; Núm 26,29; 32,39-40.
[15] Ex 13,19.
[16] Jos 24,32.

José, estando para acabar, se acordó de la salida de los hijos de Israel y dió órdenes acerca de sus huesos»[17]. Los patriarcas viven de la fe en las promesas divinas[18].

Consideraciones teológicas sobre la historia de los patriarcas

En el libro de Josué 24,2 se nos cuenta que Teraj, el padre de Abraham, había adorado en Ur a dioses ajenos, es decir, los de la ciudad, a la cabeza de los cuales estaba el dios lunar Sin. Acaso debemos suponer que, como luego hacían los israelitas, Teraj y los suyos unían al culto de su dios propio, familiar, el de los dioses de la ciudad donde radicaban. Era difícil para los antiguos desprenderse de esta idea, que debían adorar a los dioses del país en que moraban y sobre el cual ejercían esas divinidades particular influencia y autoridad[19]. De Ur se traslada Teraj a Jarrán con su familia, y luego Abraham, desprendiéndose de sus parientes, y en virtud de una orden divina, se dirige a Canaán, donde lleva, igual que sus hijos, una vida nómada. Allí el patriarca se encuentra con nuevas divinidades, que la Biblia designa en épocas posteriores con los *nombres genéricos de Baales y Astartés, de las que los israelitas se* mostrarán muy devotos[20]. Son los *Baales* los que ejercen su «señorío» *(baal:* señor) sobre los montes, los campos y las ciudades. El principal de éstos es Hadad, que tiene por animal simbólico al toro. Es el dios de las tormentas y el que fertiliza los campos. Al lado está la divinidad femenina Astarté, la Istar de los babilonios, diosa de la fecundidad. Pero estos dioses no aparecen en la historia patriarcal sino más tarde, cuando los hebreos ocupan Canaán.

Los santuarios cananeos se hallaban en los montes o collados o en recintos sagrados al aire libre, con cipos, o piedras toscamente labradas, erigidas como altar o como «estela» *(masebah)*, y con troncos o árboles, cuyo conjunto recibía el nombre de *asera*.

Abundan los testimonios históricos, confirmados por los hallazgos arqueológicos, de que los cananeos, los fenicios y sus hijos los cartagineses practicaban y ofrecían a sus dioses sacrificios humanos de prisioneros de guerra, como parte del botín, a cuyo logro habían contribuído, o de los propios hijos, como dones más apreciables para mover a las divinidades en favor de los que tan costosos sacrificios les ofrecían. El autor de la Sabiduría se ensaña hablando de los crueles asesinos de sus hijos, que se daban banquetes con la carne y sangre humanas y con la sangre se iniciaban en infames or-

[17] Heb 11,22.
[18] Véanse las promesas en Gén 13,14-17; 15,7-17.
Sobre el ambiente histórico-social de Egipto pueden consultarse las excelentes obras siguientes, algunas de ellas clásicas en la materia: G. Maspero, *Les contes populaires de l'ancien Egypte* (París 1907); Id., *Histoire de l'Orient classique* (París 1895-1907); E. Meyer, *Histoire de l'Antiquité* (París 1913); A. Erman-Ranke, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum* (Tubinga 1923); A. Moret, *Le Nil et la civilisation egyptienne* (París 1926).
[19] Cf. 2 Re 17,25s.
[20] Cf. Jue 2,6s.

gías. A esos padres, asesinos de seres inocentes, determinó Dios destruirlos por mano de los hebreos, para que la tierra, purificada, recibiera una nueva colonia de hijos de Dios [21]. El culto de Astarté estaba, además, manchado con la «prostitución sagrada», como medio de fomentar la fecundidad. Los árboles frondosos, los bosques y las fuentes eran también muy venerados en Canaán, como manifestación de la fuerza vital de Astarté.

Pues a esta tierra llegó el patriarca Abraham al frente de grandes rebaños y numerosa familia de pastores. Pero venía con la idea de que aquella tierra de Canaán sería suya por alta disposición de Dios, que le había dirigido hacia ella. En la teología asiro-babilónica, *ilu* (equivalente al *anu* sumerio, que se representaba por una estrella y significaba «estrella», «cielo» estrellado y la «divinidad» misma) es el nombre determinativo de toda *divinidad*, y quizá vestigio del dios único semita primitivo. En efecto, en todas las lenguas semíticas encontramos la raíz *El* como apelativo de la divinidad [22]. En los textos de Ras Samra aparece una divinidad llamada *Elim*. En la historia de los patriarcas, su Dios es llamado *El* con un determinativo *(Saday, 'Elyon, 'Olam)*, y es presentado como Dios único: «Yo soy *El-Saday*: anda en mi presencia y serás perfecto» [23]. Jacob, al volver a Canaán, erigió en Siquem un altar, al que llamó *El-Elohe-Israel* (El, Dios de Israel) [24]. Abraham acata al *El-Elyon* de Melquisedec como una divinidad venerable [25], y se le llama «señor de cielos y tierra». Jacob mandó quemar los *terafim* y dioses de sus familiares, pues era necesario para presentarse con las manos limpias al *Dios de Betel*. En todas las emigraciones de los patriarcas, *su Dios* les acompaña y protege [26]. Esta protección brilla particularmente en la huída de Jacob y en la historia de José [27].

Si es verdad que la religión tiende a la comunicación con Dios y en la intimidad de esa comunicación está la perfección religiosa, no hallaremos en todo el A. T. páginas más expresivas que la historia de los patriarcas: Abraham habla familiarmente con Dios, intercede por Sodoma. Ese Dios es justo y misericordioso, y su carácter moral aparece en las condenaciones del adulterio y la sodomía. El sacrificio de Isaac tiene por finalidad probar la fe del patriarca y su desinterés en favor de su Dios. Dado el ambiente cananeo, no le parecía inhumano el que su divinidad le exigiera lo que era usual entre los moradores de aquella tierra, el sacrificio de los primogénitos. Cuando iba a consumar el sacrificio, Dios detiene su brazo y da por probada su fe y su obediencia, que es más agradable a la divinidad que los propios sacrificios [28]. En esta obediencia está el elemento esencial religioso de los patriarcas; es el culto que rinden a su Dios en el corazón. Los votos y sacrificios exter-

21 Sab 12,5s.
22 Véase J. M. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* 70s.
23 Gén 17,1.
24 Gén 33,20.
25 Gén 31,33s.
26 Gén 12,1s; 13,4.18; 24.
27 Gén c.40-50.
28 1 Sam 15,22.

nos en determinados lugares o santuarios es una manifestación de este acatamiento interior. El mismo rito de la circuncisión tiene la finalidad religiosa de sellar la alianza entre la divinidad y Abraham. Por ella, su descendencia queda como santificada y consagrada a Dios [29]. Los patriarcas quedarán para la posteridad como el modelo de religiosidad pura y desinteresada. Los profetas, en sus oráculos, no sabrán presentar otro ideal religioso superior al de los patriarcas hebreos, porque la fe de éstos estaba basada en el sentimiento íntimo religioso humano como expresión de la ley natural de dependencia de lo divino, sin las contaminaciones ritualistas y convencionalismos formulistas, que terminarán por ahogar los valores éticos de la religión mosaica. «La religión de los patriarcas, nueva en su forma, tuvo un culto propio, pero no un culto nuevo. Se atuvo a las formas de un culto simple y elemental, que estaba más o menos en uso en la humanidad, y que de todo tiempo ha correspondido mejor a las más íntimas exigencias del espíritu humano: la oración, la ofrenda y el sacrificio. Acepta también costumbres menos generales, modificando su significado anterior y adaptándolas para sí, como en el caso de la circuncisión, el uso de las «estelas» *(masebah)* como memorial religioso; naturalmente, acepta también la terminología religiosa corriente, que forma parte de la lengua común, y conserva tradiciones étnico-religiosas, pero purificándolas de lo que se hallara en abierto contraste con su nueva índole. Por esto la historia presenta a los patriarcas rezando a la divinidad, ofreciendo libaciones rituales y sacrificios de animales en los altares que han elevado. Como en las formas de culto más antiguo y simple, el que hace la oblación es al propio tiempo el que sacrifica: ejecuta por sí mismo la acción ritual, sin un sacerdocio intermediario. Si la oración de los patriarcas con la Divinidad es siempre un verdadero diálogo, el narrador quiere probar con este privilegio otra consecuencia y a la vez una prueba de su elección» [30].

Historicidad de los patriarcas

La escuela subjetivista alemana dirigida por Wellhausen sostenía que los patriarcas hebreos no eran figuras históricas, sino proyecciones en el pasado de un ambiente religioso-cultural de la época en que sus vidas legendarias fueron redactadas [31]. Según esta tesis, la historia de los patriarcas fué compuesta en el siglo IX a. C., en plena monarquía israelita, y su autor ha querido buscar antecedentes muy antiguos a la historia de Israel creando unos tipos legendarios, que serían los presuntos epónimos del pueblo elegido. Hoy día, con los datos arqueológicos y lexicográficos aportados por los hallazgos de más de medio siglo, podemos reconstruir el medio ambiente social de una época anterior en mil años a la supuesta del

[29] Gén 17,21.
[30] G. RICCIOTTI, *Historia de Israel* I (Barcelona 1949) 157.
[31] J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1886) 331.

redactor de la historia de los patriarcas. Este redactor tenía que ser un historiador consumado para trazar el marco histórico de sus héroes, muy diverso del de los tiempos de la monarquía israelita. Ya hemos visto en el decurso del comentario cómo los distintos datos históricos, sociales y religiosos, que proporciona el texto sobre la vida de los patriarcas, se explican perfectamente a la luz de nuestros conocimientos de la época de la primera parte del segundo milenio antes de Cristo.

Diversos son los sistemas inventados para explicar la historia patriarcal:

a) HIPÓTESIS ASTRAL.—La emigración de la familia de Teraj desde Ur de los Caldeos a Jarrán es el ciclo lunar. Como el dios lunar Sin era adorado en Ur y en Jarrán, la historia de la emigración de Abraham es un eco de la emigración de este culto desde el sur mesopotámico al norte. La estancia de Jacob en Mesopotamia, huyendo de Esaú y volviendo a Canaán, es el ciclo lunar que aparece y desaparece periódicamente; los doce hijos de Jacob son los doce signos del zodíaco [32].

b) HIPÓTESIS CANANEA.—Los patriarcas son personificaciones de divinidades locales de determinados santuarios de Canaán. Así, Abraham y Sara serían dos divinidades de Hebrón y Mambré; Isaac sería el genio *wely* de Bersabé; Jacob sería un dios tutelar de Transjordania o de Betel [33]. Pero ninguna de las divinidades cananeas que conocemos coincide con el nombre de los patriarcas. Además, resulta inverosímil que un pueblo invasor como el clan de Abraham haya adoptado las divinidades locales del país ocupado, asimilándolas a sus supuestos antepasados.

c) HIPÓTESIS TRIBAL.—Lo que en la Biblia se dice de determinados personajes que se suponen históricos, en realidad se refiere a las relaciones colectivas entre *tribus*. Así, se trata de explicar por el sistema de epónimos el origen de las diversas tribus, y las relaciones de los patriarcas con otros personajes son relaciones de tribu: así, los matrimonios son alianzas colectivas de los clanes diversos de una tribu, las rivalidades de los personajes son las relaciones hostiles entre los diversos grupos tribales, y las relaciones hostiles entre Esaú y Jacob son el eco de las relaciones entre edomitas e israelitas. De este modo, la «figura Jacob-Israel surgió de la fusión legendaria de dos elementos: uno eponímico, Israel, que representa una tribu batalladora y absorbente; otro, la persona real de Jacob, jeque de una pacífica tribu de pastores. Las mujeres y la descendencia de este Jano de doble faz serían, algunas reales, otras eponímicas, en cuanto representan fusiones o desdoblamientos del grupo étnico Jacob-Israel.

Para algunos, Jacob es una figura propia de las leyendas del territorio septentrional transjordano (reino de Israel)... Más tarde

[32] A. JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients* (1906) 338-343; R. DUSSAUD, *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament* (1937) 108.
[33] Cf. E. MEYER, *Die Israeliten und ihre Nachbartstämme* (1906) 249s.

se unió a ésta la leyenda de la rivalidad entre Esaú y Jacob, que justifica la venida de Jacob desde el noroeste y la tradición de su permanencia en Hebrón... Los hijos de Jacob se interpretan como personificaciones epónimas de las doce tribus del pueblo: el número sería esquemático y convencional... Estos varios clanes epónimos podían ser, en gran parte, desdoblamientos de alguna de las tribus patriarcales; pero anduvieron errantes por Canaán y fuera de allí, conservando en sus leyendas algunos recuerdos desvaídos de las regiones por que pasaron, y que afloran aquí y allá en el relato bíblico. Uno de estos clanes, denominado José, se llegó tal vez hasta los confines de Egipto, para subir después, reforzado en número, a Canaán y llevarse en su compañía clanes de menor importancia» [34]. Estas teorías han quedado arrumbadas al conocerse el medio histórico social de la vida patriarcal, que queda rehabilitada en sus líneas esenciales.

1. En primer lugar, los NOMBRES de los patriarcas encuentran su paralelo en la onomástica mesopotámico-cananea de los siglos XX-XV a. C. Así, *Abraham* tiene su equivalencia en el *A-ba-am-ra-am, A-ba-ra-ma* de las inscripciones acadias [35]. *Isaac* parece un nombre apocopado de *Yisjaq-El* [36]. *Jacob* es también un nombre teóforo apocopado, que encuentra su equivalente en los nombres *Ya-aj-qu-ub-el,* encontrado en la Alta Mesopotamia [37], y en el *Ya-qob-hr* y *Ya-qob-el* de las listas egipcias de Tumosis III y Ramsés II, encontradas en Palestina (s.XV-XIII a. C.) [38]. Estos nombres no se refieren a las personas de los patriarcas, sino que son corrientes en la onomástica semita de esta época, y, por tanto, son un comentario vivo a los nombres de los patriarcas hebreos. Teniendo en cuenta que los nombres de *Abraham, Isaac* y *Jacob* no aparecen en la onomástica israelita de los tiempos de la monarquía, el argumento tiene más valor, ya que sería una gran coincidencia que un falsario del siglo IX a. C. haya escogido para sus héroes unos nombres que sólo estaban vigentes mil años antes. «Así, los nombres de los patriarcas pertenecen a tipos onomásticos conocidos en el ambiente del que han salido los antepasados de Israel; su significación obliga a considerarlos como nombres de *personas*» [39].

2. SITUACIÓN HISTÓRICA DE CANAÁN EN EL SEGUNDO MILENIO ANTES DE CRISTO.—Parece que hacia el 3000 a. C. hay una invasión semito-cananea sobre la franja de terreno que se extiende desde Egipto hasta Siria, y parece que son los creadores de la cultura del bronce antiguo en Palestina. Los *cananeos* ocupan sobre todo la costa, las llanuras interiores y los valles [40]. A fines del tercer milenio a. C., una oleada de tipo nómada, oriunda del desierto siro-arábi-

[34] G. RICCIOTTI, o.c., p.151s.
[35] Véase R. DE VAUX, *Les patriarches Hébreux et les découvertes modernes:* RB (1946) p.324.
[36] Parece que significa «Dios es benévolo, se sonríe».
[37] Parece significar «Dios protege». El nombre de *Ya'qob-er* es frecuente en los nombres hicsos.
[38] Véase R. DE VAUX, a.c., 324, y RICCIOTTI, o.c., 153.
[39] R. DE VAUX, a.c., 324.
[40] Así lo supone el *yahvista:* Jos 5,1; Dt 1,7.19; Núm 13,29.

go, compuesta por los *amorreos*, invade Palestina [41]. De momento hacen decaer la cultura cananea anterior del bronce antiguo [42]. Estos *amorreos* llegaron hasta Egipto. Para protegerse contra ellos, Setis I (d.XII: s.XX a. C.) construyó el «muro del príncipe», al este del Delta, colindando con el desierto. Pero Egipto parece tener alto dominio sobre Palestina y Fenicia en estos primeros siglos del segundo milenio a. C. Senusrit III (1876-1838) conquistó Siquem. Por otra parte, se han encontrado muchos objetos egipcios en Canaán y Fenicia de los siglos XX-XVIII a. C. [43]. En los textos egipcios de *execración* de esta época encontramos nombres de ciudades cananeas y fenicias dominadas por Egipto, si bien en plan de alto dominio. Los nombres de estos textos son semíticos del tipo amorreo. Palestina está dividida en multitud de pequeños estados de organización tribal. He aquí cómo describe un documento egipcio a los habitantes de Canaán: «No tienen residencia fija, pero sus piernas están siempre en marcha. Guerrean desde los tiempos de Horus. No conquistan ni son conquistados; no anuncian el día para la batalla... Roban un campamento aislado, pero no atacan una ciudad populosa» [44]. Es la descripción del beduino que vive de sus *razzias*. Es el tipo social que aparece descrito en la «novela de Sinuhé», príncipe egipcio que, huyendo de su tierra, atravesó Canaán hacia el siglo XX a. C. Un texto sumerio del siglo XXIV a. C. describe así al amorreo: «tiene su arma por compañero..., no conoce la sumisión, come carne cruda, no tiene casa durante su vida y no entierra a sus muertos» [45]. Hacia el 1750 a. C., los egipcios pierden su hegemonía sobre Fenicia y Palestina y son invadidos por los hicsos (1720 a. C.). Con ellos viene una oleada de nómadas asiáticos del norte de Mesopotamia y aun de gentes caucásicas y del Asia Menor, que se superponen a la cultura semítica cananea anterior de Palestina. Es la época de las emigraciones de los patriarcas desde Jarrán a Palestina. Son los jurritas e hititas o «jeteos» de la Biblia que encontramos en Hebrón en tiempos de Abrahâm [46]. Parece que se establecieron en las zonas pobladas, quedando grandes espacios libres para las tribus nómadas. Paralela a esta emigración de sedentarios hay otra de tipo nómada. En efecto, en Transjordania hacia el siglo XIX a. C., hay un bache cultural que dura hasta el siglo XIII a. C., y sin duda es debido a la invasión de tribus del desierto, que arrasan todo e imponen un género primario de vida. Al ceder la hegemonía organizada egipcia, llega la hora de las invasiones heterogéneas y descontroladas. La última ola de invasores llegada al Delta, son los misteriosos «hicsos» [47], los cuales, fortalecidos y

[41] Estos *amorreos* son los moradores de Palestina según el *elohista*. Cf. A. BEA: Biblica 24 (1943) 231-260.
[42] W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity* (1940) 119.
[43] Véase R. DE VAUX, a.c., p.340.
[44] Ibid., p.342.
[45] E. CHIERA, *Sumerian religious Texts* (1924) 14-23.
[46] En las cartas del Tell Amarna (s.XV a. C.) y en los textos de Ras Samra aparecen nombres jurritas, asiáticos e iranios.
[47] No coinciden los autores al identificar étnicamente esta avalancha asiática que cayó sobre Egipto en el siglo XVIII a. C. Los documentos egipcios los llaman simplemente «asiáticos». Manetón los llama «hicsos», que parece ser la trasliteración defectuosa del egipcio

apoyados por elementos asiáticos de todo género, emprenden la conquista del reino de los faraones. Allí permanecen siglo y medio, hasta que fueron expulsados por los faraones tebanos, que constituyeron el Imperio Nuevo.

3. La emigración de Abraham.—En este ambiente histórico de oleadas heterogéneas étnicas que se abalanzan sobre Palestina debemos colocar la historia patriarcal. La Biblia nos da muchos hechos concretos de la vida de los patriarcas hebreos que nos permiten comparar y aun reconstruir en parte su *Sitz im Leben* a la luz de los nuevos datos histórico-arqueológicos. Siria y Palestina, durante los siglos XX XVIII a. C., estuvieron sometidas a una doble influencia: mesopotámica y egipcia. Es el marco geográfico en que se mueve la vida de los patriarcas. La Biblia nos presenta a la familia de Abraham emigrando desde el sur de Mesopotamia, Ur de los Caldeos, hasta el norte, Jarrán [48]. Este desplazamiento es perfectamente verosímil al saber hoy que Jarrán era una sucursal religiosa y comercial de Ur. Al caer la dinastía II de Ur, aquella zona geográfica entró en una época caótica y de inseguridad social. Se comprende, pues, que unos semitas de procedencia occidental aramea, que se habían sedentariado con sus rebaños en torno a la gran metrópoli, hayan decidido trasladarse hacia el norte, donde tenían más afinidades étnicas y donde tenían más posibilidades para desarrollar su vida seminómada. Así, podemos figurarnos a la familia de Abraham enrolarse con otras caravanas, siguiendo la ruta caravanera que bordea al Eufrates, subiendo hacia la Alta Mesopotamia. Llegados a Jarrán (la actual Eski-Jarrán), los terajitas se establecen con ánimo de radicar allí definitivamente [49]. Por indicación divina, Abraham, al morir su padre, emprende con su sobrino Lot el viaje hacia Canaán. Podemos suponer que también ahora se enroló en una de las oleadas emigratorias que descendieron de la Alta Mesopotamia hacia Fenicia y Palestina. Es de suponer que «su clan permanecía en contacto con los inmigrantes sedentarios que descendían del norte» [50], es decir, los jurritas, mitanitas e hititas. Al menos la emigración de Abraham coincide con la época de las grandes oleadas de gentes septentrionales que caen sobre Canaán. La primera estación de Abraham es Siquem, donde hay una población no cananea, los «hiwwitas» o «jorritas» [51]. Después descendió a Hebrón, donde había una población «hitita» [52].

4. Epoca de la emigración.—En la Biblia encontramos una cronología demasiado sistemática y artificial, que no nos resulta

hk', *wj'*, *sw't* («jefes de países extranjeros»). Los nombres de sus reyes, unos son semíticos. Se supone que introdujeron el caballo y el carro de guerra (causa de su triunfo), lo que los relaciona con los arios.

[48] Sobre el nombre de «Ur de los *Caldeos*» véase com. a Gén 12,1.

[49] Como hemos hecho notar en su lugar, en esta zona geográfica aparecen nombres de lugar que se relacionan con nombres de la familia de Abraham. Así, *Tell-Najiri (Najor*, abuelo de Abraham y hermano de éste). El bisabuelo de Abraham se llama *Serug*, la actual *Serug*. El padre de Abraham se llama *Teraj*, nombre que aparece en *Til-Turaji* en documentos del siglo IX a. C. Véase R. de Vaux, a.c.: RB (1948) 324.

[50] R. de Vaux, a.c.: RB (1948) 325.

[51] Gén 34,2.

[52] Gén 23,3.

muy segura para determinar la época de los patriarcas. Así, según los datos diversos, supone que la estancia de los patriarcas en Canaán duró doscientos quince años [53], que es la mitad justa de la cifra de cuatrocientos treinta años que se da para la estancia de los israelitas en Egipto [54]. Suponiendo que los israelitas salieron de Egipto en el siglo XIII, nos llevaría esa cifra al siglo XVII como fecha de la emigración de Jacob al país de los faraones. Es la fecha de la oleada de los hicsos sobre Egipto. Ya hemos mencionado, al comentar el c.14, la hipótesis que identifica a Hammurabi con Amrafel de la Biblia, contemporáneo de Abraham. Aunque no se admita esta identificación, queda el hecho de que la expedición de los cuatro reyes sobre Transjordania supone que esta región está habitada por una población sedentaria. Ahora bien, hacia el siglo XVII parece que hay un bache cultural en esta región como consecuencia de una invasión nómada, y tarda cuatro siglos en volver a prosperar allí una población sedentaria. Esto quiere decir que la guerra de los cuatro reyes orientales no se ha de poner después del siglo XVII a. C., lo que nos da una fecha aproximada para Abraham del siglo XVIII antes de Cristo, que parece ser el siglo de Hammurabi.

5. ORIGEN ÉTNICO DE ABRAHAM.—Se le llama *hebreo*, y esta expresión, aplicada a sus descendientes, suele tener un sentido algunas veces despectivo [55]; al menos es el nombre que los extranjeros dan a los israelitas. La Biblia, por el procedimiento de los epónimos, explica el nombre de *hebreo* como descendiente de un supuesto antepasado llamado *Heber* [56]. Pero esto es una explicación popular. Algunos autores han querido ver en la palabra *'ibrí* (hebreo) la transcripción defectuosa dialectal de los famosos *jabiru* o *aliados*, gentes trashumantes que inquietan a las poblaciones de Canaán en el siglo XV a. C., en contra de los cuales los reyezuelos cananeos piden ayuda al faraón Amenofis IV Ejnatón (cartas del Tell Amarna). En las inscripciones egipcias del siglo XV a. C. aparecen los *apiru*, como prisioneros, que suelen identificarse con los *jabiru* de Canaán. En tiempos de Ramsés III aparecen como siervos, y en tiempo de Ramsés IV trabajan en las canteras. Por otra parte, en textos del siglo XX a. C. aparecen los *jabiru* en Asia Menor y Mesopotamia [57]. Todo esto prueba que no pueden identificarse con los *hebreos*, pues éstos son un clan más reducido que no tuvo derivaciones geográficas tan amplias. Por eso algunos autores suponen que los hebreos son, a lo más, una sección de los *jabiru*, y más bien que el nombre de *hebreo* haya tenido origen en una denominación confusa de los cananeos, que, al ver llegar al clan de Abraham, lo hayan asimilado a los conocidos *jabiru*, llamándoles *'ibrim*. Otros autores prefieren entender *hebreo* como derivado del vocablo hebreo *'eber* (al otro lado); así, los *hebreos* serían los del «otro lado» del Jor-

[53] Esta cifra resulta de la suma de 25 (antes del nacimiento de Isaac), 60 (hasta el nacimiento de Jacob), 130 (en vida de Jacob).
[54] Ex 12,40. Véase com.
[55] Gén 39,14.14; 41,2; Ex 1,19; 3,18; 1 Sam 4,6.9.
[56] Gén 11,16.
[57] R. DE VAUX, a.c.: RB (1948) 238s.

dán o del Eufrates, ya que provenían de la Alta Siria. Así lo traducen los LXX al llamar a Abraham ὁ περάτης *(transeúnte)* [58].

Con todo, sea cual fuere el significado primitivo de la palabra *hebreo*, hay textos bíblicos que suponen un origen *arameo* de Abraham. Así se dice en Dt 26,5: «mi padre era un *arameo* errante». Sabemos que la familia de Abraham residió en Padán-Aram [59] o Aram-Nahrayim [60]. Labán, sobrino de Abraham, es llamado *arameo* [61]. Los arameos aparecen mencionados por primera vez en un texto de Teglatfalasar I hacia el 1110 a. C., localizados entre Palmira y el Eufrates. Se les llama *ajlamu*, apelativo que se aplica a los nómadas en general del desierto siro-arábigo. Podemos suponer que el clan de Abraham pertenece a un grupo étnico que «podemos llamar proto-arameos, que llevaban vida nómada desde tiempo indefinido en el desierto siro-arábigo y cuyos elementos avanzados entran en contacto, al principio del segundo milenio a. C., con las poblaciones sedentarias que bordeaban el desierto» [62]. Los hijos de Jacob y el mismo Abraham tomaron mujeres cananeas. José se casó con una egipcia. Así, la pureza de sangre aramea queda desvirtuada. Por eso Ezequiel dirige este reproche a Jerusalén: «Tu padre era un amorreo, y tu madre una hitita» [63].

6. Ambiente social.—Podemos seguir perfectamente la vida de los patriarcas en un ambiente seminómada junto a los pozos, llevando sus ganados de un sitio a otro, según la abundancia de pastos, y entrando en relaciones contractuales con diversas poblaciones sedentarias de Canaán. Entre sus ganados y bestias aparecen rebaños de ovejas, vacas, camellos y asnos, es decir, lo que caracteriza a un jeque seminómada de las estepas de Transjordania o del desierto de Judá actual. Su vida está condicionada por el clima y los pastos y la existencia de pozos. Para ir de Ur a Jarrán, la familia de Abraham subió con sus rebaños bordeando el Eufrates, para asegurarse el agua. Para bajar de Jarrán a Palestina, el patriarca pudo tomar un doble itinerario para asegurar agua a sus rebaños: o bien descendiendo por Alepo y Damasco o atravesando el oasis de Palmira hacia Damasco. Al entrar en Palestina, el clan de Abraham trashumaba de un lugar a otro, acampando cerca de las poblaciones para las transacciones comerciales ofreciendo sus productos. Así le encontramos en Siquem, Betel, Hebrón, Bersabé, Guerar. Muchas veces tienen los patriarcas que defender sus derechos sobre los pozos del Negueb y hacen alianzas con los reyes de las poblaciones sedentarias. La vida, pues, de los patriarcas tiene influencias del ambiente sedentario y del atavismo nómada, y por eso sus costumbres dicen relación con una doble tradición, según prevalezca el elemento primero o el segundo, como vamos a ver en algunos ejemplos.

58 Gén 14,13. Véase Ricciotti, o.c., p.154.
59 Gén 25,20; 31,18.
60 Gén 25,20; 28,5; 31,20.24.
61 Gén 24,10.
62 R. de Vaux, a.c.: RB (1948) 346.
63 Ez 16,3.

7. Costumbres sociales y jurídicas.—Elementos atávicos nómadas son: el espíritu de cohesión, de clan [64]; el cuidado por mantener la pureza de sangre (matrimonios de Isaac y Jacob) [65], sentido de responsabilidad colectiva (venganza de los hijos de Jacob contra los siquemitas) [66]. Pero «no parece que los patriarcas hayan llevado con ellos la herencia de un pasado, recordado con nostalgia, de recuerdos épicos en relación con una vida libre en el desierto. Las tradiciones bíblicas sobre los orígenes de la humanidad, que por el fondo remontan a la época patriarcal, son las de un ambiente sedentario. El marco de la edad de oro es el jardín de Edén y el hombre, creado para cultivarlo [67]... Noé es cultivador de viñas [68]. Sólo la vida de Caín alude a la vida nómada [69]... La gesta de los patriarcas no ha guardado ningún recuerdo de un pasado heroico de vida errante...» [70] Por eso sus costumbres jurídicas difieren, en general, del ambiente puramente nomádico, y se relacionan más bien con las de las poblaciones sedentarias. Conocemos diversos códigos legislativos mesopotámicos: el sumerio, el babilonio de Hammurabi y el asirio. Veremos que las costumbres de los patriarcas se rigen unas veces por uno y otras por otro, lo que indica que no hay dependencia directa de ellos, sino que ambos reflejan un derecho consuetudinario primitivo que ha sido adaptado a las circunstancias históricas y geográficas de cada región. En concreto, el código de Hammurabi supone una sociedad más centralizada y una organización más burocratizada, y, en general, un marco ambiental mucho más desarrollado que el siro-cananeo, donde se desenvuelve la vida de los patriarcas. Por otra parte, quizá Hammurabi sea posterior a Abraham, aunque esto no es aceptado por todos. Pero, en todo caso, el legislador babilonio no ha sido el creador de su código, sino que ha codificado y adaptado leyes anteriores a él. Hoy día conocemos otras codificaciones sumerias muy anteriores a Hammurabi. Esto supuesto, veamos algunas costumbres sociales y jurídicas de la época patriarcal que encuentran su paralelo en estas legislaciones mesopotámicas [71].

a) *Alianza de Dios y Abraham.*—Esta escena tuvo lugar en Siquem [72], cuyos habitantes son llamados «Bene Jamor» (hijos del asno) [73]. El rito es singular: Abraham debe sacrificar un novillo, un cabrito y dos palomas. Los dos primeros deben ser descuartizados y puestos los trozos unos frente a otros. Al atardecer, Dios pasó en forma de «hornilla de fuego» por entre las partes descuartiza-

[64] Lot y Abraham, Gén 14,14s.
[65] Gén 24,3-4; 28,1s.
[66] Gén 34,25s.
[67] Gén 2,8s.
[68] Gén 9,20.
[69] Gén 4,1-16.
[70] R. de Vaux, a.c.: *RB* (1950) 17s.
[71] Más interesante quizá para la historia patriarcal son los contratos de Mari y de Nuzu, que tan abundantemente han aparecido en las excavaciones de Yorghan Tepe y Kerkuk, zona geográfica no lejana de Jarrán, donde moraba la familia de los patriarcas.
[72] Gén 15,7-21.
[73] Gén 33,19; Jos 34,32.

das [74]. Este rito es mencionado también por Jeremías [75]. ¿Qué sentido tiene este rito tan exótico? Aún hoy entre los beduinos, cuando hay peste, la familia amenazada suele pasar entre las partes de una oveja descuartizada, que se colocan a la entrada de la tienda [76]. Los griegos y romanos practicaban ritos análogos en las alianzas solemnes [77]. La víctima parece representar a las partes contratantes. Su inmolación indica la suerte que correrán éstas si no son fieles a lo pactado. Y por otra parte parece insinuarse la idea de que ambas partes contratantes están vinculadas entre sí como lo estaban las partes de la víctima. En el caso de la alianza con Abraham encontramos un paralelo más interesante. En Mari (Alta Mesopotamia) se hacía un rito parecido sacrificando un *asno*, y así, «hacer una alianza» se expresaba con la circunlocución «cortar el asno de la alianza». Como en Siquem habitaban *jorritas* (según la versión de los LXX), que es el grupo étnico que prevalecía en la Alta Mesopotamia, en Mari y Nuzu encontramos una posible relación con estos siquemitas «hijos del asno» *(Bene Jamor)*, que adoraban a *Baal Berit* (señor de la alianza) [78].

b) *Compra de la gruta de Macpela.*—Cuando Abraham compró a los «hijos de Jet», en Hebrón, el campo de Macpela para sepultura de Sara, se dice que el contrato fué hecho y suscrito a «la vista de todos los que pasan por la puerta de la ciudad» [79]. A la puerta de la ciudad tenían lugar todas las transacciones [80], por ser el lugar más concurrido y donde solían estar los ancianos de la ciudad. En una tableta de Nuzu se dice después de puntualizar el contrato: «La tableta ha sido escrita después de la proclamación en la *puerta* [81]. Por otra parte, sabemos que en Hebrón había elementos *hititas* y *jurritas*, oriundos de las regiones cercanas a Nuzu.

c) *¿Eliecer heredero de Abraham?*—El patriarca se queja de que, por no tener hijos, su herencia vaya a parar a su siervo Eliecer [82]. ¿Por qué éste iba a ser *heredero* de Abraham en caso de no tener hijos éste, y no Lot, su sobrino? Sin duda que el patriarca había *adoptado* a su siervo-mayordomo como heredero. La *adopción* no aparece en la legislación mosaica. Jacob adoptó a los hijos de sus esclavas [83]. La *adopción* era muy común en Asiria y Nuzu. Así, cuando uno no tenía hijos, se *adoptaba* legalmente a un esclavo u otro como heredero para que ayudase al adoptante en la vejez y cumpliera más tarde sus deberes después de muerto. Caso de que el adoptante tuviera después hijos, el *adoptado* perdía sus derechos

74 Gén 15,8s.
75 Jer 34,18-19.
76 Cf. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* 362.
77 Cf. *Iliada* III 298s; TITO LIVIO, I 24. De ahí las expresiones clásicas: ὅρκια τέμνειν, «foedus icere, ferire, percutere», que encuentra su paralelo en la frase hebrea «*cortar* la alianza» *(karat haberit)*, es decir, la víctima de la alianza. Dhorme relaciona *berit* con el acadio *beritu* (entre dos). Véase E. DHORME, *La religion des Hébreux nomades* 217-219.
78 Jos 9,4.
79 Gén 23,17-18.
80 Rut 4,1-12.
81 Véase R. DE VAUX, a.c.: RB (1950) 25.
82 Gén c.23.
83 Gén 48,5.12.16.

a la herencia. Es el caso de Abraham cuando le nació Isaac después de haber *adoptado* al hijo de Agar, Ismael [84].

d) *Adopción del hijo de Agar.*—Sara, al perder la esperanza de tener hijos, entregó su sierva Agar a Abraham para que le diera hijos, diciendo: «Quizá tenga yo hijos por ella» [85]. Raquel ofrece también a Jacob su esclava Bilja: *Ella dará a luz sobre mis rodillas,* y yo *tendré un hijo por ella* [86]. En el código de Hammurabi se prescribe un caso análogo: caso de que la esposa no dé hijos al esposo, éste puede tenerlos de la esclava [87]. En los contratos de Nuzu encontramos parecida legislación.

Sara pide a Abraham que eche a Agar de su casa para que el hijo de ésta no herede con Isaac. Según el código de Hammurabi, los hijos de la esclava no tenían derecho a la herencia paterna a menos que el padre expresamente lo indicara, asimilándolos a los hijos de la esposa [88]. Según las leyes asirias, el hijo de la concubina tiene derecho a la herencia en el caso de que la esposa no tenga hijos [89]. En Nuzu se exigía, como en Babilonia, una declaración expresa del padre [90]. En el caso bíblico había dicho que el hijo de la esclava Agar sería considerado como hijo suyo [91]. Por eso ahora Sara teme que participe de la herencia con su hijo natural.

e) *Matrimonio de Isaac y Rebeca.*—Las negociaciones para casar a Rebeca con Isaac fueron llevadas directamente por el hermano de aquélla, Labán, y el siervo de Abraham, Eliecer [92]. La madre de la novia aparece en segundo plano. Con todo, Rebeca fué consultada sobre su deseo de trasladarse a Canaán [93]. En un contrato de Nuzu se dice: «Con *mi consentimiento, mi hermano me ha entregado* como mujer a tal» [94]. Lo que indica que, faltando el padre, es el hermano mayor el que lleva las negociaciones de matrimonio. En el caso de Rebeca, ésta fué consultada, no sobre la conveniencia del matrimonio, sino sobre su deseo de trasladarse a la patria de su futuro marido. Se supone la posibilidad de que ella quiera quedar en su tierra, y entonces Isaac debiera ir a cohabitar en la casa de los padres de su esposa [95]. En las leyes asirias está prevista esta clase de matrimonios [96].

f) *El derecho de primogenitura.*—Esaú, hambriento, vendió su derecho de primogenitura a su hermano Jacob [97]. Según Dt 21, 15-17, el primogénito recibe una parte doble en la herencia con respecto a los otros hermanos. En el código de Hammurabi se desconoce este derecho de primogenitura. Unicamente se permite al padre que haga un presente de su herencia al que prefiera, sin que éste sea necesariamente el primogénito [98]. En algunos textos de Nippur, el primogénito recibe más que los otros hermanos, pero

[84] Gén 15,4.
[85] Gén 16,2.
[86] Gén 30,3.
[87] Art.144-147.
[88] Art.170-171a.
[89] Art.41.
[90] R. DE VAUX, a.c.: RB (1950) 28.
[91] Gén 16,2.
[92] Gén 24,50.
[93] Gén 24,57s.
[94] R. DE VAUX, a.c., 29.
[95] Gén 24,5.8.
[96] Art.25.26.27.30.36.38.
[97] Gén 25,29-34.
[98] Art.165.

sin determinar la cantidad. En las leyes asirias, el primogénito tiene derecho a una doble parte, y esta costumbre es atestada en los textos de Nuzu [99]. Incluso se da el caso de que alguna vez el primogénito renuncia a su derecho en favor de un extraño.

g) *Ley del levirato.*—Judá casó a su hijo primero con Tamar; muerto aquél, mandó a su segundo hijo que se casara con ella para suscitar posteridad al cuñado muerto (*levir*: cuñado; de ahí ley del levirato). Según Dt 25,5-10, al morir sin descendencia uno casado, debe su hermano casarse con la mujer del difunto. El primer hijo que de ella tenga será considerado como hijo del difunto. En las leyes asirias encontramos esta institución. Según el código hitita, si un hombre muere, la mujer del difunto pasa a los parientes por este orden: hermano del difunto, padre de éste, y su tío paterno [100]. Estas legislaciones nos esclarecen el caso de Judá y Tamar, al probar que existía el levirato en tiempo de los patriarcas en regiones donde éstos tenían su hogar.

h) *Jacob y Labán.*—Jacob se casa con las dos hijas de Labán [101], lo que estaba prohibido por la ley mosaica [102]; pero no es raro en contratos matrimoniales mesopotámicos anteriores a Hammurabi. Algunos autores han creído ver en el matrimonio de Jacob un matrimonio *errebu* (en acadio «entrar»), según el cual el contrayente es adoptado por el padre de la esposa. Este tipo de enlace matrimonial aparece en la Baja Mesopotamia anteriormente a Hammurabi. Pero el caso de Jacob es diferente, ya que éste piensa volver a su patria, y, si ha vivido con Labán, ha sido en fuerza de un contrato oneroso. En un matrimonio *errebu*, el adoptado es heredero del adoptante, y en el caso de Jacob, jamás se dice que éste tuviera derecho a la herencia de Labán [103].

Raquel, al marchar, se llevó los *terafim*, o dioses penates familiares [104]. ¿Por qué este interés en llevarse estos ídolos domésticos? Puede explicarse por simple afecto de Raquel, pero puede haber algo más de malicia en ella. En algunos contratos de Nuzu se indica que el que se lleva los dioses familiares tiene derecho a la herencia. Así se explica el interés de Labán en recuperar los dioses familiares y el interés de Raquel en llevárselos [105].

Sin pretender dependencias directas de estos códigos, repetimos que las semejanzas se explican mejor suponiendo un fondo consuetudinario común a poblaciones seminómadas y en vías de sedentarización. Todo esto nos sirve para trazar un marco histórico jurídico-sociológico en el que se explica bien la historia patriarcal. Lejos de ser los relatos bíblicos invenciones nebulosas de un autor del siglo IX a. C., reflejan un ambiente bien concreto y muy diferente del de los tiempos de la monarquía israelita.

99 R. DE VAUX, a.c., 30.
100 R. DE VAUX, a.c., p.31.
101 Gén 29.
102 Lev 18,18.
103 Gén 31,14.
104 Gén 31,30.
105 Cf. R. DE VAUX, a.c., 35.

E X O D O

INTRODUCCION

Nombre

El nombre de *Exodo*, latinizado del Ἔξοδος de los LXX, proviene del gran suceso narrado, la salida de Israel de Egipto (probablemente el nombre se funda en la frase de los LXX al traducir 19,1: «al tercer mes del *éxodo* de los hijos de Israel de la tierra de Egipto»). Así, pues, el nombre se refiere a la primera parte del libro, pero por su importancia caracteriza todo su contenido. Entre los judíos palestinenses, este libro se designaba con las palabras iniciales del mismo en el TM *(we 'elleh semot)* «éstos son los nombres»).

Contenido y división

La finalidad de este libro es demostrar históricamente el cumplimiento de la promesa hecha a Abraham de que su descendencia, después de una larga estancia en tierra de esclavitud, se multiplicaría y llegaría a ser un gran pueblo [1]. El hagiógrafo muestra cómo Dios cumplió su palabra, liberando milagrosamente a Israel de la esclavitud para llevarlo al Sinaí y establecer una alianza perpetua. Se puede dividir el libro en cuatro partes: *a)* preparación del éxodo (1-11); *b)* salida de los israelitas de Egipto (12-18); *c)* alianza del Sinaí (19-24); *d)* organización del culto (25-40).

Origen y composición

Este libro es la continuación lógica del Génesis, y se caracteriza por una unidad literaria sustancial del conjunto. No obstante, hay fragmentos aislados que rompen la continuidad del relato y repiten algunos hechos y leyes [2], lo que prueba que en su composición han sido utilizados diversos «documentos» o «tradiciones», los mismos que hemos encontrado en la elaboración del Génesis: *yahvista, elohista* y *sacerdotal*, con las características literarias y teológicas ex-

[1] Gén 15,13-14; 26,2-5; 28,13-15; 35,11-12; 46,3-4.

[2] Así leemos un doble relato sobre la vocación de Moisés (Ex 3,2-20 y 6,2-13); repetición de leyes: sobre la Pascua (12,14-18; 13,30-10;) tres fiestas anuales (23,14,17 y 34,23); fiesta de las primicias y de la cosecha (23,16 y 34,22); prohibición de ofrecer pan fermentado (23,18 y 34,25); prohibición de cocer un cabrito en la leche de su madre (23,19 y 34,26). A estas ordenaciones *duplicadas* se unen algunas *discrepancias* y contradicciones: el suegro de Moisés es llamado Raguel en 2,18, y Jetro en 3,1; según 7,14s es Aarón el intérprete de Moisés ante el faraón, mientras que, según 7s, es el propio Moisés (en las plagas). Según 20,21-23, Moisés está en la montaña, mientras que, según 24,1, es invitado a subir a la montaña. Las prescripciones de 20,24-26 sobre la construcción del altar no concuerdan con la ordenación de la construcción del altar de los holocaustos (27,1-8). Algunos capítulos están trastocados. Así, 18,20 supone la promulgación de la Ley que no se da hasta el c.20.

presadas en la introducción al Pentateuco. La tradición *yahvista* es también en el Exodo preponderante y da armazón al relato. En general, las tres tradiciones relatan los mismos hechos en series paralelas, excepto algunos, que son propios [3]. En el llamado «código de la alianza» (c.21-23) se distinguen dos series de leyes por su estilo literario: *a)* los *mispatim* («juicios»), redactados en forma *casuística*: «si uno hace esto..., si un campo..., si una viña...», como en el código de Hammurabi [4]; *b)* *debarim* («palabras»), redactadas *apodícticamente*, como intimación: «me levantarás un altar..., no subirás a mi altar...» [5]. Algunas prescripciones están redactadas en un estilo mixto (casuístico-apodíctico) [6]. Por el contenido, el «código de la alianza» se divide en: *a)* derecho civil y penal [7]; *b)* leyes cultuales [8]; *c)* moral social [9].

La escuela de Wellhausen consideraba el «código de la alianza» como un comentario del *elohista* (s.VIII a. C.) al Decálogo, que era algo más antiguo (c.20). El núcleo más antiguo sería del siglo IX a. C. Al descubrirse el código de Hammurabi (s.XVIII a. C.), el P. Lagrange hizo notar que el estilo literario y contenido del «código de la alianza» del Exodo parecía más antiguo que la famosa legislación babilónica [10]. Por otra parte, en Egipto el «libro de los muertos» (c.125) tenía ciertas semejanzas con el «código de la alianza», por la mezcla de elementos morales y litúrgicos. Este parece destinado a «una sociedad aún primitiva, de fuerte estructura familiar, de base económica pastoril, ocupando la agricultura un lugar secundario; el poder público es débil, pero las tradiciones religiosas son fuertes» [11]. La legislación ha tenido en cuenta el fondo consuetudinario tribal de los antepasados. Esto explica los puntos de concomitancia con otras legislaciones orientales, reflejo todas de un ambiente común. No se ha encontrado una legislación cananea anterior a los israelitas que pueda servir de patrón para la legislación mosaica. Hay puntos de contacto con prescripciones del código de Hammurabi, de las leyes asirias e hititas, y aun con ordenaciones egipcias. Pero no se puede afirmar que el código mosaico dependa expresamente de alguno de ellos en particular. No se mencionan en el «código de la alianza» las ciudades, lo que parece indicar su redacción antes de haber entrado los israelitas en un proceso claro de sedentarización. Se han sugerido tres estratos legislativos mosaicos en el «código de la alianza»: *a)* tradición del Sinaí-Horeb: el Decálogo [12]; *b)* tradición de Cadesbarne: los *mispatim* («juicios»:

[3] Se consideran del *elohista* propios: 3,9-15 (vocación de Moisés), 17,8-15 (victoria sobre los amalecitas), y del *sacerdotal:* 1,1-5; 6,14-25; 7,7; 12,37; 19,1; del *elohista*: 20,2-17; 20,22-23,19; *sacerdotal:* 12; 25-29; 30; 35-40.

[4] Cf. 21,3-11.18-22.26-37; 22,1-16.

[5] Cf. 20,24.26; 22,20.27-29; 23,1-3.6-9.10-12.14-19.

[6] Así 20,25; 21,2; 22,22.24-26; 23,4.5. La distinción es de ALT., *Die Ursprung des israelitischen Rechts* (Leipzig 1934).

[7] 21,1-22,20.

[8] 20,22-26; 22,28-31; 23,10-19.

[9] 22,21-27; 23,19.

[10] M. J. LAGRANGE, *La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament* (Paris 1903) 168.

[11] H. CAZELLES, *Etudes sur le Code de l'Aliance* (Paris 1946).

[12] Es el Decálogo ritual de Ex 34.

casuística)[13]; *c)* tradición en el monte Nebo: *debarim* («palabras»: intimaciones)[14].

Estas secciones legislativas y otras se transmitieron involucradas con relatos de hechos históricos de la época del desierto según tres corrientes o «tradiciones» diferentes: *yahvista, elohista* y *sacerdotal*. Las tres contienen núcleos histórico-legislativos que llegan hasta la época mosaica, y las tres recibieron adiciones y adaptaciones posteriores recogidas en la redacción actual. No debemos perder de vista que estos núcleos legislativos van relacionados en las diversas «tradiciones» con narraciones que formaban parte de la épica nacional de los tiempos gloriosos del Exodo, cuando Israel empezó a organizarse como colectividad nacional. Todo este proceso histórico y legislativo que representa la infancia de Israel está dominado por la figura del gran libertador, Moisés, el cual es el forjador de la fisonomía nacional y religiosa del pueblo elegido. No se puede, pues, prescindir del gran legislador hebreo al explicar el origen de los diversos códigos legislativos hebraicos, y resulta totalmente apriorístico afirmar que el conjunto de las leyes del Exodo es posterior al gran profeta[15].

Historicidad de los relatos del Exodo

En general, debemos tener en cuenta que nos hallamos ante una *historia religiosa* de carácter *popular* y redactada cuando los hechos habían sido elevados a la categoría de épica nacional, lo que implica no poca «idealización» de aquéllos. Ante todo se quiere destacar la intervención providencial de Dios en la liberación y formación del pueblo escogido, y por eso el hagiógrafo muchas veces prescinde de las causas segundas y considera a Dios como el guía inmediato de su pueblo en todas las vicisitudes de la peregrinación por el desierto. Sin duda alguna, la liberación de Egipto y la estancia de los israelitas en la estepa no se pueden explicar sin intervenciones preternaturales y milagrosas de Dios: pero no quiere esto decir que los milagros se produzcan en serie durante cuarenta años.

En general, las narraciones sobre la estancia de los israelitas en el país de los faraones encuentran su confirmación en los documentos extrabíblicos. En el papiro Anastasi VI, de fines del siglo XIII a. C. (época del Exodo), se menciona a unos beduinos de Edom que bajaron al Delta en tiempo de escasez «para conservar su vida», a los que se les permitió establecerse con sus rebaños en el Wady Tumilat, justamente en la zona de la tierra de Gosén, donde moraban los israelitas[16]. Era normal que los asiáticos, en épocas de hambre, bajaran al país del Nilo, donde siempre había víveres con que aprovisionarse. También la afirmación bíblica de que los israelitas, llamados *hebreos* por los egipcios[17], fueron em-

[13] Ex 21,1-22,1-16; 23,4-5.
[14] Ex 20,23-26; 22,27-30; 21,15-16; 22,17-19; 22,20-25; 23,1-9.
[15] Véase H. CAZELLES, *Loi israélite:* DBS V 514.
[16] Véase el texto en PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton 1950) 259.
[17] Cf. Ex 2,7; 1,19; 9,13.

pleados en la construcción de la ciudad de Ramsés [18], concuerda con un texto de la época de Ramsés II (s.XIII a. C.), en el que se habla de los *pr* (sinónimo de extranjeros), que «arrastraban piedras para la construcción de la gran fortaleza de la ciudad de *Ramsés*, el amado de Amón» [19]. En efecto, Ramsés II emprendió la construcción de graneros en *Pitom*, y de una ciudad con su nombre. Esto prueba que el faraón «opresor» fué Ramsés II (1300-1229 a. C.). La historia de las plagas encuentra su marco propio en Egipto, ya que la inundación de ranas, mosquitos, granizo y langostas son fenómenos que periódicamente se repiten en el país del Nilo [20]. Lo excepcional es el *modo* como son producidos estos fenómenos a voluntad de Moisés, y en eso hay que ver la intervención milagrosa divina. Lo mismo hay que decir del fenómeno del maná y de las codornices. El mismo paso del mar Rojo es presentado por el *yahvista* como consecuencia de un retroceso de las aguas empujadas por un fuerte viento enviado por Dios. El *sacerdotal*, en cambio, *idealiza* el milagro presentando a los israelitas entrando en medio del mar entre dos muros de aguas, mientras que todo el ejército del faraón queda anegado. El arca de la alianza encuentra su paralelo en las arcas que procesionalmente llevaban en Egipto los sacerdotes. El legislador hebreo pudo inspirarse en ellas para diseñar la que iba a ser símbolo de la presencia de Dios en su pueblo.

Aunque la Biblia no da nombres de los faraones opresores, sin embargo, hoy día la generalidad de los exegetas y egiptólogos suponen que el Exodo tuvo lugar en el siglo XIII bajo la dinastía XIX [21]. El mismo itinerario hacia el Sinaí es verosímil, ya que, aparte de la finalidad de aislar a Israel en el desierto para crear una nueva conciencia nacional y religiosa, el camino recto hacia Canaán por la costa mediterránea estaba erizado de fortalezas militares egipcias para hacer frente a las invasiones asiáticas (particularmente hititas, que presionaban hacia el sur), lo que hubiera hecho imposible que los hebreos pudieran salir hacia Canaán. Por otra parte, Moisés conocía las estepas del Sinaí por haber vivido en ellas, y es muy natural que se comprometiera a llevar al pueblo por caminos fuera del control militar egipcio [22].

Doctrina religiosa del Exodo

a) La importancia doctrinal de este libro es manifiesta, ya que en él se narra la alianza del Sinaí, la vinculación de Israel como pueblo a Yahvé, el Dios de los patriarcas, que viene a realizar las antiguas promesas, y a manifestarse familiarmente al pueblo que iba a ser su «heredad», como «primogénito suyo» entre los pueblos [23]. En la época patriarcal se había revelado como *El-Elyón* (Altísimo ?),

18 Ex 1,11.
19 M. NOTH, *Histoire d'Israel* (París 1954) 124-125.
20 B. COURAYER, *L'Exode* (Bible de Jérusalem) 48.
21 Véase E. DRIOTON, *La date de l'Exode*: «Rev. d'hist. et de phil. rel.» (1955) n.1 p.44.
22 Cf. H. CAZELLES, *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire*: RB 1955, 340; 363-366. Para una amplia discusión sobre la fecha del Exodo, véase el Comentario.
23 Ex 4,22.

como *El Saday* (Omnipotente ?), y ahora se manifiesta como *Yahvé* («El que es») [24]. La misteriosa significación de este nombre y su indeterminación era lo más apropiado para despertar un respeto reverencial hacia aquel Ser rodeado de misterio que por toda definición se presenta como «El que es», sin querer definirse concretamente para que no le sensibilizaran al modo de los dioses de los otros pueblos. Ante todo, en este nombre debemos ver «la idea de misterio y trascendencia de la divinidad» [25].

b) Este Dios de los israelitas se muestra celoso, de forma que no tolera que sus adoradores asocien a su culto a los ídolos de los otros pueblos [26]. Su espiritualidad queda patente en la prohibición radical de representarle bajo alguna imagen sensible [27]. Y es un Dios que tiene dominio sobre los otros pueblos, no es un Dios local, como los de las gentes, que tienen influencia sólo en su territorio. Yahvé tiene poder sobre el faraón y castiga implacablemente a Egipto con terribles plagas. Como Señor del universo, conduce a Israel por el desierto y lo llevará a la tierra de Canaán, expulsando a los habitantes de esta región [28]. De Yahvé es toda «la tierra» [29]; por tanto, la noción de la divinidad en el Exodo es claramente monoteística y no henoteística o monolátrica, como muchos autores sugieren. Yahvé es el Creador que hizo todas las cosas en seis días [30].

c) Este Dios omnipotente y Señor de toda la tierra es *providente*, extremando su cuidado sobre el pueblo elegido. Los milagros de la liberación y los portentos del desierto son una prueba de esta providencia divina sobre Israel.

d) A este Ser superior se le concibe como un Dios *personal*, que actúa en la historia, especialmente manifestándose familiarmente al pueblo elegido. Así, los antropomorfismos no son raros: las tablas de la Ley están escritas por el «dedo» de Dios [31], Yahvé se manifiesta en la montaña sagrada en medio de fenómenos cósmicos [32], se encoleriza contra su pueblo [33] y contra el mismo Moisés [34].

e) A pesar de estas expresiones antropomórficas, adaptadas a la mentalidad de un pueblo rudo, y en fuerza de la pobreza de la lengua hebrea para expresar ideas abstractas, se salva la altísima idea espiritualista de la divinidad, como aparece en la prohibición de representarla bajo imágenes sensibles. Cuando se comunica al pueblo, se oye su voz, pero no se le ve [35], y a Moisés le dice que no puede ver su «cara» [36]. Yahvé es ante todo el «santo», el inaccesible, el trascendente. La «santidad» es como una atmósfera aislante que supone separación de lo profano y es algo misterioso, «numénico», que infunde terror [37].

f) Esta cualidad de Dios exige que todo el que se acerque sea «santo» y se purifique: «descálzate, porque el lugar que pisas santo

[24] Véase com. a Ex. 3,15.
[25] A. Clamer, *Exode* (La Sainte Bible) (Paris 1956) 40.
[26] Ex 20,3; 34,14.
[27] Ex 20,4.5; 34,14.
[28] Ex 23,27-33.
[29] Ex 9,29; 19,5.
[30] Ex 20,11; 31,17.
[31] 31,18; 32,16.
[32] 33,23.
[33] 32,11-14.
[34] 4,14.
[35] Ex 16,7.10; 24,15.16; 29,43; 40,34-35.
[36] 33,18-23.
[37] Ex 3,6; 33,22.

es»[38]. Por eso, el pueblo de Israel, que ha de ser «porción» elegida de El, debe ser «santo»[39]. Moisés debe «santificar» al pueblo para prepararse a recibir a Yahvé[40]. Sobre todo, los sacerdotes deben «santificarse» al andar por el Tabernáculo, porque se «acercan a Dios», que es temible[41].

g) Este Dios omnipotente, celoso y santo en sus relaciones con los hombres, y sobre todo con Israel, se guía por las exigencias de sus atributos de justicia y misericordia. No ejerce una omnipotencia ciega e incontrolada, sino que todo en El es sabiduría y equidad. Su carácter moral se manifiesta en la alianza del Sinaí. Promete su protección a los israelitas si cumplen sus mandamientos, y el castigo si se apartan de sus caminos[42]. En el Decálogo y código de la alianza se prescriben mandatos para proteger los derechos del prójimo, particularmente de los débiles. La «vida humana tiene un carácter sagrado, y el respeto de Dios implica el respeto de los derechos del prójimo»[43]. Este carácter *moral* de Dios aparece ya en la época patriarcal, aun en los primeros relatos del Génesis: castigo de los primeros padres, el diluvio y castigo sobre Sodoma y Gomorra. Este Dios justiciero, que castiga en los hijos los pecados de los padres[44], es misericordioso y clemente[45].

h) En virtud de la alianza del Sinaí, Israel queda «adoptado» como pueblo «primogénito» de Yahvé[46], es propiedad de Dios y «reino sacerdotal»[47], en cuanto que como pueblo «se acerca» a Dios como los sacerdotes en el santuario. Esto supone una serie de obligaciones por parte de los israelitas[48].

i) El símbolo de la presencia sensible de Yahvé era el «tabernáculo de la reunión», en el que estaba el «arca de la alianza» con las cláusulas del solemne pacto: las tablas de la Ley. En torno a este santuario se organizó un sacerdocio a base de la tribu de Leví. El arca de la alianza constituía como el *palladium* de Israel, que les acompañaba en los combates. Para guardar esta preciosa reliquia Salomón construirá un templo magnificente, símbolo de la gloria de Dios y también del esplendor del pueblo elegido bajo su tutela.

BIBLIOGRAFIA

A) Comentarios antiguos

Orígenes, *Hom. in Ex.*: PG 12,263-396; San Cirilo de Alejandría, *Glaphyra:* PG 69,385-538; Teodoreto, *Quaest. in Ex.*: PG 80,225-297; Diodoro de Tarso, *Fragmenta in Ex.*: PG 33,1279-1286; Procopio de Gaza: PG 87,511-690; San Agustín, *Quaest. in Hept.*: PL 34,597-674; San Beda, *In Pent. comm.*: PL 91,285-332.393-498; San Isidoro de Sevi-

[38] Ex 3,5.
[39] Ex 19,6.
[40] Ex 19,10.22.
[41] 19,10.22.
[42] Ex 20,2-17; 23,20-23.
[43] A. Clamer, o.c., 44.
[44] Ex 20,5; 34,7.
[45] Ex 20,6; 34,6-7.
[46] Ex 4,22.
[47] Ex 19,6.
[48] Ex 23,20-23.

LLA, *Quaest. in V. T., Pent.:* PL 80,287-322; PSEUDO-BEDA, *Quaest. super Pent.:* PL 93,363-388; RABANO MAURO, *Comm. in Ex.:* PL 108,9-246; W. STRABON, *Glossa ordinaria:* PL 113,187-296; SAN BRUNO DE ASTI, *Exp. in Ex.:* PL 164,233-378; RUPERTO DE DEUTZ, *De Trin.:* PL 167,565-744; HUGO DE SAN VÍCTOR, *Annotationes elucid. in Pent.:* PL 175,61-74; HUGO DE SAN CARO, *Postilla* (Venecia 1588) t.1; NICOLÁS DE LIRA, *Postilla* (Roma 1471) t.1; TOSTADO, *Opera* (Venecia 1728); DIONISIO EL CARTUJANO, *Com. in Pent.:* Opera omnia (Montreuil 1896-1897) t.1 p.473-644; t.2 p.1-127.

B) Comentarios modernos

I. ACATÓLICOS

LUTERO, *Predigten über I Mosis und II Mosis* (1524-1536); CALVINO, *Harmonia Quatuor post. libr. Pent.;* H. C. STRACK, *Exodus* (Munich 1894); DILLMAN-RYSSEL, *Exodus* (Leipzig 1897); H. HOLZINGER (Tubinga 1900); G. A. CHADWICK: ExB (Londres 1890); W. H. BENNETT: CTB (Londres 1908); A. H. MCNEILE: WC (Londres 1908); L. E. BINS (Cambridge 1924); F. M. T. BÖHL (Groninga 1928); J. H. HERZ (Oxford 1930); W. H. GIPSEN (Kampen 1932); G. BEER (Tubinga 1939); J. C. RYLAARSDAM-J. E. PARK (Nueva York 1953); U. M. D. CASSUTO (Jerusalén 1951); B. BAENTSCH (Gotinga 1903); S. R. DRIVER: CBSC (Cambridge 1911).

II. CATÓLICOS

CRELIER (París 1886); F. DE HUMMELAUER, *Ex. et Lev.* (París 1897); J. WEISS, *Das Buch Exodus* (Graz 1911); P. HEINISCH, *Exodus* (Bonn 1935); B. UBACH, *Le Exode* (Montserrat 1929); F. CEUPPENS (Brujas 1932); KALT-ADLER (Frib. in Br. 1948); E. POWER: Verbum Dei, I (Barcelona 1956), 505-561; H. SCHNEIDER-JUNKER, *Echter Bibel* (Wurzburg 1952); B. COUROYER, *L'Exode* (Bible de Jérusalem) (París 1952); H. J. GRIMMELSMANN (Cincinnati 1927); A. CLAMER, *L'Exode* (La Sainte Bible) (París 1956); E. GALBIATTI, *La struttura letteraria dell esodo* (Roma 1954); J. DE MONTLEON, *Moïse. Com. hist. et mystique sur l'Exode* (París 1956).

Cuestiones especiales

A. MALLON, *Les Hébreux en Egypte* (Roma 1921); F. X. KORTLEITNER, *Israelitarum in Aegypto Commoratio* (Togerloo 1930); H. H. ROWLEY, *Israel's Sojourn in Egypt* (Manchester 1938); P. MONTET, *Tanis, Avaris et Pi-Ramses:* RB 39 (1930) 5-28; B. STEIN, *Der Engel des Auszuges:* Bi 19 (1938) 286-97; H. BAUER, *Die Gottheiten von Ras-Schamra:* ZATW 51 (1933) 81-101; O. EISSFELDT, *Neue Zeugnisse für die Aussprache der Tetragramma als Jahwe:* ZATW 53 (1935) 59-77; A. VACCARI, *Jahve e i nomi divini nelle religioni semitiche:* Bi 17 (1936) 1-10; C. BOURDON, *La route de l'Exode de la terre de Gesse a Mara:* RB 41 (1932) 370-92.538-49; A. MALLON, *La mer rouge et l'Exode:* Bi 6 (1925) 396-400; H. M. WIENER, *The date of the Exodus:* Bs 73 (1936) 454-80; J. W. JACK, *The date of the Exodus* (Londres 1925); A. MALLON, *Exode:* DBS 2 (1934) 1233-42; T. H. ROBINSON, *The date of the Exodus:* ET 47 (1935-6) 53-5; H. H. SCULLARD, *The Passage of the Red Sea:* ET 42 (1930-1) 55-61; T. H. ROBINSON, *Der Durchzug durch das Rote Meer:* ZATW 51 (1933) 170-3; M.-J. LAGRANGE, *Le cantique de Moïse:* RB 8 (1899) 532-41; J. LINDER, *Das Siegeslied des Moses:* ZKT 44 (1920) 43-77; S. GAROFALO, *L'epinicio di Mose:* Bi (1937) 1-22; C. L. WOOL-

LEY-T. H. LAWRENCE, *The Wilderness of Sin* (Londres 1935); R. WEILL, *Le séjour des Israélites au désert et le Sinaï* (París 1909); L. PRÉVOST, L. DENNEFELD, M. DAVID, D. GORCE, M. LEJEUNE, *Le Sinaï hier... aujourd'hui* (París 1937); K. MIKETTA, *Wo lag der Berg Sinai?*: «Weidenauer Studien», 3 (1909) 77-123; 4 (1911) 47-145; J. GABRIEL, *Wo lag der biblische Sinai?*: WZKM 39 (1932) 123-32; L. H. VINCENT, *Un nouveau Sinaï biblique:* RB 39 (1930) 73-83; P. KARGE, *Geschichte des Bundesgedanken in AT* (Münster 1910); W. STAERK, *Zum AT Erwählungsglauben:* ZATW 55 (1937) 1-36; A. VACCARI, *De praeceptorum Decalogi distinctione et ordine:* VD 17 (1937) 317-20.328-34; N. PETERS, *Die älteste Abschrift der zahn Gebote* (Friburgo 1905); ANÓNIMO, *Le Papirus Nash:* RB (1904) 242-50; W. F. ALBRIGHT, *A Biblical Fragment from the Maccabaean Age-The Nash Papyrus:* JBL 56 (1937) 145-176; A. EBERHARTER, *Décalogue:* DBS 2 (1934) 341-51; K. FRUHSTORFER, *Der Dekalog:* TPQ 77 (1924) 92-101.216-24; P. HEINISCH, *Alter und Eigenart des Dekalogs:* SC 10 (1933-4) 24-39; F. FELDMANN, *Das Alter des Dekalogs:* «Bonn. Zts. F. Th. u. und Seelsorge», 1 (1924) 213-31; J. VERQUERRE, *Le Décalogue, code universel et éternel:* RA 63 (1936,2) 149-66; H. J. FLOWERS, *The permanent value of the ten Commandments* (Londres 1927); H. HEHEN, *Der israelitische Sabbath:* BZ 14 (1917) 198-213; J. HERRMANN, *Das Zehnte Gebot:* «Sellin-Festschrift» (1927) 69-82; F. PRAT, *Le code de Sinaï: sa Genèse et son évolution:* «Sc. et Rel.» (París 1907); W. STODERL, *Das Gesetz Israel nach Inhalt und Ursprung* (Marienbad 1933); A. JIRKU, *Das weltliche Recht im* AT (Gütersloh 1927); A. ALT, *Der Ursprung des israelitischen Rechts* (Leipzig 1934); W. NOWACK, *Das Bundesbuch:* ZATWB 34 (Berlín 1920); P. CRUVEILHIER, *Introduction au Code d'Hammourabi* (París 1937); ID., *Commentaire du Code d'Hammourabi* (París 1938); ID., *Le Code d'Hammourabi et la legislation civile des Hébreux:* RCF 69 (1912) 641-73; S. A. COOK, *The Laws of Moses and the Code of Hammourabi* (Londres 1903); G. R. DRIVER-J. C. MILES, *The Assyrian Laws* (Londres 1935); M. WITZEL, *Hethitische Keilschriftkunden* (Keilinschr. Std. 4) 1 (1924) 132-75; J. NIKEL, *Das AT und die Nächstenliebe* (Münster 1913); P. HEINISCH, *Das Shlavenrecht in Israel und im Alten Orient:* SC 11 (1934-5) 201-18; P. PETERS, *Die soziale Fürsorge im AT* (Paderborn 1936); C. SCHICK, *Der Stiftshutte, der Tempel in Jerusalem, und der Templeplatz der Jetztzeit* (Berlín 1896); E. SELLIN, *Das Zeit Jahwes...:* «Beiträge zur Wissenschaft des AT», 13 (1919) 168-92; G. ORFALI, *De Arca Foederis* (París 1918); L. DÜRR, *Ursprung und Bedeutung des Bundeslade:* «Bon. Zts. f. Th. u. Seelsorge», 1 (1924), 17-32; G. VON RAD, *Zelt und Lade:* «Neue Kirchl. Zts.», 42 (1931) 476-98; H. LESÊTRE, *Tabernacle:* DBV 5 (1912) 1951-61; A. R. S. KENNEDY, *Tabernacle:* HGB 4 (1902) 653-68; P. DHORME, L. H. VINCENT, *Les Chérubins:* RB 35 (1926) 328-58.481-95; A. EBERHARTER, *Das Horn im Kult des AT:* ZKT 51 (1927) 394-9; J. GABRIEL, *Untersuchungen über das AT Hohepriestertum mit besonderer Berucksichtigung des hohepriesterlichen Ornates:* «Th. St. der österreichischer Leogesselsachft», 33 (1933); S. LANDERSDORFER, *Das Problem des Priestersalbung im Gesetze:* TQ 107 (1926) 185-97; M. LOHR, *Das Raucheropfer im AT* (Halle 1927); A. EBERHARTER, *Das Weihrauchopfer im AT:* KZT 50 (1926) 89-105; A. VAN HOONACKER, *La date de l'encens dans le culte de Jahvé:* RB 23 (1914) 161-87; F. STEINMETZER, *Das heilige Salböl des Alten Bundes:* BZ 7 (1909) 17-29; P. VAN IMSCHOOT, *Le veau d'or:* «Coll. Gand.», 14 (1927) 113-16; A. EBERHARTER, *Die Verehrung des goldenen Kalbes:* «Pastor Bonus», 41 (1930); G. K. BERRY, *The Ritual Décalogue:* JBL 44 (1925) 38-43; A. EBERHARTER, *Besitzen wir im Ex 23 und 34 zwei Rezensionen eines zweiten Dekalogs?:* BZ 20 (1932) 157-67; F. NÖTSCHER, *Das Angesicht Gottes schauen* (Würzburg 1924); J. GÖTTSBERGER, *Die Hulle des Moses nach Ex* 34 *und* 2

Kor 3: BZ 16 (1924) 1-17; H. CAZELLES, *Le Code de l'Alliance* (París 1946); ID., *A propos du Pentateuque:* Bi (1954) 279-98; ID., *Loi Israélite:* DBS V 497-530; ID., *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire:* RB (1955) 321-364; R. DE VAUX, *A propos du second centenaire d'Astruc:* «*Suppl.* a *Vetus Testamentum*», Leyde, I (1953); P. VOLZ, *Mose und sein Werk* (Tubinga 1932); P. MONTET, *Le drame de Avaris* (París 1940); P. PROCKSCH, *Theologie des Alten Testament* (Gütersloh 1950) 69-103; E. AUERBACH, *Moses* (Amsterdam 1953); BUBER, *Moses* (Heidelberg 1952); J. MARTIN, *Moïse, homme de Dieu* (París 1952); T. W. AUER, *Die Pharaonen des Buches Exodus* (Ratisbona 1951); J. STEINMANN, *Les plus anciennes traditions du Pentateuque* (París 1954); E. DRIOTON, *La date de l'Exode:* «Rev. d'hist. et phil. rel.» (1955) n.1; *Moïse:* «Cahier Sioniens» (1954) n.2-4. Véanse también los artículos *Exode* en DThC, DBS, y *Moïse* en DAFC.

CAPÍTULO I

OPRESION DE LOS ISRAELITAS EN EGIPTO

Este c.1 debe considerarse como introducción al libro del Exodo y como puente de transición del relato de los patriarcas en el Génesis al de la suerte de los israelitas en Egipto. Repetidas veces promete el Señor a los patriarcas la multiplicación de su descendencia, en la cual habían de ser bendecidas todas las naciones de la tierra [1]. En la rica tierra de Egipto había de comenzar a realizarse la promesa. Para que esto resulte más claro, varias veces se nos refiere que sólo unas setenta personas formaban la familia de Jacob cuando vino a establecerse a orillas del Nilo [2]. También el Señor había anunciado a Abraham que su descendencia había de servir en tierra extranjera [3]. José, al morir, había anunciado a sus hermanos que Dios los visitaría y los haría retornar al país que había jurado dar a Abraham, a Isaac y a Jacob [4]. El autor del libro del Exodo, pues, quiere mostrar cómo se han cumplido estas promesas. En los planes de la Providencia divina, este período de servidumbre de su pueblo en tierra extranjera tenía por finalidad formar su conciencia nacional, aislado en la parte oriental del Delta egipcio. Si los descendientes de Jacob hubieran permanecido siempre en Canaán, habrían sido absorbidos por la población autóctona, de cultura superior. Pero las exacciones que Israel tuvo que sufrir en Egipto sirvieron para reforzar su conciencia nacional, aislándolo del ambiente fácil. Por otra parte, el aislamiento que habría de experimentar en las estepas del Sinaí habría de contribuir sobremanera a crear una psicología religiosa y nacional especial, que iba a ser la gran defensa contra la posible absorción étnico-religiosa de parte de los pobladores de Canaán cuando Israel volviera a la tierra de los antiguos patriarcas. El autor sagrado—con un sentido teológico providencialista de la historia—trata en este libro del

[1] Gén 12,2; 22,17.
[2] Gén 46,1s; cf. Act 7,14.
[3] Gén 15,13-16.
[4] Gén 50,24.

Exodo de hacer ver la intervención especialísima de Dios en la formación de Israel como colectividad nacional. Las antiguas promesas hechas a los patriarcas habrían de cumplirse puntualmente, de forma que Israel, después de sufrir la servidumbre en tierra extranjera, sería liberado milagrosamente de Egipto y llevado al Sinaí para ser adoctrinado en la Ley, base de la teocracia israelita.

Podemos dividir el c.1 en tres partes: *a)* multiplicación de los descendientes de Jacob en Egipto (v.1-7); *b)* los israelitas son condenados a trabajos forzados (v.8-14); *c)* orden del faraón de exterminarlos (15-22)[5].

Multiplicación de los israelitas en Egipto (1-7)

1 Estos son los nombres de los hijos de Israel que vinieron a Egipto con Jacob, cada uno con su familia: 2 Rubén, Simeón, Leví y Judá; 3 Isacar, Zabulón y Benjamín; 4 Dan y Neftalí; Gad y Aser. 5 Setenta eran todas las personas descendientes de Jacob. José estaba entonces en Egipto. 6 Murió José y murieron sus hermanos y toda aquella generación. 7 Los hijos de Israel habían crecido y se habían multiplicado, llegando a ser muchos en número y muy poderosos, y llenaban aquella tierra.

La enumeración de los hijos de Jacob no está hecha según la sucesión cronológica de los nacimientos[6], sino que los descendientes de Jacob están distribuídos artificialmente según la categoría de la madre de cada uno, es decir, primero los hijos de las esposas legítimas, Lía y Raquel (Rubén, Simeón, Leví, Judá, Isacar, Zabulón, de la primera, y Benjamín, de la segunda), y después los de las esclavas, Bala (Dan y Neftalí) y Zelfa (Gad y Aser)[7]. El número *setenta* para determinar las *personas* aquí (v.5) es aproximativo, para indicar un número reducido de descendientes de Jacob en contraposición a la asombrosa multiplicación de que hablará a continuación, de forma que el pueblo israelita llegó a constituir la preocupación del faraón[8]. Según Gén 15,13, los hebreos habrían de permanecer cuatro generaciones en Egipto. Naturalmente, estas cifras hay que tomarlas como números redondos aproximativos. San Pablo, haciéndose eco de otra tradición, habla de cuatrocientos treinta años de permanencia de los israelitas en Egipto, lo que prueba el carácter fluctuante y aun artificial de estos números y cifras en las antiguas tradiciones bíblicas[9]. Con todo, hay que

[5] Los v.1-5 son atribuídos generalmente al autor *sacerdotal*, mientras que los v.6-14 y 15-22 son atribuídos a las fuentes *yahvista* y *elohista* respectivamente. Cf. A. Clamer, *Exode* (París 1956) p.63.

[6] Cf. Gén 29,32-30,24.

[7] Este mismo orden de enumeración aparece en Gén 25,23-26. En cambio, en Gén 46, 8-27 se da otro orden. Esto prueba la complejidad de tradiciones orales y escritas utilizadas por el compilador o redactor actual de Gén y Ex.

[8] Los LXX leen «setenta y cinco»; en Gén 46,26 se habla de «setenta y seis» personas. En Act 7,14: «setenta y cinco».

[9] Cf. Gál 3,17.

suponer un amplio margen de tiempo (al menos tres siglos) para que el pequeño clan de los jacobitas llegara a constituir un problema político (en cuanto elemento no asimilado) para los gobernantes egipcios. La frase *y llenaban la tierra* (v.7) hay que entenderla como expresión hiperbólica. La *tierra* es la de Gosén, o zona del este del Delta [10]. Con el correr del tiempo, los israelitas habían ampliado su zona de residencia, y desde luego no debemos pensar que continuaran aislados de los egipcios. Más tarde dirá el autor que hubo necesidad de una señal en las casas de los descendientes de Jacob para que el ángel exterminador no los confundiese con los egipcios [11].

Los israelitas, condenados a trabajos forzados (8-14)

8 Alzóse en Egipto un rey nuevo que no sabía de José, y dijo a su pueblo: 9 «Los hijos de Israel forman un pueblo más numeroso y fuerte que nosotros. 10 Tenemos que obrar astutamente para impedir que siga creciendo y que, si sobreviniese una guerra, se una contra nosotros a nuestros enemigos y logre salir de esta tierra». 11 Pusieron, pues, sobre ellos capataces que los oprimiesen con onerosos trabajos en la edificación de Pitom y Ramsés, ciudades-almacenes del faraón. 12 Pero cuanto más se los oprimía, tanto más crecían y se multiplicaban, y llegaron a temer a los hijos de Israel. 13 Sometieron los egipcios a los hijos de Israel a cruel servidumbre, 14 haciéndoles amarga la vida con rudos trabajos de mortero, de ladrillos y del campo, obligándoles cruelmente a hacer cuanto les exigían.

El autor sagrado aclara aquí que los buenos tiempos para los israelitas habían pasado. José, el gran valedor de sus hermanos, había muerto, y su benéfico recuerdo se había perdido entre los egipcios. Por otra parte, la situación política de Egipto era muy otra, ya que *alzóse en Egipto un nuevo rey que no había conocido a José* (v.8). Suponiendo que los israelitas hayan descendido a Egipto en tiempo de los reyes hicsos (s.XVII) se comprende bien la protección que prestaron a los descendientes de Jacob, pues eran asiáticos y, por tanto, tenían intereses comunes con ellos, también de origen asiático. Sabemos que con la oleada de los «hicsos» entró en Egipto una inundación de asiáticos de todo género, que encontraban fácil protección en ellos, ya que eran presuntos aliados contra los nativos de Egipto. Pero esta situación de privilegio para los asiáticos cambió al sobrevenir una dinastía egipcia, la XVIII, con sus famosos Ahmosis, Amenofis y Tutmosis, los cuales persiguieron sistemáticamente a los asiáticos como presuntos aliados de los reyes «hicsos». A la luz de esta situación de odio a los asiáticos hay que entender la frase del v.9: *Los hijos de Israel forman un pue-*

[10] Cf. Gén 47,4; 47,11.
[11] Ex 12,21-23; 12,35.

blo más numeroso y fuerte que nosotros. Tenemos que obrar astutamente para impedir que siga creciendo y que, si sobreviniese una guerra, se una contra nosotros a nuestros enemigos. La Biblia no menciona al rey que proclamó esta política de odio a los israelitas. Esto no es de extrañar, ya que la mención de nombres propios de los faraones—fuera de los documentos oficiales—no aparece hasta la dinastía XXII (s.x a. C.). En la Biblia empiezan a nombrarse faraones concretos en el reinado de Salomón (s.x a. C.). No están concordes los autores al determinar el nombre del faraón *opresor* de los israelitas, ya que la solución a este problema depende de la que se dé al de la fecha de la salida de los hebreos de Egipto. Los que suponen que éstos salieron en el siglo xv, bajo la dinastía XVIII, creen que el faraón *perseguidor* es Tutmosis III (1480-1447), mientras que los que mantienen la fecha del siglo XIII para la salida de los hebreos de Egipto proponen a Ramsés II (1292-1225) como faraón *perseguidor.* Como veremos después, esta última opinión es más aceptable, ya que explica mejor una serie de datos bíblicos que estudiaremos al tratar del éxodo de los israelitas de la tierra de los faraones. Por de pronto se explica bien la mención de *Ramsés* como una de las ciudades en cuya construcción trabajaron los israelitas (v.11). Es muy comprensible que el faraón *constructor* diera su nombre a la nueva ciudad edificada por los pobres hebreos. De hecho sabemos que Ramsés II era megalómano y tenía la pasión por las construcciones masivas, llegando su vanidad a poner su nombre en las estatuas y templos anteriores a él. Por otra parte, sabemos que este faraón—preocupado de defender a Egipto contra la incursión de los temibles asiáticos—había establecido su corte en la parte oriental del Delta, justamente en la zona donde desde hacía siglos moraban los israelitas. *Pitom* (en egipcio *Per atum:* «morada de Atum o Ra», dios solar) es generalmente identificada con Tell Masjutta, en el wady Tumilat, mientras que el emplazamiento de *Ramsés* es más discutido [12]. En todo caso, ambas ciudades estaban en la parte oriental del Delta, en las cercanías de Gosén, y, por tanto, es fácilmente explicable que los israelitas trabajaran en su construcción. También se explica fácilmente el detalle de que ambas ciudades eran *almacenes del faraón* (v.11), pues por ser puestos fronterizos eran lugares de avituallamiento para los ejércitos egipcios acantonados en aquella zona. De hecho se han encontrado en Tell Masjutta (Pitom ?) restos de graneros e inscripciones en las que se mencionan los «almacenes» allí establecidos.

La opresión cruel a que fueron sometidos los hebreos sobreexcitó su conciencia nacional, y por eso, lejos de disminuir, se fueron creciendo en grupo más compacto (v.12), hasta hacerse temibles a los mismos egipcios. Los trabajos a que fueron sometidos los he-

[12] Según unos, *Ramsés* sería Tell Rotab o Artabí; según otros, sería la antigua Tanis (Soán en hebreo), que es probablemente la actual San el Hagar. Otros, finalmente, identifican *Ramsés* con Pelusium (Tell Farama), a unos 40 kilómetros al sudeste de Port Said. Cf. P. MONTET, *Le drame de Avaris* (París 1940) p.58-59; L. GROLLENBERG, *Atlas de la Bible* (París-Bruselas 1955) p.45; ABEL, *Géog.* II 429; B. COURAYER, *La residence ramesside du Delta:* RB (1946) 75-98; ID., *Dieux et fils de Ramsès:* RB (1954) 108-117; A. CLAMER, o.c., 66.

breos son los habituales en la región del Nilo: fabricación de adobes para la construcción (v.14) y faenas agrícolas. En la tumba del príncipe Rekhmare aparecen plásticamente pintadas las diversas labores de los esclavos en Egipto, lo que ilustra muy bien el relato bíblico. En Egipto se construían de piedra los suntuosos templos de los dioses y los sepulcros de los reyes y de los magnates. Pero esta piedra era preciso arrancarla con trabajo de canteras lejanas y transportarla por el Nilo hacia los lugares en que esas edificaciones se levantaban; pero las viviendas en general y aun las murallas de las ciudades se fabricaban de adobes o ladrillos, hechos con el légamo del río, mezclado con paja, que adquirían gran consistencia, mientras no llegasen a ellas las inundaciones del Nilo. Las obras levantadas por los faraones lo eran por los prisioneros de guerra, cuando los tenían; por los pueblos sometidos, como hizo Salomón con los cananeos [13], y por las gentes del pueblo mismo. La admiración que despierta la vista de los grandes monumentos egipcios se convierte en tristeza cuando se consideran los sudores y fatigas de millares de obreros, esclavos que habían tenido que penar en su construcción [14]. Los hebreos, pueblo de origen nómada y pastores de profesión, no estaban hechos a semejante servidumbre. El autor sagrado, queriendo poner más de relieve el poder y la gracia de Dios, que los libró de la servidumbre de Egipto, pondera la grandeza de la opresión. El salmista recuerda este hecho diciendo: «Vino Israel a Egipto, habitó Jacob en la tierra de Cam. Y multiplicó grandemente su pueblo, e hizo que fuesen demasiado fuertes sus enemigos, que se volviese el ánimo de éstos para odiar a su pueblo y para vejar dolorosamente a sus siervos» [15]. Es natural que los pueblos recuerden y ponderen la grandeza de sus males y la opresión que sufrieron bajo poder extraño, una vez que han logrado la libertad [16]. Es éste un medio de exaltar el valor de la libertad misma. Sin embargo, Egipto siempre ejerció gran atracción sobre Israel, y en el Deuteronomio se prohibe al rey que elija el volver a Egipto [17], y a los egipcios se les trata con especial consideración [18].

Siendo natural que un gobernante se alegre del crecimiento de su pueblo, y no siendo los faraones una excepción de esto, razón tendrían para impedir el aumento de los hebreos. El autor sagrado nos presenta a éstos como extraños a la población egipcia y peligrosos para ella. Con esto hace verosímil la conducta del faraón. El relato está pintado con colores hebreos.

13 Cf. 2 Par 2,16s.
14 Cf. A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne* 162,304.
15 Sal 105,23-25.
16 Cf. Act 7,17-19.
17 Dt 17,16.
18 Dt 23,7s.

Orden de matar a los varones hebreos recién nacidos (15-22)

15 Ordenó el rey de Egipto a las parteras de los hebreos,
de las cuales una se llamaba Sifrá y la otra Puá, diciéndoles:
16 Cuando asistáis al parto a las hebreas y al lavar la criatu-
ra veáis que es niño, le matáis; si es niña, que viva». 17 Pero
las parteras eran temerosas de Dios y no hacían lo que les
había mandado el rey de Egipto, sino que dejaban con vida
a los niños. 18 El rey de Egipto las mandó llamar y les dijo:
«¿Por qué habéis hecho dejar con vida a los niños?» 19 Y le
dijeron las parteras al faraón: «Es que no son las mujeres
hebreas como las egipcias. Son más robustas, y antes de
que llegue la partera, ya han parido». 20 Favoreció Dios a
las parteras, y el pueblo seguía creciendo y multiplicándose.
21 Por haber temido a Dios las parteras, prosperó El sus
casas. 22 Mandó, pues, el faraón a todo su pueblo que fue-
ran arrojados al río cuantos niños nacieran a los hebreos,
preservando sólo a las niñas.

El faraón procura por todos los medios evitar el crecimiento del pueblo israelita, y así da primero orden a las parteras de matar a los varones recién nacidos; pero, fallida esta medida por una añagaza de las parteras, el faraón da orden de arrojar a los niños al río. La primera medida es comprensible en unos tiempos en que los padres podían decidir al nacer el niño si debía continuar con vida o no. Al menos entre los romanos y griegos era corriente esta práctica de matar a los recién nacidos que no interesaren [19]. El relato bíblico presenta a las parteras como *temerosas de Dios*. Por la explicación que dan al faraón se ve que no son hebreas, y sus nombres, aunque en hebreo parecen significar *Sifrá* (hermosura) y *Puá* (esplendor), pueden considerarse como egipcios pronunciados dialectalmente. La conducta de las parteras puede explicarse por simple humanitarismo, y no es necesario suponer que fueran prosélitas hebreas, ya que el homicidio estaba prohibido como pecado abominable, tal como se desprende de la confesión negativa del *Libro de los muertos* [20]. El respeto a la vida del prójimo forma parte de los sentimientos éticos más elementales, y así se refleja en todos los códigos legislativos primitivos. El autor sagrado añade que Dios premió esta buena obra de las parteras, bendiciendo *sus casas* (v.21). Por este relato podemos inferir que los hebreos no estaban totalmente segregados de los egipcios, y, por otra parte, no debían ser tantos en número, ya que sólo se citan dos parteras para asistir a las parturientas hebreas [21].

19 Cf. A. Clamer, o.c., p.68.
20 Cf. *Libro de los muertos* c.125. Véase su sentido en DBS II 847-848.
21 Nuestra trad. «al lavar la criatura» del v.16 es libre. En el TM se dice literalmente: «observad las piedras» o «mirad sobre las dos piedras», que algunos autores interpretan como alusión a la costumbre de las mujeres egipcias de dar a luz sobre dos piedras planas. La frase bíblica significaría en este caso «observad a la mujer mientras da a luz». En un himno de penitencia egipcio se dice: «Yo me he sentado sobre ladrillos como mujer que da a luz». Véase

La otra medida de arrojar los recién nacidos al *río*, o Nilo (el río por excelencia cuando se habla de Egipto en la Biblia), era más radical, y es referida aquí para preparar la narración del hallazgo de Moisés, el gran libertador, en las aguas del Nilo. No sabemos cuánto tiempo duraron estas medidas persecutorias contra los hebreos, pero debió de ser por mucho tiempo. En relatos posteriores se dice que Moisés y Aarón tenían ochenta y ochenta y tres años, respectivamente, cuando se enfrentaron con el faraón para pedir la salida de los hebreos de Egipto. Aunque estas cifras no han de tomarse al pie de la letra, porque hay tendencia a exagerar el número de los años en las primitivas tradiciones de la Biblia, sin embargo, podemos retener la cifra como expresión de una amplia generación.

CAPÍTULO 2

NACIMIENTO DE MOISES, EDUCACION Y ESTANCIA EN MADIAN

La historia está llena de personajes que, por su virtud o por su audacia, se levantaron de humildes principios a grande gloria. En Israel tenemos al glorioso fundador de la monarquía hebrea, que comienza sus hazañas bélicas luchando con las fieras para defender los ganados de su padre, que le estaban encomendados [1]. La literatura asiria nos cuenta la leyenda de Sargón el Antiguo, rey de Agadé, expuesto sobre las aguas de un río y que, salvado maravillosamente, vino a ser un gran conquistador. La providencia divina sobre los destinos de Moisés resalta más con esta manera maravillosa de librarlo del peligro que amenazaba a todos los hijos de Israel. San Esteban dice del futuro caudillo de los hebreos: «En aquel tiempo nació Moisés, hermoso a los ojos de Dios, que fué criado por tres meses en casa de sus padres y que, expuesto, fué recogido por la hija del faraón» [2].

Infancia y educación de Moisés (1-10)

1 Habiendo tomado un hombre de la casa de Leví mujer de su linaje, 2 concibió ésta y parió un hijo, y, viéndole muy hermoso, le tuvo oculto durante tres meses. 3 No pudiendo

J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (Princeton 1950) p.381. No obstante, la palabra que traducimos por «piedras» (en heb. *'obhnâim)* puede ser una alusión a los órganos genitales de la madre o del recién nacido. Los LXX traducen: «cuando estén en el momento de dar a luz». La versión siríaca: «cuando ellas se arrodillen (para dar a luz)»; y la Vg.: «et partus tempus advenerit». Estas traducciones parecen perífrasis, debidas a que los traductores o no entendían la palabra original hebrea o la creían de sentido impúdico.

[1] Cf. 1 Sam 17,34s.

[2] Act 7,20.

tenerle ya escondido más tiempo, cogió una cestilla de papiro, la calafateó con betún y pez y, poniendo en ella al niño, la dejó en el juncal a orillas del Nilo. [4] La hermana del niño estaba a poca distancia para ver qué pasaba. [5] Bajó la hija del faraón a bañarse en el Nilo, y sus doncellas se pusieron a pasear por la ribera. Vió la cestilla en medio del juncal y mandó a una de sus doncellas que la trajera. [6] Al abrirla vió al niño, que lloraba, y, compadecida de él, se dijo: «Es un hijo de los hebreos». [7] La hermana del niño dijo entonces a la hija del faraón: «¿Quieres que vaya a buscarte entre las mujeres de los hebreos una nodriza para que críe al niño?» [8] «Ve», dijo la hija del faraón, y la joven fué a llamar a la madre del niño. [9] La hija del faraón le dijo: «Toma este niño, críamelo, y yo te daré la merced». La mujer tomó al niño y le crió. [10] Cuando fué grandecito, se lo llevó a la hija del faraón, y fué para ella como un hijo. Dióle el nombre de Moisés, pues se dijo: «De las aguas le saqué».

El autor sagrado va a narrar con todo detalle la salvación providencial del que había de ser libertador de la opresión egipcia. El futuro caudillo de Israel era de la tribu de Leví, que no era precisamente entre las predilectas de Jacob, ya que fué objeto de una maldición por parte de éste [3]. En este pasaje, el hagiógrafo (tradición *elohista,* o, según otros, *yahvista-elohista)* no nos da el nombre de los padres de Moisés, los cuales se llamaban Amram y Yoquebed [4]. Tampoco aquí se mencionan sus hermanos Aarón y María. El autor sagrado ahora está como obsesionado por la figura excepcional de Moisés y de su liberación providencial, y por eso no se preocupa de personajes secundarios en la narración. La narración de la salvación de las aguas es bellísima y muy conforme al marco geográfico de la historia. La madre de Moisés procuró esconder a su niño por tres meses. San Esteban dice que Moisés era «hermoso a los ojos de Dios» [5]. La tradición judaica resalta la especial hermosura del primer caudillo de Israel [6]. El rasgo explica más fácilmente que la hija del faraón se hubiera encariñado con el infante. El cuidado con que la madre entrega a su hijo a las aguas del Nilo prueba que esperaba su salvación de alguna persona que se apiadara de él, y quizá escogió el lugar donde solía ir la hija del faraón para bañarse, lo que se confirma por el hecho de que una hermana del niño estaba apostada no lejos del niño para entablar conversación con la hija del faraón. La *cestilla de papiro* se explica bien en el marco geográfico en que se encuadra la historia, ya que solían hacer cestas y barquitas con el material de papiro [7]. La hija del faraón, a su vista, se dejó llevar del sentimiento maternal y humanitario, y, conociendo la ceñuda persecución decretada contra los hebreos, supuso al punto que el niño era de este linaje. Quizá la

[3] Cf. Gén 49,5-7.
[4] Cf. Ex 6,20; Núm 26,59.
[5] Cf. Act 7,20s.
[6] Cf. FILON, *De vita Mosis* I 3; FL. JOS., *Ant. Jud.* II 9,6.
[7] Cf. Is 18,2.

ropa con que el niño estaba fajado llevaba algún distintivo hebraico. La tradición judía ha querido completar el maravilloso relato dando el nombre de la princesa egipcia, Termutis, la cual, casada, no tenía hijos y deseaba tener un niño [8]. La hermana de Moisés, que estaba al acecho, propone una nodriza para el niño, porque sabe que las egipcias no se habían de prestar a ello por miedo a infringir las leyes de persecución y porque tenían a menos relacionarse con los hebreos [9]. El nombre de *Moisés* es explicado en el relato de modo popular: *Dióle el nombre de Moisés porque se dijo: «De las aguas lo saqué»* (v.10). La etimología juega con la palabra hebrea *masah* (part. act. *Moseh*: «Moisés»), que significa *sacar*. En la tradición popular, el nombre era muy ajustado al personaje, pues, como caudillo, habría de *sacar* a su pueblo de Egipto. Los comentaristas creen más bien que la hija del faraón habría dado al niño un nombre egipcio. Ya Flavio Josefo aludía a una supuesta etimología egipcia: «los egipcios llaman al agua *mo* (en copto *mou*), y *yses* a los salvados de las aguas» [10]. En este supuesto se explica la transcripción del nombre de Moisés en los LXX: Μωϋσῆς. Los autores modernos prefieren derivar el nombre de Moisés del egipcio *Ms(w)* o *mosu*, que significa «niño, hijo», y entonces el nombre del libertador de los hebreos será teóforo al estilo de *Tut-mosis* (hijo de Tot), *Ahmosis* (hijo de Aah), *Ra-mses* (hijo de Ra). La hija del faraón habría añadido al *Ms(w)* el nombre de algún dios, que sería eliminado por celo monoteístico del hagiógrafo [11].

Conocemos un relato parecido al bíblico en la leyenda de Sargón de Agadé, en Mesopotamia, del tercer milenio a. C. cuyo texto es el siguiente: «Sarrukin (Sargón), rey fuerte, rey de Agadé, soy yo. Mi madre era sacerdotisa; a mi padre no lo he conocido; el hermano de mi padre vivía en la montaña. Mi ciudad era la ciudad de Azupiranu, que está a orillas del Eufrates. Me concibió mi madre la sacerdotisa, me dió a luz a escondidas, *me colocó en un cesto de juncos* y cerró mi puerta con asfalto. Me abandonó al río, pero no me sumergió. El río me llevó hacia Akki, el derramador de agua. Akki, con benevolencia me miró, y me retiró. Akki, el derramador de agua, como a su hijo (me adoptó), y me educó. Akki, el derramador de agua, como a su jardinero me colocó. Cuando yo era jardinero, amándome Istar, ejercité el reinado durante cincuenta y cinco años...» [12]. Como se desprende de este relato, existen algunas analogías y no pocas diferencias. En ambos textos, el niño es abandonado en el río y recogido por una persona compasiva. Pero las diferencias son también notables: Moisés no es echado como hijo ilegítimo; sus padres son conocidos, y la finalidad de confiarle al río es para salvarle de la persecución. Todos estos detalles faltan en el relato cuneiforme. No es fácil, pues, hacer depen-

[8] Cf. Filon, *De vita Mosis* I 13; Fl. Jos., *Ant. Jud.* III 9,5,7.
[9] Cf. Gén 43,32.
[10] Fl. Jos., *Ant. Jud.* II 9,6.
[11] Véanse otras explicaciones del nombre en P. Heinisch, *Das Buch Exodus* (Bonn 1934) p.41.
[12] Cf. Pritchard, o.c., p.119.

der el relato bíblico del babilónico, que ciertamente es anterior. Son dos narraciones paralelas, independientes, que coinciden en algún detalle fortuito [13].

El autor sagrado no dice nada sobre la educación de Moisés en la corte faraónica, pero podemos suponer que fué esmerada, ya que tenía categoría de hijo adoptivo. Por otra parte, como hebreo, muy bien pudo ser preparado con vistas a utilizarle como escriba especializado en asuntos relacionados con los pueblos semitas, que tanto preocupaban a los faraones de las dinastías XVIII y XIX [14]. Sin duda que las concomitancias que existen entre la legislación mosaica y la egipcia tienen su origen principalmente en esta educación primitiva egipcia del caudillo hebreo.

Moisés huye de Egipto y se establece en Madián (11-22)

**11 Cuando ya fué grande, Moisés salía a ver a sus herma-
nos, siendo testigo de la opresión en que estaban, y un día
vió cómo un egipcio maltrataba a uno de sus hermanos, a
un hebreo; 12 miró a uno y otro lado, y, no viendo a nadie,
mató al egipcio y le enterró en la arena. 13 Salió también al
día siguiente, y vió a dos hebreos riñendo, y dijo al agresor:
«¿Por qué maltratas a tu prójimo?» 14 Este le respondió:
«Y ¿quién te ha puesto a ti como jefe y juez entre nosotros?
¿Es que quieres matarme como mataste ayer al egipcio?»
Moisés se atemorizó, y se dijo: «Ciertamente la cosa se sabe».
15 El faraón supo lo que había pasado, y buscaba a Moisés
para darle muerte; pero éste huyó del faraón y se refugió
en la tierra de Madián. 16 Estando sentado junto a un pozo,
siete hijas que tenía el sacerdote de Madián vinieron a sacar
agua y llenar los canales para abrevar el ganado de su pa-
dre. 17 Llegaron unos pastores y las echaron de allí; pero
Moisés se levantó, salió en defensa de las jóvenes y abrevó
su ganado. 18 De vuelta ellas a la casa de Raguel, su padre,
les preguntó éste: «¿Como venís hoy tan pronto?» 19 Ellas
respondieron: «Es que un egipcio nos ha librado de la mano
de los pastores, y aun él mismo se puso a sacar agua y abre-
vó nuestro ganado». 20 Dijo él a sus hijas: «¿Y dónde está?
¿Por qué habéis dejado allí a ese hombre? Id a llamarle
para que coma algo». 21 Moisés accedió a quedarse en casa
de aquel hombre, que le dió por mujer a su hija Séfora.
22 Séfora le parió un hijo, a quien llamó él Gersom, pues
dijo: «Extranjero soy en tierra extranjera».**

Moisés, educado en la corte faraónica, tiene, no obstante, conciencia de su verdadero origen, y la voz de la sangre, y aún más la de Dios, resuena en su alma para hacerle instrumento de la salud

13 Se ha querido también relacionar el relato bíblico con el mito de Tammuz, el cual, echado en una barca, se sumerge en las aguas, y le llevan al reino de los muertos. Pero no hay ninguna analogía sustancial. Véase el art. *Babylone et la Bible* en DBS I 782-783.

14 Cf. Cazelles, *Cahiers Sioniens* (1954) n.2-4.

de Israel. Viendo el trato tan inhumano que sus hermanos reciben, crece cada día su simpatía por ellos. El Apóstol pondera aquí la fe de Moisés, que, «llegado a la madurez, rehusó ser llamado hijo de la hija del faraón, prefiriendo ser afligido con el pueblo de Dios a disfrutar de las ventajas pasajeras del pecado, teniendo por mayor riqueza que los tesoros de Egipto los vituperios de Cristo, porque ponía los ojos en la remuneración» [15]. También aquí San Pablo nos pinta a Moisés como si viviera en sus días y gozara de la plenitud de la luz mesiánica, de la gracia de Cristo. La fe en el Mesías realizaba este prodigio. Los episodios de sus visitas a los hermanos oprimidos, la muerte dada al egipcio y la reprensión del hebreo nos muestran cuál era su ánimo. Así, dice San Esteban, revelándonos el hondo sentido de estos dos sucesos: «Creía Moisés que entenderían sus hermanos que Dios les daría por su mano la salud, pero ellos no lo entendieron» [16]. En efecto, la situación privilegiada que tenía Moisés en la corte faraónica era para que los hebreos esperasen alcanzar una situación mejor por medio de un compatriota, que no parecía haber olvidado a sus hermanos. La historia posterior del pueblo judío nos confirma en estos juicios. Muchas veces los hebreos lograron introducirse en la corte de los príncipes con grandes ventajas para sus connacionales.

La *imprecisión cronológica* del texto *cuando fué grande* (v.11) no permite concretar el tiempo que Moisés permaneció en la corte del faraón. La tradición judaica habla de cuarenta años en el sentido de una generación media [17]. Sin duda que Moisés tuvo que pensar muchas veces en la triste suerte de sus hermanos, que trabajaban en la construcción de Pi Ramsés y Pitom, postergados como ciudadanos de segunda categoría, y sin duda que muchas veces comparó la suerte de ellos con la suya, gozando del bienestar de la vida cortesana; «su oído, acariciado por la sabia música de los harpistas de la corte y la voz melodiosa de las esclavas que leían las maravillosas novelas egipcias, se veía de pronto lastimado por los gritos terribles de los obreros, sus consanguíneos, y que resonaban a lo lejos. La ciudad que iba surgiendo era bastante bella; pero, a los ojos del cortesano pensativo, sus ladrillos destilaban sangre» [18]. Un día vió a uno de sus conciudadanos golpeado despiadadamente por un egipcio, quizá uno de los rudos capataces que vigilaban su trabajo. En la tumba de Rekhmare, en la que, como hemos dicho antes, hay representaciones de asiáticos trabajando en la construcción, el capataz dice enfáticamente: «¡El palo está en mi mano. No seáis holgazanes!» [19]. La indignación de Moisés estalló en un momento en que vió a un compatriota maltratado, y mató al egipcio agresor. Naturalmente, este acto no ha de ser juzgado a la luz de nuestra alta moral cristiana. De que el hagiógrafo consigne el hecho

15 Heb 11,22-26.
16 Act 7,25.
17 Act 7,23.
18 J. Ricciotti, *Historia de Israel* (Barcelona 1949) I p.181-182.
19 Sobre la vida penosa de los trabajadores en Egipto véase Montet, *La vie quotidienne en Egypte au temps des Ramsès (XIII-XII s. avant J.-C.)* (París 1946) p.159s.

no se sigue que lo apruebe en todas sus modalidades. Aquí quiere resaltar simplemente el ardor patriótico y humanitario de Moisés, que salió por un compatriota injustamente agredido [20]. Otro hecho nos revela el espíritu justo y conciliador de Moisés. Al ver a dos compatriotas riñendo, llamó la atención al que creía agresor; pero éste, lejos de aceptar su consejo, le echó en cara el homicidio que el día anterior había perpetrado contra el egipcio (v.14). No quiere aceptarle como árbitro, y quizá en sus palabras hay un deje de desprecio, pues seguramente Moisés, para muchos de sus compatriotas, aparecía como un renegado y traidor a su pueblo, pues vivía en la corte, cuyos componentes tenían sometidos a los hebreos a la mayor servidumbre. Moisés comprendió que su situación era delicada, ya que el hecho de haber matado a un egipcio había trascendido. El faraón, conocedor del hecho gravísimo—muerte de un egipcio por un hebreo—decidió quitarle la vida. Había que hacer un escarmiento, pues, de lo contrario, el ejemplo cundiría, y los trabajadores hebreos terminarían por levantarse en masa. Por otra parte, la situación del imperio en los últimos años de Ramsés II (en el supuesto de que éste sea el faraón *perseguidor*, como después mostraremos) estaba debilitada y amenazada por los libios y los «pueblos del mar», o gentes de las costas mediterráneas, como los filisteos, que querían establecerse en el Delta. Moisés, pues, se vió obligado a huir de la jurisdicción del faraón, y se encaminó hacia las estepas de *Madián*, localizado en la Biblia entre Edom y Farán, en la ruta de Egipto, en plena estepa del Sinaí [21]. Era el lugar tradicional de los fugitivos. En una novela de la XII dinastía (s.XIX a. C.), titulada del *Príncipe Sinuhé*, se habla de la huída de este personaje, enemistado con el faraón, hacia la tierra esteparia de los beduínos asiáticos, y se dan muy interesantes detalles sobre la vida de éstos [22]. En ese ambiente nomádico hay que interpretar la vida de Moisés en la estepa. Según la Biblia, los «madianitas» eran parientes de los israelitas [23] y buenos mercaderes, porque por aquella zona se cruzaban las rutas caravaneras de Arabia con Egipto y Fenicia [24]. Sin duda que Moisés podía en aquel ambiente enterarse de muchas cosas que pasaban en Egipto y estar alerta para no verse sorprendido por los esbirros del faraón. En las soledades de la estepa, muchas veces tenía que pensar en la triste suerte de sus hermanos en la tierra del faraón, y sin duda que muchas veces pasó por su mente el deseo de liberarlos del brutal yugo. No sabía que en los planes divinos aquella estancia en el desierto representaba una preparación para, en nombre del Dios de los hebreos, erigirse en caudillo libertador de su pueblo. Su espíritu generoso y equitativo se mostró en la defensa de las hijas de Raguel, sacerdote de Madián (v.18), contra los pas-

[20] Véase el juicio de San Agustín, *Contra Faustum* XXII 70, y *Quaestiones in Heptateuchum* II 2: PL 34,597.
[21] Cf. ABEL, *Géographie de la Palestine* I p.286.
[22] Cf. H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder zum A. T.* I (1926) p.55s; A. MALLON, *Les Hébreux en Egypte. Histoire de Sinuhé:* DBS II 890.
[23] Cf. Gén 25,2.
[24] Cf. Gén 37,28.36.

tores que no las dejaban recoger agua en el pozo. La escena es verosímil y perfectamente enmarcada en el ambiente étnico-geográfico de las estepas de la península del Sinaí, donde los nómadas van con sus rebaños a abrevar los ganados en los pozos, lugar de confluencia de mujeres y pastores y, naturalmente, puntos neurálgicos de fricción sobre la preferencia en el usufructo de los mismos [25]. La conducta generosa del extranjero Moisés para con las hijas del jeque Raguel ganó la simpatía de éste, el cual invitó al extranjero a comer en su tienda. Es la ley de la hospitalidad del desierto y el reconocimiento de su buena acción. En correspondencia a ésta, Raguel le dió como mujer a su hija Séfora, y quedó incorporado a su familia y a su tribu [26]. Moisés se amoldó así a la vida del desierto, constituyendo una familia al estilo de los beduínos, en un género de vida muy contrapuesto al muelle y viciado de la corte faraónica. El Apóstol comenta así el cambio de vida de Moisés: «Por la fe abandonó Egipto, sin miedo a las iras del rey; pues, como viera al Invisible, permaneció firme en su propósito» [27]. Es una interpretación teológica y eminentemente providencialista de la azarosa vida del que había de ser el libertador de Israel. Como es habitual, se prescinde de los móviles humanos y se destacan sólo las directrices de la Providencia divina, que así iba preparando a Moisés para sacar a su pueblo de la vida sedentaria y corrompida de Egipto y llevarlo al ambiente sano y sencillo de la vida nómada en la estepa. La fe en los destinos mesiánicos de Israel y, por consiguiente, en el Mesías, con mayor o menor claridad conocidos, pero siempre objeto de fe, que salva, es la que el Apóstol contempla en la historia de los grandes personajes históricos de Israel. El Salvador dirá de Abraham que contempló desde lejos el día de su aparición, y que se alegró [28]. Y en otro lugar dice que muchos reyes y profetas desearon ver lo que los apóstoles veían, la obra del Mesías, y no les fué concedido [29]. Era la fe ilustrada por la profecía la que los hacía desear ardientemente los días del Mesías. Por esa fe, todavía oscura, alcanzarían la salud, y la masa del pueblo, por la fe en lo que conocían y creían sus directores [30]. El Eclesiástico hace el elogio de Moisés [31], y el autor de la Sabiduría [32] nos le presenta guiado por ésta en su obra de dar la salud a su pueblo.

Los críticos han pretendido afirmar que Moisés concibió su nueva religión a la sombra de Raguel, «sacerdote de Madián» [33]; así, el *Yahvé* que se revela a Moisés sería el Dios de los madianitas. En realidad, nada se ha podido comprobar sobre la existencia de un culto a Yahvé entre los madianitas antes de Moisés, pues ni las inscripciones arcaicas del Sinaí ni los nombres teóforos dan pie

25 Cf. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (París 1908) p.69-71.
26 En Ex 3,1 se llama al suegro de Moisés Jetro. Cf. Núm 10,29; en Jue 1,16 se le llama Jobab, quineo, aunque en Núm 10,29 Jobab aparece como hijo de Raguel, madianita.
27 Heb 11,27.
28 Jn 8,56.
29 Lc 10,24.
30 SANTO TOMÁS, *Summa Th.* 2-2 q.2 a.5.
31 Eclo 45,1-7.
32 Sab 10,15-21.
33 Ex 2,16.

para mantener tal suposición, que resulta apriorística y que no obedece sino al deseo de minimizar la originalidad de la religión mosaica. Con todo, no cabe duda que en Moisés debió quedar profunda huella de sus relaciones con su suegro, «sacerdote de Madián»; y así podrán explicarse analogías legislativas entre la legislación mosaica sobre la organización de la vida de los israelitas en el desierto y las costumbres de los hombres de la estepa.

Dios oye los gritos angustiados de los hebreos (23-25)

23 Pasado mucho tiempo, murió el rey de Egipto, y los hijos de Israel seguían gimiendo bajo dura servidumbre, y clamaron. Sus gritos, arrancados por la servidumbre, subieron hasta Dios. 24 Y Dios oyó sus gemidos, y se acordó de su alianza con Abraham, Isaac y Jacob. 25 Miró Dios a los hijos de Israel y atendió.

Durante el tiempo que moró Moisés en el desierto de Madián, continuó la opresión de Israel en Egipto. Era de ley que los pueblos extranjeros que venían a Egipto a disfrutar de las ventajas de su tierra pagasen su tributo. Muerto el primer faraón perseguidor (Ramsés, según la opinión comúnmente seguida, como veremos después), su sucesor, Mernepták (1233-1223), no cambió la política de persecución que había observado su padre. Sin duda que los israelitas tenían alguna esperanza de que con el cambio de faraón mejorarían sus condiciones de vida; pero, al ver que el nuevo rey seguía la conducta de su padre, no les quedó otro recurso que clamar insistentemente a Dios para que los liberase de la opresión insoportable (v.23). Y, en efecto, por fin, el Dios de sus patriarcas les oyó, acordándose de las antiguas promesas que había hecho a Abraham, Isaac y Jacob (v.24). La antigua *alianza* hecha con los gloriosos antepasados debía cumplirse. Israel debía volver a Canaán, conforme a las antiguas promesas, y organizarse como pueblo, multiplicándose como las arenas del mar [34]. Ahora llegaba la hora de la liberación, después de pasar la en otro tiempo anunciada servidumbre en Egipto.

CAPÍTULO 3

VOCACION DE MOISES

Aparición divina (1-10)

1 Apacentaba Moisés el ganado de Jetro, su suegro, sacerdote de Madián. Llevólo un día más allá del desierto, y, llegado al monte de Dios, Horeb, 2 se le apareció el ángel de Yahvé en llama de fuego, de en medio de una zarza. Veía Moisés que la zarza ardía y no se consumía, 3 y se dijo:

[34] Cf. Gén 15,13-14; 26,2-5; 28,13-15; 35,11-12; 46,3-4.

«Voy a ver qué gran visión es ésta y por qué no se consume
la zarza». 4 Vió Yahvé que se acercaba para mirar, y Dios
le llamó de en medio de la zarza: «¡Moisés, Moisés!» El
respondió: «Heme aquí». 5 Dios le dijo: «No te acerques.
Quita las sandalias de tus pies, que el lugar en que estás
tierra santa es»; 6 y añadió: «Yo soy el Dios de tus padres,
el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob».
Moisés se cubrió el rostro, pues temía mirar a Dios. 7 Yah-
vé le dijo: «He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto
y he oído los clamores que le arranca su opresión, y conoz-
co sus angustias. 8 He bajado para librarle de las manos de
los egipcios y subirle de esa tierra a una tierra fértil y espa-
ciosa, una tierra que mana leche y miel, la tierra que habi-
tan cananeos, jeteos, amorreos, fereceos, jeveos y jebuseos.
9 El clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mí, y he
visto la opresión que sobre ellos hacen pesar los egipcios.
10 Ve, pues; yo te envío al faraón para que saques a mi
pueblo, a los hijos de Israel, de Egipto».

El autor sagrado va preparando el escenario para la gran revelación en la que se define la vocación y misión del liberador de Israel. Apartándose de la zona común de residencia de su suegro Jetro, Moisés conduce sus rebaños hacia el *monte de Dios, Horeb* (v.1). Es la montaña que en otras ocasiones se llama Sinaí. Podemos considerar como una anticipación literaria la calificación de *monte de Dios*, puesto que iba a ser el escenario de la aparición de la divinidad. Con todo, no se excluye la posibilidad de que esa *montaña* tuviera un carácter sagrado entre las tribus madianitas de la estepa antes de la visión de Moisés. El nombre de *Horeb* parece aludir al carácter seco y rocoso de la montaña. En la Biblia se llama a este macizo montañoso unas veces *Horeb* y otras *Sinaí* [1]. Este último nombre puede explicarse o bien como adjetivo derivado del desierto de Sin—varias veces mencionado en la Biblia en aquella zona—o por asociación con el dios lunar mesopotámico *Sin*, cuyo culto persistía en aquella zona del sur de la península sinaítica en el siglo VI d. C. [2]. Generalmente se localiza el monte *Horeb* o *Sinaí* en el macizo de montañas del ángulo meridional de la península sinaítica, que se alza majestuoso a más de 2.000 metros de altura sobre el nivel del mar. Sus dos picos más altos, el *Dgebel Serbal* (2.052 m.) y el *Dgebel Musa* (2.244 m.), se disputan el honor de ser los escenarios de las teofanías de Yahvé [3]. Algunos críticos de la escuela wellhausiana han querido localizar el monte *Horeb* o *Sinaí* en la zona de Cades, al oeste del golfo de Elán [4]; pero creemos que está más en consonancia con las narraciones bíblicas la tesis tradicional que lo localiza en la parte meridional de la península del Sinaí [5].

Inesperadamente Dios se manifiesta sensible a Moisés en forma

[1] Cf. Dt 5,2; Ex 19,18; 24,16; Sal 105,19.
[2] Cf. ABEL, *Géog.* I p.391.
[3] Véase RICCIOTTI, o.c., p.204.
[4] Es la teoría de Gunkel, Meyer, Gressmann, Beke, Pythian-Adams. Véase A. CLAMER, o.c., p.77.
[5] Véase ABEL, *Géog.* I 392-394; J. M. LAGRANGE, *Le Sinaï Biblique:* RB (1899) p.369-392; art. *Sinai*, en DBV V 1751-1783; P. PRÉVOST-DENNEFELD, *Le Sinaï* (París 1937).

de *llama de fuego* (v.2), que es el símbolo de la *santidad* divina, porque implica la idea de purificación y de apartamiento de todo lo sensible, por cuanto todo lo consume. La expresión *ángel de Yahvé* ha de entenderse como sinónima de *Yahvé* mismo, y probablemente es una adición erudita posterior para resaltar la trascendencia divina. De este modo, Yahvé interviene en la historia sólo por medio de sus *enviados* o *ángeles*[6]. Moisés repara en que la *zarza* de la que sale la *llama de fuego* no se consume, y se acercó a contemplar tan inaudito prodigio (v.3). Pero oye al punto una voz que le dice que no se acerque, porque *el lugar en que está, tierra santa es* (v.5). La declaración solemne de Dios indica que el hombre no debe acercarse sin purificarse a la zona de la *santidad* de Dios. Para los antiguos hebreos, lo característico de la divinidad era la *santidad*, como para los griegos era la *inmortalidad*. La idea de *santidad* en el A. T. implica pureza, separación y trascendencia. Yahvé habita en una zona inaccesible, rodeado por una misteriosa atmósfera aislante, que es la *santidad*, de forma que está sobre todas las criaturas[7]. Como veremos, en todo este fragmento del Exodo se destaca la idea teológica de la *trascendencia* divina. Moisés no debe acercarse sin antes descalzarse, porque el calzado era impuro, sin duda por haber estado en contacto con muchas cosas legalmente «impuras». Aun hoy día, para entrar en las mezquitas es preciso descalzarse o tomar sandalias que no hayan hollado el exterior. Es un recuerdo de esta noción de incontaminación en los santuarios semitas; los samaritanos no suben el monte Garizim sino con los pies desnudos. Moisés debe, pues, tener conciencia de hallarse en la zona santificada por la presencia de la divinidad. Es la primera idea que resalta del texto. Pero Dios, al mismo tiempo que previene a Moisés contra la posibilidad de acercarse impuro ante su presencia, le reanima confiadamente, recordándole que es el Dios de sus antepasados: *Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob* (v.6). Como se dirá a continuación, esto implicaba el recuerdo de las antiguas promesas de Dios de dar a los descendientes de los grandes patriarcas la tierra de los cananeos. Moisés, ante esta declaración solemne, *se cubrió el rostro, pues temía mirar a Yahvé* (v.6). Hallarse ante la majestad de Dios, que se manifestaba sensiblemente, era correr peligro de muerte en la mentalidad israelita, pues «nadie puede ver a Dios sin morir», según la conocida expresión popular hebrea[8].

A continuación Dios comunica a su interlocutor aturdido la finalidad de su aparición: *He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto... y conozco sus angustias. He bajado para librarle de las manos de los egipcios y subirle de esa tierra a una tierra fértil y espaciosa, una tierra que mana leche y miel* (v.7-8). Dios conoce la aflicción de su

[6] Sobre el «Angel de Yahvé» como manifestación externa de Dios véase F. CEUPPENS, *Theologia Biblica* II (Roma 1949) p.9-17. Véanse también B. STEIN, *Der Engel des Auszugs:* Bi 19 (1938) 286-307; J. TOUZARD, *Ange de Jahweh:* DBS I (1928) 252-255; J. M. LAGRANGE, *L'Ange de Jahvé:* RB 12 (1903) p.215 n.2.

[7] Sobre la *santidad* de Dios en el A. T., véase P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament* I (Tornai 1954) p.42s.

[8] Cf. Ex 19,21; 33,20.23; Dt 5,25; Jue 13,22; 1 Re 6,19-21.

pueblo en Egipto, y ha llegado la hora de liberarle y cumplir sus promesas. Antropomórficamente dice que *ha bajado*, conformándose con la mentalidad popular hebraica de que Dios habita en las alturas. En Gén 11,5 se dice que Dios «descendió» para ver la torre en construcción, y cuando los crímenes nefandos de Sodoma, Dios también «bajó» para cerciorarse de que sus habitantes habían colmado la medida de la iniquidad [9]. Estos antropomorfismos son característicos del documento *yahvista*, que es más ingenuo, popular e infantil. Ahora, pues, Dios ha «descendido» para reanimar a Moisés y erigirle en instrumento de sus designios salvadores sobre Israel, entregado a cruel servidumbre. Pero, además, ha llegado la hora de cumplir las antiguas promesas, y por eso anuncia que va a llevar a Israel a una *tierra fértil y espaciosa, que mana leche y miel* (v.8). La expresión es hiperbólica, y no tiene otra finalidad que excitar la imaginación del pueblo israelita para que ilusionadamente emprenda el viaje hacia Canaán. De hecho, la tierra de Canaán es bastante menos feraz que la de Gosén, donde estaban los hebreos; pero, en comparación con las estepas del Sinaí, donde se hallaba entonces Moisés, la nueva tierra de promisión resultaba un verdadero paraíso. En la bendición dada por Isaac a Jacob se habla de una tierra rica en vino y trigo [10]. Los exploradores que por primera vez llegaron a las inmediaciones de Canaán constatan, efectivamente, que la tierra es feracísima y «mana leche y miel» [11]. En todo caso, para los oprimidos israelitas que trabajaban en Egipto, la tierra de Canaán era el país de la libertad y del trabajo libre, de forma que podían en él gozar del fruto de su trabajo y de los bienes de la tierra.

La lista de pueblos que habitaban en Canaán, aunque aparece en boca de Dios, puede ser una ampliación erudita de los copistas posteriores. Los *cananeos* son los habitantes que, según la Biblia, habitan en la costa de Palestina y aun en el valle del Jordán. Es una designación genérica. Los *amorreos* son los semitas occidentales en general, que habitan en el *Amurtu* de los textos cuneiformes [12]. Los *jeteos* son los hititas, o invasores asiánicos, que se infiltraron desde el Asia Menor, según consta por las cartas de Tell Amarna [13]. Los *fereceos* aparecen algunas veces unidos a los *refaim* como habitantes primitivos de Canaán [14], y moraban principalmente en la zona montañosa del centro de Palestina [15]. No son semitas. Los *jeveos* o *hivitas* aparecen en otros textos habitando en la zona de Gabaón y Siquem [16]. Los *jebuseos* son los que en tiempo de David ocupaban Jerusalén [17]. Esta lista de pueblos aparece en otros textos bíblicos, y bien puede ser un *clisé* estereotipado, introducido por un glosista posterior [18].

9 Gén 18,21.
10 Gén 27,27.28.
11 Núm 13,28.
12 Cf. E. Dhorme, *Les Amorrehéens:* RB (1928) p.161s.
13 Cf. E. Dhorme, *Les Pays bibliques au temps del-Amarna:* RB (1908) 501.
14 Cf. Jos 17,15.
15 Cf. Gén 13,17; 34,30.
16 Cf. Jos 9,7; Gén 34,2.
17 Cf. 2 Sam 5,6.
18 Cf. Ex 23,23; 33,2; 34,11; Dt 20,17; Jos 9,11.

La revelación del nombre de «Yahvé» (11-15)

11 Moisés dijo a Dios: «¿Y quién soy yo para ir al faraón y sacar de Egipto a los hijos de Israel?» 12 Dios le dijo: «Yo estaré contigo, y ésta será la señal de que soy yo quien te envía, cuando hayas sacado de Egipto al pueblo, daréis culto a Dios sobre este monte». 13 Moisés dijo a Dios: «Pero si voy a los hijos de Israel y les digo: El Dios de vuestros padres me envía a vosotros, y me preguntan cuál es su nombre, ¿qué voy a responderles?» 14 Y Dios dijo a Moisés: «Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: *Yo soy* me manda a vosotros». 15 Y prosiguió: «Esto dirás a los hijos de Israel: Yahvé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, me manda a vosotros. Este es para siempre mi nombre, es mi memorial de generación en generación».

Moisés se arredra ante la perspectiva de ir a Egipto para sacar a sus compatriotas. En primer lugar, ¿quién era él para presentarse ante el faraón? (v.11), y, por otra parte, ¿cómo convencería a sus hermanos para que salieran de Egipto por intimación suya? Hacía muchos años que estaba totalmente desconectado de ellos, y no tenía ningún ascendiente sobre ellos. La misión, pues, que se le encomienda es sobrehumana. Pero Dios le conforta y anima. No va a estar solo en su cometido, sino que tendrá la plena asistencia de su divina omnipotencia: *Yo seré contigo* (v.12). Y como prueba de su asistencia le promete una *señal*, y es que algún día los israelitas con Moisés darán culto a Dios *sobre este monte*. Es un modo de asegurarle que el éxodo de sus hermanos tendrá pleno éxito, en tal forma que se verán definitivamente alejados de la hostigación de los egipcios. Moisés, sin embargo, no se da por contento, y a toda costa quiere librarse de tan delicada misión. Y así propone una nueva dificultad: en nombre de quién los va a sacar de Egipto. ¿Cuál es propiamente el nombre del Dios que los va a amparar en momento tan crucial? (v.13). La contestación es sumamente misteriosa: *Yo soy el que soy* (v.14). Podemos suponer la estupefacción de Moisés ante esta respuesta vaga e imprecisa. Acaba de preguntar ansiosamente y lleno de curiosidad: «¿Tú quién eres?», y la respuesta está en la misma línea enigmática de la pregunta: *Yo soy el que soy*. Esta respuesta misteriosa ha sido la causa de la veneración extremada de los judíos en la historia por el misterioso tetragrama «YHWH», símbolo del misterio de la vida íntima de la divinidad. Los eruditos han querido buscar explicación a esta definición enigmática, pero hasta ahora todas las conjeturas se estrellan contra el misterio, pues ninguna de ellas parece dar razón suficiente de tan peregrino nombre. Moisés sin duda que quería saber el nombre específico del Dios que le enviaba, para convencer a sus hermanos y para obrar en nombre de él portentos. No obstante, su curiosidad no obedece a intenciones mágicas tauma-

túrgicas, como algunos críticos han propuesto. Para los magos egipcios era sumamente importante conocer el nombre esotérico de cada dios, para en su nombre obrar prodigios, pues, conociendo su nombre, se tenía cierto poder sobre la misma divinidad [19]. La curiosidad de Moisés, en cambio, se basa en el deseo de presentar unas credenciales auténticas a sus compatriotas para que le siguieran en la peregrinación por el desierto hasta «la santa montaña» de Dios.

Varios son los interrogantes que se plantean al comentarista en torno al misterioso nombre de «YHWH» en lo concerniente a su pronunciación, a su sentido y a su antigüedad. Vamos a estudiar estas cuestiones brevemente por separado.

1. Pronunciación del tetragrama «Yhwh»

En un texto original hebraico, con solas las consonantes, el tetragrama «YHWH» puede vocalizarse de diversos modos. En la actual vocalización masorética, la pronunciación es *Yehowah*, que dió lugar al *Yehová* de nuestra literatura a partir del siglo xv [20]. Sin embargo, sabemos que la vocalización del texto hebraico masorético actual es artificial y no responde a la original, sino que es la adaptación de la vocalización del nombre divino hebraico *Adonai* («Señor»), como llamada de atención al lector hebreo para que no leyera el sacrosanto tetragrama, sino que en su sustitución leyera el de *Adonai*. ¿Cuál es, pues, la vocalización auténtica del sagrado tetragrama? En la tradición judaico-cristiana encontramos la solución, ya que en Teodoreto leemos la transcripción Ἰάβε o Ἰαόυε [21], y en Clemente Alejandrino Ἰαυαί [22]. En los textos de la colonia de Elefantina (Alto Egipto) del siglo v a. C., aparece el nombre de *Yahu* y *Yaho*, que encontramos también en el siglo I d. C. en los escritos de Diodoro de Sicilia [23]. De todo esto se deduce que la vocalización del tetragrama es *Yahweh*, que puede ser una forma causal o sencilla del verbo *hawah* (forma arcaica) o *hayah*, como veremos a continuación [24].

2. Significado del nombre divino «Yahweh»

Ya hemos adelantado antes el carácter misterioso de esta definición de Dios dada a Moisés en el momento de su vocación para liberar a Israel de la servidumbre egipcia. Por ello, las opiniones en torno a su posible sentido son múltiples y dispares. Vamos a dar las principales, mostrando nuestra preferencia por alguna de

[19] Cf. B. Courayer, *Exode* (La Sainte Bible de Jérusalem) (París 1952) p.34.
[20] En la obra *Pugio Fidei*, de Raimundo Martín (s.xiii), ya aparece la vocalización *Yehova*; pero los críticos creen que es retoque posterior. Cf. A. Kleinhans: Bi 6 (1925) 94.
[21] Teodor., *Quaest.* XV in Ex.: PG 80,244.
[22] Clem. Alej., *Stromata* V 6,34: PG 9,80.
[23] Cf. Diodor de Sic., I 94,2.
[24] Sobre esta cuestión véase G. Kuhn, *Uber die Entstehung des Namens Iahwe*: «Museon» 49 (1936) 138; G. F. Moore, *Notes on the Name* YHWH: «The American Journal of Theology», 12 (1908) 38-52; A. Schleiff, *Der Gottesname Jahwe*: «Zeitsch. Deutsch Morgenland. Gesellschaft», 10 (1936) 679-702.

ellas, aun reconociendo el carácter parcial de todas ellas, pues el nombre de *Yahvé* quedará siempre en la zona del misterio como enigma a resolver.

Como arriba hemos apuntado, la palabra *Yahweh* puede ser una forma *causal* del verbo *hawah* («ser»), y si se toma en esta acepción, significaría el que «hace ser», el que «da el ser», el que trae las cosas a la existencia, y en ese supuesto equivaldría en cierto modo a «Creador». El Dios de Moisés, al presentarse como el que «hace o da el ser», aludiría a una de sus prerrogativas exclusivas, y, desde luego, como «Creador» omnipotente, sería la mejor garantía para asegurar a Moisés en su misión de sacar a los israelitas de Egipto. Ningún otro concepto teológico sería más apropiado para reafirmar su vacilante fe [25]. Y, de hecho, los profetas, al contraponer a Yahvé los falsos dioses, apelan a su carácter de «Creador» de todas las cosas. Pero contra esta tentadora solución—por lo que tiene de altamente teológica—está el hecho de que el verbo *hawah* en la Biblia no aparece en forma causal; por eso la mayor parte de los comentaristas abandonan esta hipótesis. Generalmente, éstos se inclinan por una forma sencilla *(kal)* del verbo *hawah*, y entonces significa «él es» o «él será» [26]. Y así ha sido traducido por los LXX y la Vg. En este supuesto, ¿cuál es el sentido de esta afirmación: «El es»? Tenemos dos textos para poder dilucidar su sentido: «Yo soy el que soy», que también puede traducirse: «Yo seré el que seré» (v.14). Y conforme a esta formulación, se dice a continuación: «Así dirás a los hijos de Israel: *Yo soy* (en heb. *'ehyeh)* me manda a vosotros». Después se cambia la persona, y el mismo Dios dice: «*El-es (Yahweh)*, el Dios de vuestros padres..., me manda a vosotros» (v.15). Tenemos, pues, que Dios, al definirse a Moisés, utiliza—según los textos bíblicos—dos fórmulas: «Yo soy» *('ehyeh)* y «El-es» *(Yahweh)*, según hable directamente a Moisés o le ponga las palabras en su boca para que las transmita a los hebreos. ¿Qué significa, pues, en el contexto «Yo-soy» y «El-es» como nombre específico («*mi memorial* de generación en generación») de Dios?

Dos son las opiniones que, aceptando esta traducción: «El-es» o «Yo-soy», se dan al problema. Una toma la declaración divina como una *definición* de su esencia en el sentido de su *inmutabilidad:* «Yo *seré* lo que *soy*». Sería una alusión a su eternidad [27]. Pero gramaticalmente, en el mismo texto y contexto no se debe traducir la misma forma verbal por presente o por futuro. Por ello, otros creen que en la declaración divina hay una alusión a su *aseidad*, en el sentido de que Dios proclama que tiene el *ser* por sí mismo y no de otro [28]. Pero esta noción parece demasiado metafísica para la mentalidad primaria de los contemporáneos de Moisés. Si para

[25] Es la opinión de H. SCHULZ, *Alttestam. Theologie* (1899) 526, y E. DHORME.
[26] Es la opinión de M. J. Lagrange, E. König, W. Eichrodt, Ceuppens, etc.
[27] Así F. HITZIG, *Altt. Theologie* (1880) p.37; F. OEHLER, *Theologie* (1891) p.142; E. KÖNIG, *Theologie des A. T.* (1923) p.146.
[28] Cf. P. HEINISCH, *Das Buch Exodus* (Bonn 1934) p.52; F. CEUPPENS, *Theologia Biblica* I (Roma 1938) p.25.

algo es inepto el semita, es para la abstracción filosófica. No podemos, pues, trasladar nociones abstractas de la especulación filosófica griega a la Biblia, al menos en los textos preexílicos. Ciertamente que para sostener esta revelación de la *aseidad* divina se han traído textos de la literatura egipcia que pudieran ser conocidos de Moisés, y, por tanto, se podría suponer en él cierta preparación conceptual para recibir tal comunicación divina [29]; pero la verdad es que prueban demasiado, y entonces minimizan la revelación solemne del Sinaí. No obstante, creemos que en el caso de aceptar la explicación del nombre de *Yahvé* («El-es») como definición de Dios, ha de ser en el sentido de tomar la expresión «El-es» no en sentido abstracto filosófico, sino como noción común popular. Es decir, la afirmación solemne «El-es» para designar a Dios aludiría a su calidad de «Dios viviente», que tiene «ser», en contraposición a los ídolos, que no tienen vida ni existencia. Esto era perfectamente inteligible para los contemporáneos de Moisés [30].

Sin excluir esta última interpretación en el sentido ahora indicado, muchos autores ven en la declaración *yo soy el que soy* del v.14 un eco de la anterior *yo seré contigo* (o «yo soy contigo») del v.12, donde se promete el auxilio a Moisés en su misión de liberar a su pueblo de la servidumbre egipcia. En ese supuesto, la expresión posterior *Yahveh* («El-es») del v.15, que queda como nombre específico de Dios para las generaciones futuras, implicaría esta asistencia o protección sobre el pueblo israelita. Dios sería conocido como «el que es» para su pueblo elegido, el protector de sus intereses y el debelador de sus enemigos [31]. No cabe duda que también esta idea de la *asistencia divina* a Israel flota en el contexto de la declaración solemne del nombre de Dios a Moisés, y, por tanto, sirve también para explicar parcialmente el misterioso nombre. «El *nombre* de Dios debe, según el contexto, justificar la *misión* de Moisés, encargado de liberar a Israel, y la promesa de la *asistencia* divina que ha recibido, y levantar las dudas del pueblo, pues éste querrá conocer el nombre del Dios que envía a Moisés, para asegurarse que este Dios es capaz de realizar esta liberación. Este nombre, pues, debe expresar la *eficacia* del ser del Dios libertador: el que envía a Moisés se llama «El-es» (o «El-será»), *Yahweh*, es decir, el que *manifiesta eficazmente su existencia*. Por los prodigios que realizará se conocerá que es *Yahweh* [32]. El es y obra con una libertad absoluta: «es el que es» [33]. No cabe duda que en el contexto late la idea de *ayuda* y de *fidelidad* de Yahvé a su pueblo'

[29] Estos textos extrabíblicos aducidos son: En la literatura babilónica, en un himno a Sin se llama a esta divinidad lunar «fruto que se produce a sí mismo». Cf. H. GRESSMANN, *Alt. Texte...* (1926) 241. En los *Misterios de Isis y Osiris*, un dios es llamado «creador de su propio nombre», y en el *Libro de los muertos*, Ra es proclamado «dios nacido por sí mismo». Cf. F. CEUPPENS, o.c., p.26.

[30] Véase sobre esta opinión J. M. LAGRANGE, *El et Jahvé:* RB 12 (1903) 379s.; E. MANGÉNOT, *Dieu:* DTC 4 (1911) 957; P. HEINISCH, *Das Buch Exodus* (Bonn 1934) p.53.

[31] Así, W. EICHRODT, *Theol. des A. T.* I (1933) 93; O. GRETHER, *Name und Wort Gottes im A. T.* (1934) p.6; BZATW 64.

[32] Cf. Ex 7,5; 9,14; 14,4.18; Ez 13,23; 22,16; 25,11; 28,26.

[33] P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament: I. Dieu* (París 1954) p.16-17.

y así, la expresión «El-es» *(Yahweh)* expresa la manifestación *activa* de su existencia.

Pero, con todo, esta noción no parece agotar, ni mucho menos explicar, el misterio del nombre de *Yahweh*. Por eso creemos que es preciso tener en cuenta también otra idea, y es la de *trascendencia* divina, como expresión de su «santidad». A Moisés se le manda descalzarse, porque el lugar que pisa es «santo» (v.5); debe, pues, percatarse de que se halla muy cerca de la zona *aislante* de la divinidad. Por otra parte, a la curiosa interrogación de Moisés: *¿Tú quién eres?*, Dios parece eludir la respuesta: *Yo soy el que soy*. Tenemos la impresión de que Dios no quiere definirse precisamente para que no le materialicen. En la legislación se prohibirá terminantemente que se le represente bajo ninguna figura material. Sabía que los destinatarios del mensaje de Moisés eran gentes de ideas primarias y sensuales y tenían propensión a entenderlo todo de modo sensible. Dios, para que no le rebajen a la categoría de cualquier divinidad de la naturaleza al estilo de los egipcios, evita dar una definición concreta de sí mismo, dejando en el misterio lo que le es característico como Dios. Así, el nombre que escoge para sí mismo («El-es»: *Yahweh)* es el más apto para rodear de misterio su persona y para evitar que en torno a ella hagan cábalas de tipo materialista. Para el hebreo, la idea fundamental que definía a la divinidad era la de su «santidad» [34], como expresión de pureza, incontaminación con lo material y trascendencia. Esta atmósfera aislante de «santidad» es la gran defensa psicológica contra la posible materialización del Dios de Israel. En este ambiente de misterio creemos ha de interpretarse la misteriosa declaración divina: «Yo soy el que soy». Ante la ansiosa pregunta de Moisés por conocer el nombre que defina a su Dios, la respuesta deja en el misterio y en la penumbra lo que es característico de la divinidad. El Dios del Sinaí, pues, no era sólo el Dios de la naturaleza y de la historia de los patriarcas, era «el que es», con toda la indeterminación que esta fórmula implica [35].

3. Antigüedad del nombre de «Yahvé»

En Ex 6,3 se dice categóricamente: «Yo me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como El-Sadday; pero mi nombre de Yahvé no les di a conocer a ellos». ¿Cuál es el alcance de esta afirmación tan tajante? ¿No existen vestigios en la historia bíblica premosaica sobre la existencia del nombre de *Yahvé*? En Ex 4,15 se dice que *Yahvé* es el Dios de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob. Por otra parte, en la historia de estos patriarcas no encontramos nunca el nombre de *Yahvé*, sino que a Dios se le designa con el genérico de *El*, *Elyon* (Altísimo ?), y *El-Saday* («Omnipotente» ?). Sin em-

34 Cf. P. Van Imschoot, o.c., p.43s.

35 Sobre esta nueva acepción del nombre de Yahvé véanse los trabajos de A. M. Dubarle, *La signification du nom de Yahweh*: «Rev. des sciences philosophiques et théologiques» (1951) p.3-21; Lambert, *Que signifie le nom divin YHWH?*: «Nouvelle Revue Théologique», 74 (1952) p.897-915; Procksch, *Theologie des Alten Testaments* (Gütersloh 1950) p.72-78.

bargo, en Gén 4,26 se dice del patriarca Enós que comenzó a «invocar el nombre de *Yahvé*». En Gén 15,7, Dios, al prometer a Abraham una numerosa posteridad, se llama a sí mismo *Yahvé*. En las narraciones del documento *yahvista* suele aparecer el nombre de *Yahvé* como nombre propio de Dios. La misma madre de Moisés es llamada *Yokebed*, que parece significar «Yahvé es gloria» [36]. Además, encontramos los nombres de *Abiyah* y *Ajiyah* (teóforos a base del nombre *Yahvé)* en la onomástica bíblica anterior a Moisés [37].

A estos datos bíblicos, muchos autores acumulan otros extrabíblicos. Así reparan en el hecho de que en la onomástica babilónica aparecen nombres con el compuesto *Yau* [38], y que en los textos de Ras-Samra parece encontrarse el nombre de una divinidad llamada *Yw*, que se identificaría con el *Yaho* de los textos de Elefantina [39].

Sin embargo, todos estos indicios no prueban nada definitivamente, ya que la mención de *Yahvé* en Gén 4,26 puede explicarse por prolepsis o anticipación literaria o por cambios del nombre de Dios, conforme a la moda imperante cuando se redactó finalmente el fragmento bíblico, como pasó con muchos salmos. Los nombres propios de *Yokebed* y de *Ajiyah*, *Abiyah* pueden explicarse por retoques de escribas o como pronunciaciones dialectales de nombres que en su grafía primitiva eran diferentes. Por otra parte, el *yau* de los supuestos nombres teóforos puede explicarse como un simple demostrativo *(yau, yaum:* este), pues nunca van precedidos del determinativo de divinidad [40]. Y el supuesto hallazgo de una divinidad fenicia llamada *Yw* en los textos de Ras-Samra es una pura conjetura aún no confirmada, pues la lectura de estos textos dista mucho de ser segura.

De todo esto se deduce que todavía no se ha podido probar que el nombre de *Yahvé* existiera realmente en la tradición israelita antes de Moisés [41].

Orden de preparar el éxodo de los israelitas (16-22)

16 Ve, reúne a los ancianos de Israel y diles: Yahvé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, se me ha aparecido y me ha encomendado que os diga: Os he visitado, y he visto lo que hacéis en Egipto,
17 y he dicho: Yo os sacaré de la opresión de los egipcios y os subiré a la tierra de los cananeos, de los jeteos, de los fereceos, de los jeveos y de los jebuseos; a una tierra que

36 Ex 6,20.
37 1 Par 2,25; 7,8.
38 Cf. S. Landersdorfer, *Der Gottesname YHWH in den Keilinschriften:* BZ 109 (112) 30-31. Citado por F. Ceuppens, o.c., p.29.
39 Cf. A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Elaphantine* p.58.
40 Cf. P. Heinisch, *Das Buch Exodus* (Bonn 1934) p.54.
41 Explicaciones análogas se pueden dar a los nombres de los reyes arameos *Yau-bidi* y *Azri-yau* de los textos cuneiformes.

mana leche y miel. [18] Ellos te escucharán, y tú, con los ancianos de Israel, irás al rey de Egipto y le diréis: Yahvé, el Dios de los hebreos, se nos ha mostrado. Deja, pues, que vayamos camino de tres días por el desierto para sacrificar a Yahvé, nuestro Dios. [19] Bien sé yo que el rey de Egipto no os permitirá ir sino en mano poderosa. [20] Pero yo tenderé la mía, y castigaré a Egipto con toda suerte de prodigios, que obraré en medio de ellos, y después os dejaré salir. [21] Yo haré que halle el pueblo gracia a los ojos de los egipcios, y cuando salgáis, no saldréis con las manos vacías, [22] sino que cada mujer pedirá a su vecina y a la que vive en su casa objetos de plata, de oro y vestidos, que pondréis vosotros a vuestros hijos y a vuestras hijas, y os llevaréis los despojos de Egipto».

Moisés debe al punto poner por obra el plan de liberar a sus compatriotas. Por orden divina debe ir a Egipto a entrevistarse con los *ancianos de Israel* o jefes de tribus o familias principales, para comunicarles en nombre de Dios sus designios salvadores. Debe conminarlos en nombre del Dios de sus *padres, del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob* (v.16); debe, pues, apelar a los sentimientos religiosos recibidos de sus antepasados, recordándoles las antiguas promesas hechas a los patriarcas y decirles que ha llegado la hora de la liberación, porque Dios ha *visitado* a su pueblo, sujeto a la servidumbre. La palabra *visitar* en la Biblia tiene unas veces sentido de castigo y otras de auxilio divino, según el contexto. Aquí Dios los «visita» para enterarse de su situación y poner los medios para su liberación (v.17). Más tarde Moisés, por orden divina, escogerá entre estos *ancianos* a setenta y dos para que le ayudaran en el gobierno del pueblo, insurreccionado en las estepas del Sinaí. El consejo y la colaboración de ellos será preciosa en la organización de la nueva nación, ya que su experiencia y prestigio en el pueblo facilitaría el cumplimiento de la nueva legislación, en parte calcada en el régimen consuetudinario de los propios israelitas, y parte en las leyes del desierto. Moisés, para formar una nueva conciencia nacional a base de despertar las antiguas tradiciones religiosas y de proponer nuevos horizontes de redención, tuvo que luchar con un ambiente hostil lleno de incomprensiones [42].

Moisés debe ir acompañado de los *ancianos* al faraón en representación genuina del pueblo para hacer su petición de que se les permita ir al desierto por tres días a *sacrificar a Yahvé* (v.18). Sin duda que el pretexto para ese alejamiento era no provocar a los egipcios con sus actos de culto, pues, según confesión del propio Moisés ante el faraón, los *sacrificios* de los hebreos eran abominación para los egipcios [43]. La distancia de *tres días de camino* (v.18) no ha de tomarse a la letra, y, por supuesto, sin pretensiones de llegar a la «montaña santa de Horeb», en el Sinaí. Los hebreos deben ocultar su deseo de huir de Egipto, y, por tanto, no podían pretender se les concediera llegar hasta el Sinaí. *Tres días de camino* es una

[42] Cf. Núm 11,16.
[43] Cf. Ex 8,22.

frase hecha para indicar en el lenguaje coloquial una distancia prudencial [44].

En compensación a los trabajos sufridos injustamente, Dios les ordena a los israelitas que tomen de los egipcios objetos de oro, plata y vestidos para que los lleven consigo (v.22). Desde los tiempos de Marción se ha acusado a Dios de injusto al ordenar un expolio [45]. Santo Tomás resuelve la objeción diciendo que Dios es Señor de todos los bienes, y, como tal, puede hacerlos cambiar de dueño.

Capítulo 4

DIOS VENCE LA OBSTINACION DE MOISES

Los críticos no convienen al dividir el capítulo y distinguen diversas fuentes que se interfieren mutuamente en la narración. En general convienen en que predomina el documento *yahvista*, que, como ya hemos indicado, se caracteriza por su índole descriptiva y popular. Los v.13-16 y los v.27-28 son considerados por algunos como pertenecientes a otra fuente [1].

Las señales dadas a Moisés (1-9)

1 Moisés respondió: «No van a creerme, no van a escucharme; me dirán que no se me ha aparecido Yahvé».
2 Yahvé le dijo: «¿Qué es lo que tienes en la mano?» El respondió: «Un cayado». 3 «Tíralo a tierra», le dijo Yahvé.
El lo tiró, y el cayado se convirtió en serpiente, y Moisés echó a correr, huyendo de ella. 4 Yahvé dijo a Moisés: «Extiende la mano y cógela por la cola». Moisés extendió la mano y la cogió, y la serpiente volvió a ser cayado en su mano. 5 «Para que crean que se te ha aparecido Yahvé, el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob». 6 Díjole, además, Yahvé: «Mete tu mano en el seno».
Metióla él, y cuando la sacó estaba cubierta de lepra, como la nieve. 7 Yahvé le dijo: «Vuelve a meterla». El volvió a meterla, y cuando después la sacó, estaba la mano como toda su carne. 8 «Si no te creen a la primera señal, te creerán a la segunda, 9 y si aun a esta segunda no creyeran, coges agua del río y la derramas en el suelo, y el agua que cojas se volverá en el suelo sangre».

Moisés no cree que su misión sea factible, pues, entre otras cosas, tiene que probar que realmente le ha enviado Dios, y para ello insinúa la necesidad de ciertos prodigios que convenzan a los an-

44 La misma expresión en Gén 30,36.
45 Cf. Tertul., *Adv. Marc.* II 20: PL 2,308.
1 Cf. A. Clamer, o.c., p.87.

cianos y al pueblo y que sean como testimoniales de su misión de mandatario de Yahvé. Por ello, Dios le da un gran poder taumatúrgico, ante el que no pueden resistir los más incrédulos. Para reforzar la fe vacilante del propio Moisés, le ordena realizar dos prodigios inauditos. El primero de ellos consiste en convertir el *cayado* en *serpiente* (v.4). Entre los magos egipcios, uno de los trucos consistía precisamente en hacer ver que cambiaban el «cayado» o varita mágica en serpiente. Los hebreos podían estar seguros que su taumaturgo hará otro tanto ante el faraón, y de hecho Moisés y Aarón, hermano de Moisés, lo realizaron [2]. El segundo prodigio de la mano «leprosa» también era demasiado manifiesto para que no se rindieran a la evidencia. Uno de los grandes problemas entonces era el de los «leprosos», considerados como incurables [3]. Una curación de la «lepra» era signo evidente de la omnipotencia divina. El tercer prodigio ofrecido para los recalcitrantes es el cambio del agua del Nilo en «sangre». Es el portento más espectacular, y, según la narración bíblica, fué una de las históricas plagas de Egipto [4].

Aarón, intérprete de Moisés ante el faraón (10-17)

10 Moisés dijo a Yahvé: «Pero, Señor, yo no soy hombre de palabra fácil, y esto no es ya de ayer ni de anteayer, y aun ahora que te habla tu siervo soy torpe de boca y de lengua». 11 Yahvé le respondió: «Y ¿quién ha dado al hombre la boca?; y ¿quién hace al sordo y al mudo, al que ve y al ciego? ¿No soy por ventura yo, Yahvé? 12 Ve, pues; yo estaré en tu boca y te enseñaré lo que has de decir». Moisés replicó: «¡Ah Señor!, manda tu mensaje, te lo pido, por mano del que debas enviar». 13 Encendióse entonces en cólera Yahvé contra Moisés, y le dijo: «¿No tienes a tu hermano Aarón el levita? El es de fácil palabra. Al encuentro te sale, y al verte se alegrará su corazón. 15 Háblale a él y pon en su boca las palabras, y yo estaré en tu boca y en la suya, y os mostraré lo que habéis de hacer. 16 El hablará por ti al pueblo y te servirá de boca, y tú serás Dios para él. 17 El cayado que tienes en la mano llévalo, y con él harás los prodigios».

Moisés, que a toda costa no quiere ir a Egipto, expone una nueva dificultad: no es fácil de palabra para presentarse ante el faraón. ¿Cómo va a exponer sus proyectos y convencerle? Por otra parte, apenas si se acuerda de la lengua de los egipcios. Dios resuelve la cuestión, recordándole que estará con él y le sugerirá lo necesario (v.12). Pero Moisés, recalcitrante, pide que por favor envíe a otro más capacitado para tan difícil e ingrata misión (v.13). Quizá él se considere desprestigiado ante sus compatriotas por los sucesos pasados, ya sea por haber estado en la corte del faraón o por haber

[2] Cf. Ex 7,9-12. En 4,30 y en 7,9-10 se dice que es sólo Aarón el que realiza los prodigios.
[3] Cf. Lev c.13.
[4] Cf. Ex 4,30; 4,21; 7,20.

huído al desierto, desconectándose de los problemas de sus compatriotas, y por eso cree que no es el más indicado para llevar a cabo su cometido. Siempre habla en el supuesto de hallarse solo, sin los auxilios divinos ofrecidos. Por eso Yahvé se encoleriza (v.14), y le ofrece a su hermano Aarón como portador del mensaje liberador ante el faraón. El calificativo de *levita* puede ser una adición posterior para justificar su facilidad de hablar, como habituado a explicar la Ley [5]; pero puede ser una simple determinación étnica para recordar su vinculación a la tribu de Leví, a la que pertenecía el mismo Moisés [6]. Y como prueba de que su hermano le ayudará, le anuncia que Aarón le saldrá al encuentro por inspiración suya (v.27). Sin embargo, ante el pueblo, aunque Aarón sea el «portavoz», *hablará por ti al pueblo* (v.16), Moisés será el auténtico «enviado» de Yahvé, y como tal debe sugerir a su hermano lo que debe transmitir como intérprete de sus pensamientos: *te servirá de boca, y serás Dios para él* (v.16). La expresión hay que entenderla en el contexto: *Dios* habla ahora a Moisés comunicándole sus designios salvadores sobre su pueblo, y Moisés debe comunicarlos a su hermano para que éste los transmita al pueblo. En ese caso hace las veces Moisés de «dios», en cuanto que comunica a su hermano los designios salvadores divinos. Los LXX y la Vg encuentran la expresión demasiado dura, y la atenúan: «Tú serás para él (un intérprete ?) en lo concerniente a Dios».

Por fin, Dios, vencida la obstinación de Moisés, le ordena que se lleve su «cayado», que va a ser instrumento de prodigios ante el faraón [7]. En todo este diálogo hay un sello marcado de tradiciones populares, en las que se destaca lo taumatúrgico y prodigioso, que es lo que más impresión hace a los pueblos de mentalidad poco desarrollada.

En el libro de la Sabiduría se hace un comentario teológico-midrásico a este relato: «La Sabiduría libró de la nación opresora al pueblo santo, al pueblo puro, a la descendencia irreprochable..., porque entró en el alma del servidor de Dios e hizo frente a reyes temibles con prodigios y señales... Porque la sabiduría abrió la boca de los mudos e hizo elocuentes las lenguas de los niños» [8].

Moisés, camino de Egipto (18-26)

18 Fuése Moisés, y de vuelta a casa de su suegro, le dijo: «Hazme el favor de dejarme partir a ver a mis hermanos de Egipto, si viven todavía». Jetro dijo a Moisés: «Vete en paz». 19 En tierra de Madián dijo Yahvé a Moisés: «Ve, retorna a Egipto, pues han muerto ya los que buscaban tu

[5] Cf. Dt 33,10.

[6] Algunos autores creen que aquí *levita* alude a una categoría jerárquica en relación con actos de culto, y así sería un precedente para explicar el origen del sacerdocio mosaico, cuya misión era sacrificar y enseñar al pueblo la Ley.

[7] Cf. Ex 7,15.

[8] Sab 10,15-21. Véase el artículo *Yo soy Yahvé, que te saqué de la tierra de Egipto:* CT (1915) p.11.117.

vida». 20 Tomó, pues, Moisés a su mujer y a su hijo y, montándolos sobre un asno, volvió a Egipto, llevando en sus manos el cayado de Dios. 21 Yahvé le dijo: «Partido para volver a Egipto, ten cuenta de hacer delante del faraón los prodigios que yo he puesto en tu mano; pero yo endureceré su corazón y no dejará salir al pueblo; 22 pero tú le dirás: Así habla Yahvé: Israel es mi hijo, mi primogénito. 23 Yo te mando que dejes a mi hijo ir a servirme, y si te niegas a dejarle ir, yo mataré a tu hijo, a tu primogénito». 24 Por el camino, en un lugar donde pasaba la noche, salióle Yahvé al encuentro, y quería matarle; 25 pero Séfora, cogiendo en seguida un cuchillo de piedra, circuncidó a su hijo, y tocó sus pies diciendo: «Esposo de sangre eres para mí», 26 y le dejó, diciendo ella lo de esposo de sangre por la circuncisión.

Sin indicar nada de lo sucedido, Moisés vuelve a su suegro para despedirse de él, pretextando la visita a sus *hermanos* o familiares de Egipto (v.18). Sin duda que calló su verdadera misión para que no le disuadieran de ella, poniéndole delante los peligros a los que se exponía con el retorno.

El v.19 parece una adición tomada de otra fuente, pues después de lo ocurrido no se explica esta nueva orden de retorno a Egipto, con la indicación de que ya han muerto sus perseguidores. Algunos autores creen que está fuera de lugar y que debe leerse después de 3,22a.

Moisés, conforme a la orden divina, se puso en camino de Egipto con su mujer e hijo [9]. Durante el camino le ocurrió un incidente singular: Yahvé le sale al paso en actitud amenazadora: *quería matarle* (v.24). ¿Por qué esto? El contexto inmediato siguiente lo insinúa: su hijo no estaba circuncidado, y, por tanto, carecía de la señal de la alianza de Abraham [10], por la que formaba parte del pueblo elegido, y Dios, para resaltar la enormidad de esta falta, hace ademán de atentar contra la vida de Moisés, responsable de este inexplicable olvido en el que había de ser el padre espiritual de Israel. Tal vez los madianitas no practicaban la circuncisión y Moisés se atuvo a esta costumbre, como veremos que hizo Israel en el desierto [11]. Algunos autores creen que esta amenaza de Dios contra Moisés no hay que tomarla al pie de la letra, sino como expresión de una enfermedad enviada por Dios, en la que estuvo a punto de morir. En todo caso, Séfora, la esposa de Moisés, creyó ver en ella un castigo de Dios, y suponiéndola causa de ello, *circuncidó a su hijo* (v.25). La cruenta operación la hizo con un *cuchillo de piedra* o de sílex, que aún hoy día se hallan en las estepas del Sinaí en abundancia como restos de civilizaciones primitivas. El *cuchillo de piedra* será el instrumento ritual de la circuncisión [12],

[9] El TM dice *hijos*. Hasta ahora no se ha dado más que el nombre de uno, Gersom (Ex 2, 22), y, por otra parte, la operación que hace Séfora sólo tiene lugar en uno. Quizá el pl. *hijos* dependa de Ex 18,2-4.
[10] Cf. Gén 17,10.
[11] Cf. Jos 5,5.
[12] Cf. Jos 5,3.

lo que indica que la práctica se remontaba a tiempos anteriores a la edad de los metales. Séfora, según el texto, circuncidó a su hijo para librar a Moisés de la muerte (v.25), y después *tocó sus pies*, según el TM. Aquí *pies* parece ser un eufemismo para designar los órganos de generación, como es usual en el lenguaje bíblico. El texto puede referirse a Moisés o al hijo. Supuesta esta versión, parece que Séfora viera un efecto mágico en la sangre del hijo para salvar la vida del padre, y por eso exclamó: *Esposo de sangre eres para mí*. La frase misteriosa parece aludir al hecho de que el descuido de Moisés en circuncidar a su hijo ha sido la causa del derramamiento doloroso de sangre actual que ella ha practicado. Y el precio de rescate de la vida de Moisés (amenazada por Yahvé) ha sido la sangre del hijo [13]. El dolor que el corazón de la madre sintió al practicar ella misma esta operación en la carne tierna de su hijo es lo que le induce a exclamar: *Esposo de sangre eres para mí*, aludiendo a la sangre que había derramado al circuncidar a su querido hijo. En el texto de los LXX, el sentido es más claro: «He aquí la sangre de la circuncisión de mi hijo». La circuncisión era muy usual en Egipto, y probablemente Moisés estaba circuncidado, por influencia del ambiente egipcio y aun de sus compatriotas, que la habían recibido de los antiguos patriarcas. Quizá Moisés, al no circuncidar a su hijo al octavo día de su nacimiento, como estaba ordenado en el pacto con Abraham, se conformaba con la costumbre del ambiente de los árabes, que practican la circuncisión en los varones cuando llegan a la edad viril, cuando son aptos para el matrimonio, de tal forma que en hebreo y en árabe «suegro» y «yerno» se expresan con los términos «el que circuncida» *(joten)* y «circuncidado» *(jatan)* [14].

Los v.21-23 parecen desplazados y han de colocarse después del v.17, y así se comprende bien la recomendación de hablar ante el faraón pidiendo la salida de Israel de Egipto, al que se le llama amorosamente *mi primogénito*, como pueblo elegido entre todas las naciones (v.22). La frase *yo endureceré su corazón*, en labios de Dios, ha de entenderse según el lenguaje bíblico, en el que se atribuyen todos los hechos directamente a Dios, prescindiendo de las causas segundas. Esta frase se repite muchas veces en el Exodo [15], y ha de entenderse en el sentido de voluntad *permisiva* de Dios para hablar con nuestra terminología teológica. Los prodigios cumplidos por Moisés, enviado de Dios, son *ocasión* del endurecimiento de corazón del faraón, y en este sentido el endurecimiento se atribuye a Dios, que obra los prodigios [16]. Moisés debe anunciar al faraón que, si no permite al *primogénito* de Dios (Israel) salir, será aquél privado de su *primogénito* natural (v.23). La amenaza es cumplida en la última plaga, como veremos [17].

[13] En las versiones de los LXX, Símaco, Teodoción y Peshitta se lee: «y ella cayó a sus pies».
[14] Cf. E. DHORME, *La religion des Hébreux nomades* p.287-288.
[15] Cf. Ex 7,3; 9,12; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.8.17.
[16] Cf. Is 6,10; Dt 29,4; Sal 81,13; Mc 4,10-12. En todos estos textos se atribuye a Dios el designio de condenar a los pecadores.
[17] Cf. Ex 11,5; 12,29.

Moisés y Aarón ante el pueblo (27-31)

[27] Yahvé dijo a Aarón: «Ve al desierto al encuentro de Moisés». Partió Aarón, y, encontrándose con su hermano en el monte de Dios, le besó. [28] Moisés dió a conocer a Aarón todo lo que Yahvé le había dicho al encomendarle la misión y los prodigios que le había mandado hacer. [29] Prosiguieron Moisés y Aarón su camino, y, llegados, reunieron a los ancianos de Israel. [30] Aarón refirió todo lo que Dios había dicho a Moisés, y éste hizo los prodigios a los ojos del pueblo. [31] El pueblo creyó, y al ver que Yahvé había visitado a los hijos de Israel y había atendido a su aflicción, postrándose, le adoraron.

Conforme a lo que se dijo en el v.14, Aarón salió al encuentro de Moisés en el *monte de Dios*, Horeb. Esta indicación parece, pues, provenir de otra fuente complementaria; ya que localiza el encuentro de ambos hermanos en el lugar de las revelaciones hechas a Moisés. Puesto de acuerdo y enterado Aarón de las comunicaciones hechas a su hermano, ambos se presentaron ante los «ancianos» de Israel y ante el «pueblo», comunicándoles el mensaje recibido, que fué confirmado por los prodigios prometidos. El resultado fué que todos *adoraron* a su Dios, que los había *visitado* con el designio salvador de dar término a su prolongada servidumbre.

Capítulo 5

RETORNO DE MOISES A EGIPTO

Moisés y Aarón ante el faraón (1-5)

[1] Presentáronse Moisés y Aarón al faraón, y le dijeron: «He aquí lo que dice Yahvé, Dios de Israel: Deja ir a mi pueblo para que me celebren fiesta en el desierto». [2] Pero el faraón respondió: «¿Y quién es Yahvé para que yo le obedezca, dejando ir a Israel? No conozco a Yahvé, y no dejaré ir a Israel». [3] Ellos le dijeron: «El Dios de los hebreos se nos ha mostrado. Deja, pues, que vayamos al desierto, tres jornadas de camino, y ofrezcamos sacrificios a Yahvé, para que no venga sobre nosotros peste ni espada». [4] Pero el rey de Egipto les dijo: «¿Por qué vosotros, Moisés y Aarón, distraéis al pueblo de sus trabajos? Idos al trabajo que os hayan impuesto». [5] Y se dijo: «Ese pueblo es ya más numeroso que el de la región; ¿qué será si se le deja holgar, relevándole de sus trabajos forzados?»

En toda esta sección, como en la que precede, el autor supone que la corte faraónica tenía en este tiempo su residencia en el Delta

y no lejos de la región habitada por los hebreos. Suponiendo que los faraones, el perseguidor y el del éxodo, son de la dinastía XIX (Ramsés II y Merneptah, respectivamente), es perfectamente inteligible el relato bíblico, ya que, en efecto, estos faraones tenían la residencia real en esta zona oriental del Delta, donde se construía la ciudad de Pi-Rameses. En el Sal 78,12 se dice que los prodigios de Moisés tuvieron lugar en el «campo de Tanis», que es la designación bíblica de esta parte nordeste del Delta del Nilo. El autor sagrado no detalla las dificultades que debieron tener Moisés y Aarón para obtener audiencia del faraón. Con toda naturalidad, el hagiógrafo narra que ambos se presentaron ante el faraón para hacerle presente la exigencia del Dios de los hebreos de que les permitiera celebrar una *fiesta* solemne en el desierto (v.1) [1]. Siendo el pueblo hebreo un pueblo de pastores y medio nómada, era natural que el santuario de su Dios y su morada estuviera en el desierto. Allí, pues, deben acudir para ofrecerle sacrificios y verse libres por ello de la *peste y la espada* (v.4). Este proyectado viaje al desierto, tiene, pues, el carácter de una peregrinación (al estilo del *hadg* de los musulmanes a la Meca). La «peregrinación», pues, tiene hondas raíces en la vida de los nómadas del desierto [2]. El faraón se siente sorprendido por la demanda, y no se considera obligado a seguir las órdenes del *Dios de los hebreos*. Como politeísta, es de suponer que admitiera la existencia del Dios de Moisés y Aarón; pero ¿qué obligación tenía él de obedecerle? Para él tiene que ser un Dios modesto, como corresponde a un clan seminómada asiático. No debe, pues, inquietarse por sus demandas, ya que no puede parangonarse con el dios Ra de los egipcios. El faraón acaba de decir que no sabe quién es *Yahvé*, y los dos interlocutores le concretan que es el *Dios de los hebreos*. Pero el faraón empieza a ver aquí un pretexto para escapar, o al menos para librarse de los duros trabajos a que estaban condenados los israelitas. Cree que ese afán inesperado de peregrinaciones al desierto nace de la ociosidad: *¿Por qué distraéis al pueblo de sus trabajos?* (v.4). El mejor medio de tener a raya al pueblo hebreo es someterle a duros trabajos hasta la extenuación, pues, a pesar de éstos, cada día es más vigoroso y se multiplica más: *Es ya más numeroso que el de la región; ¿qué será si se le deja holgar?...* (v.5). El diálogo es sumamente pintoresco y muy verosímil en las reacciones psicológicas de los interlocutores.

La servidumbre de Israel se agrava (6-19)

6 Aquel mismo día dió el faraón a los capataces del pueblo y a los escribas la orden 7 de no facilitar, como hasta entonces, la paja para hacer los adobes, sino que fueran ellos a recogerla. 8 «Pero exigidles la misma cantidad de adobes

[1] El verbo hebreo empleado es *hagag*, e incluye la idea de una «fiesta» con peregrinación. Según la Ley, había tres *haggim* o «peregrinaciones» en el año: Ex 23,14-17. La raíz hebrea es idéntica a la árabe *hadg* (peregrinación a la Meca).

[2] Cf. M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques* (París...) p.297s.

**que antes, sin quitar ni uno, 9 pues huelgan, y por eso gri-
tan: «Tenemos que ir a sacrificar a nuestro Dios». Car-
gadlos de trabajos, que estén ocupados y no den oídos a los
embustes». 10 Fueron, pues, los capataces y los escribas, y
dijeron al pueblo: «Oíd lo que dice el faraón: «No os daré
en adelante la paja; 11 id vosotros a cogerla donde podáis; pero
no se os disminuirá en nada la tarea impuesta». 12 El pueblo
se dispersó por toda la tierra de Egipto en busca de paja.
13 Los capataces los apremiaban: «Acabad la tarea impuesta
para cada día, como cuando se os daba la paja». 14 Fueron
castigados los escribas de los hijos de Israel que habían pues-
to sobre ellos los exactores del faraón, diciéndoles: «¿Por
qué ni anteayer, ni ayer, ni hoy habéis completado la tarea
de adobes como antes?» 15 Fueron los escribas de los hijos
de Israel a quejarse al faraón, diciendo: «¿Cómo haces así
con tus siervos? 16 A tus siervos no se les da paja y se nos
dice: Haced los mismos adobes, y azotan a tus siervos como
si la culpa fuera de tu pueblo». 17 El faraón respondió:
«Es que holgáis, holgáis, y por eso decís: «Queremos ir a
sacrificar a Yahvé». 18 Id, pues, a trabajar; no se os dará
la paja, y habéis de hacer la misma cantidad de adobes».**

La consecuencia de la petición de Moisés y Aarón no pudo ser más desafortunada, ya que los trabajos penosos sobre los israelitas se recrudecieron. El faraón dió orden a los *capataces* o supervigilantes de que no se les proveyera a los hebreos de la materia prima de *paja*, para que tuvieran que ir a buscarla. Los *adobes* eran fabricados de arcilla fangosa del Nilo y de paja para dar consistencia, como aún hoy día se fabrican por aquellas regiones. Los israelitas, por esta nueva orden, tenían que internarse en los campos a recoger la paja necesaria que antes se les administraba. Esto suponía duplicar el trabajo para los pobres hebreos. Los capataces, *o noguesim*, aparecen en los monumentos egipcios con el bastón en la mano para estimular a los trabajadores poco laboriosos. Los *escribas* son otra institución clásica de Egipto, que en el caso concreto tenían que llevar la contabilidad de la producción. Por el contexto se desprende que los *escribas* eran hebreos, pues salieron por los intereses de éstos, y fueron azotados por los capataces egipcios por no lograr la cantidad debida de adobes [3]. Los *escribas* se presentaron al faraón por esta manera injusta de obrar [4], pidiendo más clemencia. Sabemos por ciertos textos egipcios que estas quejas y aun insubordinaciones de los obreros no eran raras en los trabajos públicos [5]. Muchas veces pedían un trabajo más justo. En toda esta narración bíblica hay un sello egipcio perfectamente verosímil, y demuestra que el redactor conoce perfectamente el ambiente de la tierra de los faraones. La tarea de fabricar ladrillos era muy dura: «Era un trabajo fastidioso, pero no muy difícil. Se tomaba arcilla del Nilo, que se

[3] Sobre el oficio de *escriba* véase la bella descripción que hace uno del gremio: CH. JEAN, *Le Milieu Biblique* II 158s.

[4] El TM dice literalmente: «tu pueblo es culpable», lo que no es verosímil en el contexto. Los LXX: «tú obras injustamente hacia tu pueblo». Peshitta: «tú tienes la culpa».

[5] Así aparece en el *Papiro de Turín*, pl. XLVIII y XLII. Véase art. *Egypte:* DVS II 789.

mezclaba con arena y paja. Para que la mezcla fuera buena, había que humedecer estos ingredientes, pisarlos a lo largo y removerlos de tiempo en tiempo. El obrero, con el molde cerca de él, echa esta mezcla húmeda, lo llena exactamente, quita lo que sobra con una pala de madera y después quita el molde, sin perjudicar al adobe. Se le deja secar durante ocho días y después es ya utilizable» [6].

Queja de los escribas ante Moisés y Aarón (19-23)

19 Los escribas de Israel viéronse angustiados por decírseles que no se disminuiría en nada la cantidad de adobes y que habían de hacer cada día la misma tarea. 20 Encontráronse con Moisés y Aarón, que estaban esperando a que saliesen de la casa del faraón, 21 y les dijeron: «Que vea Yahvé y juzgue, pues vosotros habéis sido causa de que el faraón no pueda vernos, y habéis puesto la espada en sus manos para que nos mate». 22 Entonces Moisés se volvió a Yahvé, diciendo: «Señor, ¿por qué castigas a este pueblo? ¿Para qué me has enviado? 23 Desde que fuí al faraón para hablarle en tu nombre, maltrata al pueblo, y tú no haces nada por librarle».

El faraón, al recargar a los hebreos, pensaba hacer odioso al propio Moisés, al que achacarían el recrudecimiento de la servidumbre, como así sucedió. Los *escribas* hebreos se quejaron a Moisés, pues su intervención no sirvió sino para hacerles llevar una vida más insoportable. Moisés, sin excusarse ante ellos, se queja ante su propio Dios: ¿por qué le ha confiado una tarea tan ingrata y ha permitido que su petición haya servido para esclavizar más a sus compatriotas? ¿No le había prometido la liberación de su pueblo? ¿Por qué no interviene moviendo el corazón del faraón a su favor? (v.23). Los israelitas, creyendo en los portentos de Moisés, habían supuesto que la liberación era próxima, y así se sobreexcitaron sus esperanzas; pero ahora han quedado decepcionados y han caído en un estado de rencor y apatía.

Capítulo 6

NUEVA REVELACION DE DIOS A MOISES Y GENEALOGIA DE ESTE

La primera parte de este capítulo parece que es un nuevo relato sobre la vocación de Moisés, proveniente de fuente diferente del que hemos visto en los c.2-3. Sustancialmente, la narración de la vocación y misión de Moisés es la misma con pequeñas variantes.

[6] P. Montet, *La vie quotidienne en Egypte au temps des Ramsés* (París 1946) p.159.

Yahvé se manifiesta a Moisés (1-13)

[1] Yahvé dijo a Moisés: «Ahora verás lo que voy a hacer al faraón. Con mano fuerte los dejará ir, con mano fuerte los echará él mismo de su tierra». [2] Dios habló a Moisés y le dijo: «Yo soy Yahvé. [3] Yo me mostré a Abraham, a Isaac y a Jacob como El-Sadday, pero no les manifesté mi nombre de Yahvé. [4] No sólo hice con ellos mi alianza de darles la tierra de Canaán, la tierra de sus peregrinaciones, donde habitaron como extranjeros, [5] sino que ahora he escuchado los gemidos de los hijos de Israel, que tienen los egipcios en servidumbre, y me he acordado de mi alianza. [6] Di, por tanto, a los hijos de Israel: «Yo soy Yahvé, yo os libertaré de los trabajos forzados de los egipcios, os libraré de su servidumbre y os salvaré a brazo tendido y por grandes juicios. [7] Yo os haré mi pueblo, y seré vuestro Dios, y sabréis que yo soy Yahvé, vuestro Dios, que os librará de la servidumbre egipcia [8] y os introducirá en la tierra que juré dar a Abraham, a Isaac y a Jacob, y os la daré en posesión. Yo, Yahvé». [9] Así habló Moisés a los hijos de Israel; pero ellos no le escucharon, por lo angustioso de su dura servidumbre. [10] Habló Yahvé a Moisés y le dijo: [11] «Ve a hablar al faraón, rey de Egipto, para que deje salir a los hijos de Israel fuera de su tierra». [12] Moisés le respondió: «Los hijos de Israel no me escuchan, ¿cómo va a escucharme el faraón a mí, que soy incircunciso de labios?» [13] Yahvé habló a Moisés y a Aarón y les dió órdenes para los hijos de Israel y para el faraón, rey de Egipto, con el fin de sacar de Egipto a los hijos de Israel.

El v.1 empalma perfectamente con el contenido del capítulo anterior. Ante la queja de Moisés, Dios promete resolver la situación obligando al faraón *en mano fuerte*, es decir, obrando prodigios que han de pesar duramente sobre el faraón. La negativa del faraón ha servido para que la ira omnipotente de Dios se manifieste. Y el recrudecimiento de la servidumbre hará que los hebreos ansíen más liberarse de los odiados opresores egipcios.

De nuevo nos encontramos con la manifestación solemne de Yahvé de que es el mismo Dios de los patriarcas (v.2), pero con la expresa distinción de que éstos no le conocieron con el nombre de *Yahvé: Yo me mostré a Abraham, a Isaac y a Jacob como El-Sadday, pero no les manifesté a ellos mi nombre de Yahvé* (v.3). Discuten los comentaristas el sentido preciso de *El-Sadday*, de etimología incierta. Los LXX traducen παντοκράτωρ, que es el *Omnipotens* de la Vulgata. Recientemente los lexicólogos lo han querido relacionar con el asirio *sadu*, que significa *montaña*, y así se le relaciona con la raíz de *sadah*, «ser elevado», vinculándole de este modo con la idea de grandeza, elevación, ser superior [1]. En el documento llamado

[1] Cf. A. Clamer, o.c., p.99.

«códice sacerdotal», Dios primero es designado con el nombre de *Elohim*, después con el de *El-Sadday*. En la revelación hecha a Moisés, Dios escoge un nombre misterioso, con el que definitivamente quiere ser designado por su pueblo: *Yo soy Yahvé*, con todo lo que este nombre implica de trascendencia y de protección al mismo en su vida azarosa como colectividad nacional. Es un paso más en la revelación progresiva de la naturaleza de Dios hasta llegar en el Nuevo Testamento a la revelación de Dios uno y trino, Padre, Hijo, y Espíritu Santo [2]. Como hemos visto, el nombre de *Yahvé* aparece, en el documento *yahvista* y en Gén 2,4, pero en el documento llamado *sacerdotal* no aparece hasta este lugar. El nombre común de *Elohim* designa también a divinidades falsas. El de *Yahvé*, como hemos indicado al comentar el pasaje de 3,14-15, no ha sido hallado hasta ahora en la literatura extrabíblica. En adelante, *Yahvé* va a ser el nombre que mejor reflejará las relaciones especiales con Israel, primogénito de Dios. Con los patriarcas había hecho una alianza, o mejor, como dirá San Pablo, les había prometido la tierra de Canaán; pero ahora llega la hora del cumplimiento, y prenda de ello será el nombre de *Yahvé*. Quién sea este *Yahvé*, Israel lo entenderá por las obras que va a realizar en su favor, declarando así lo que antes había dicho: «Yo soy el que soy», es decir, yo soy el que verás por las obras. Más adelante dirá a Moisés, declarando mejor su nombre de Yahvé, que El es el Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira, rico en misericordia, que mantiene su favor por mil generaciones, que perdona el pecado, la rebelión [3]. En estas palabras se halla resumida toda la teología y la religión de Israel, ya que conocer a Dios significa vivir según las exigencias de la naturaleza de Yahvé [4].

Después de la primera repulsa del faraón, Moisés recibe de Yahvé la orden de presentarse de nuevo ante El. La respuesta del profeta responde a la situación del momento: *Los hijos de Israel no me escuchan; ¿cómo va a escucharme a mí el faraón, que soy incircunciso de labios?* (v.12). Israel había ya perdido la fe que había concebido en el primer momento de la presentación de Moisés. La agravación del trabajo había sido todo el fruto de la embajada de Moisés al faraón. Ni Moisés ni el pueblo habían entendido que Dios exige ante todo la fe en su palabra, y esto por encima de todos los obstáculos que parezcan oponerse al cumplimiento de sus promesas. Muy bien dirá Job: «Aunque me mate, esperaré en El» [5]. La fe es la condición de la salvación: «si no tuvierais fe, no permaneceréis» [6]. Dios, pues, quiso ante todo probar la fe de Moisés y de sus compatriotas con los primeros fracasos de sus intervenciones ante el rey de Egipto.

[2] SANTO TOMÁS, 2-2 q.1 a.7.
[3] Ex 34,6.
[4] Cf. Os 4,3.
[5] Job 13,15.
[6] Is 7,9.

Genealogía de Moisés y Aarón (14-27)

[14] Estas son las cabezas de sus linajes: Hijos de Rubén, primogénito de Israel: Janoc, Falu, Jesrón y Carmí; éstos son los linajes de Rubén. [15] Hijos de Simeón: Jamuel, Jasmín, Ahod, Jaguín, Sojar y Saúl, hijos de la cananea; éstos son los linajes de Simeón. [16] He aquí los nombres de los hijos de Leví, con sus linajes: Gersón, Caat y Merarí. Vivió Leví ciento treinta y siete años. [17] Hijos de Gersón: Lobni y Semeí, con sus generaciones. [18] Hijos de Caat: Amram, Jisar, Hebrón y Oziel. Vivió Caat ciento treinta y tres años. [19] Hijos de Merarí: Majli y Musi. Estos son los linajes de los levitas, según sus familias. [20] Amram tomó por mujer a Yokebed, que le parió a Aarón y a Moisés. Vivió Amram ciento treinta y siete años. [21] Hijos de Jisar: Coré, Nefeg y Zicri. [22] Hijos de Oziel: Misael, Elisafán y Patri. [23] Aarón tomó por mujer a Elisabet, hija de Aminadab, hermana de Najsón, la cual parió a Nadab, Abiú, Eleazar e Itamar. [24] Hijos de Coré: Aser, Elcana y Abiasaf. Estas son las familias de los coreítas. [25] Eleazar, hijo de Aarón, tomó por mujer a una hija de Futiel, que parió a Finés. Tales son los jefes de los linajes de los levitas según sus familias. [26] Estos son Aarón y Moisés, a quienes dijo Yahvé: «Sacad de Egipto a los hijos de Israel, según sus escuadras». [27] Ellos son los que hablaron al faraón, rey de Egipto, para sacar de Egipto a los hijos de Israel, Moisés y Aarón.

Las genealogías tienen gran importancia entre los hebreos, particularmente en la clase levítica y sacerdotal, por cuanto su dignidad sagrada se transmitía por generación de padres a hijos. La presente genealogía, repetición de la de Gén 46,8-15, contiene las familias de Rubén y Simeón, y luego la de Leví, a cuya tribu pertenecían Moisés y Aarón. En Ex 4,14 se dice que Dios mandó a Moisés que tomara por auxiliar suyo a Aarón el «levita». Quizá en este adjetivo no se trate de indicación patronímica (procedencia de la tribu de Leví, como Moisés), sino de la *condición social*, en relación quizá con el culto de Dios-Yahvé, lo cual parece recibir confirmación en el relato que más adelante veremos [7]. Acaso pudiéramos hallar la solución de la dificultad en el sentido de las genealogías, que no siempre expresan relaciones naturales de paternidad y filiación, sino las resultantes de la adopción, o incorporación a una familia o tribu. En las tribus de la región de Moab existe aún una especie de incorporaciones, en virtud de la cual, el incorporado viene a participar del *nombre* y de la *sangre* del que lo admite en su seno. Una institución semejante no parece extraña a la vida de Israel. La vida de Moisés abarca tres generaciones de cuarenta años cada una, cifras esquemáticas y convencionales que abundan en el Pentateuco y en los libros siguientes hasta la historia de los reyes [8]. Naturalmente,

[7] Ex 32,26.
[8] Cf. E. POWER, en «Verbum Dei» I (Barcelona) 518.

en estas listas genealógicas no están todos los anillos de la cadena, y así a veces se salta de padres a nietos, y aun más. No nos sirve, pues, para calcular el tiempo que estuvieron los israelitas en Egipto. Es notable que no se menciona el linaje de Moisés, quizá a causa de su idolatría [9]. También es notable que, al citarlos por edad, se pone antes a Aarón (v.26), mientras que, al citarlos por su dignidad en la misión salvadora, Moisés aparece antes (v.27). Los nombres de *Futiel* y *Finés* (v.25), hijos de Aarón, son considerados como egipcios, lo que sería un indicio de autenticidad y de arcaísmo.

Nueva excusa de Moisés (28-30)

28 Cuando habló Yahvé a Moisés en tierra de Egipto,
29 dijo a Moisés: «Yo soy Yahvé; di al faraón, rey de Egipto,
cuanto te diga». 30 Y Moisés dijo a Yahvé: «Yo soy incircun-
ciso de labios; ¿cómo va a escucharme el faraón?»

Estos versos tienen el fin de reanudar el relato interrumpido por la lista genealógica. El v.30 es casi repetición del v.12, y el v.29 repite lo dicho en 6,2.11. Parecen, pues, obra de escribas posteriores para aclarar el cambio de materia en la narración.

CAPÍTULO 7

PORTENTOS REALIZADOS POR MOISES

De nuevo nos encontramos aquí con que Moisés recibe la orden de ir al faraón, y de nuevo el profeta hace presente a Dios su ineptitud para la misión que Yahvé quiere encargarle. Otra vez Yahvé le da por socio a su hermano Aarón, ordenándole el modo de proceder al realizar los prodigios por medio del «cayado», que pasará de las manos de Moisés a las de Aarón. Una vez más también insiste Yahvé en el endurecimiento del faraón, que El vencerá a fuerza de prodigios hasta conseguir la libertad de Israel.

Nueva promesa de liberación de los israelitas (1-6)

1 Dijo Yahvé a Moisés: «Mira, te he puesto como Dios
para el faraón, y Aarón, tu hermano, será tu profeta. 2 Tú
le dirás a él lo que yo te diga a ti, y Aarón, tu hermano, se
lo dirá al faraón, para que deje salir de la tierra a los hijos de
Israel. 3 Yo endureceré el corazón del faraón y multiplicaré
mis señales y mis prodigios en la tierra de Egipto. 4 El faraón
no os escuchará, y yo pondré mi mano sobre Egipto, y sa-

[9] Cf. Jue 18,30.

caré de la tierra de Egipto a mis ejércitos, a mi pueblo, a los hijos de Israel, por grandes juicios. [5] Los egipcios sabrán que yo soy Yahvé cuando tienda yo mi mano sobre Egipto y saque de en medio de ellos a los hijos de Israel». [6] Moisés y Aarón hicieron lo que Yahvé les mandaba; tal cual se lo mandó, así lo hicieron.

Esta sección es la continuación normal de 6,12 y semejante a 4,16. Los v.1-13 suelen atribuirse al documento *sacerdotal*. Moisés ha dicho que es *incircunciso de labios*, es decir, torpe para hablar. Dios soluciona esta dificultad diciendo que Aarón debe ser su portavoz ante el faraón. En 4,16 se dice que Aarón será «su boca» o vocero. Ahora se dice que será *su profeta*, o transmisor de sus ideas, de forma que él sea el inspirador, como *Dios* a los profetas (v.1) [1]. Como en 4,21, se anuncian prodigios y portentos para vencer la obstinación del faraón; con ello conocerá éste la omnipotencia de Yahvé y la debilidad de sus propias divinidades [2]. El v.6 es el resumen de los prodigios e intervenciones de Moisés y de Aarón narrados a continuación. Probablemente es una frase redaccional de un escriba que pretende aclarar las narraciones con apostillas sintéticas, de forma que quede evidente el cumplimiento de los mandatos de Dios a los dos taumaturgos.

Moisés y los magos (7-13)

[7] Tenía Moisés ochenta años, y Aarón ochenta y tres, cuando hablaron al faraón. [8] Yahvé dijo a Moisés y a Aarón: [9] «Cuando el faraón os diga haced un prodigio, le dices a Aarón: Coge tu cayado y échalo delante del faraón y se convertirá en serpiente». [10] Moisés y Aarón fueron al faraón e hicieron lo que Yahvé les había mandado. Aarón arrojó su cayado delante del faraón y de sus cortesanos, y el cayado se convirtió en serpiente. [11] Hizo llamar también el faraón a sus sabios y encantadores de Egipto, [12] y también ellos echaron cada uno su báculo, que se convirtieron en serpientes. Pero el de Aarón devoró a todos los otros. [13] El corazón del faraón se endureció y no escuchó a Moisés y a Aarón, como se lo había dicho Yahvé.

La edad de Moisés y de Aarón parece que está sistemáticamente exagerada. Ya hemos indicado varias veces el carácter convencional de los números en muchos textos del A. T. En concreto, la edad de Moisés es dividida en tres períodos: cuarenta años en la corte egipcia, cuarenta años en el desierto de Madián con su suegro Jetro y cuarenta después de la liberación de los hebreos de la esclavitud egipcia [3]. Esta entrevista de Moisés con el faraón y el primer pro-

[1] Este texto es sumamente interesante para aclarar el sentido preciso de «profeta» *(nabî')* en el sentido de «nuncio», «intérprete», y así coincide con el προφήτης griego, que es el que «habla por otro».
[2] Ex 14,2.
[3] Cf. Ex 31,2; 34,7.

digio, más que la introducción a la narración de las plagas, es la conclusión de la vocación de Moisés, empezada en 6,2. Para confirmar su misión divina, Aarón arrojó su *cayado*, que se convirtió en *serpiente*[4]. Es el mismo milagro de 4,3. Los «magos», con sus encantaciones, hicieron otro tanto. En ello podemos ver manipulaciones «faquiristas» de los conocidos encantadores de serpientes. Aun hoy día por las plazas de Oriente se pueden ver exhibiciones de esta índole. «También los actuales magos egipcios convierten cayados en serpientes. Para ello, a veces oprimen determinada parte del cuello de una serpiente real, que de esta manera queda rígida y estirada como un cayado; pero, al ser arrojada al suelo y quedar libre de la presión, toma su forma y movimientos naturales. Otras veces el ejecutante, distrayendo de sus movimientos la atención de los espectadores, sustituye los cayados por las serpientes»[5]. El autor del libro de la Sabiduría nos habla de esta magia de los egipcios, de la que había sido, sin duda, testigo más de una vez[6]. En Ex 4,3 se dice que será Moisés quien hará los prodigios con el *cayado*, mientras Aarón hablará por su hermano; en cambio, ahora el *cayado* pasa a las manos de Aarón como taumaturgo delegado de Moisés, que obedece a sus inspiraciones, como si fuera éste su *Dios*, que le ordena actuar. Con estas intervenciones queda más autorizada ante la posteridad la persona del que había de ser el sumo sacerdote de Yahvé. Se explica la intervención de Aarón como protagonista de primera fila si se tiene en cuenta que el narrador de esta sección refleja la tradición *sacerdotal*, que, naturalmente, tiende siempre a ensalzar el sacerdocio levítico. Por eso, desde ahora empieza ponderando la parte principal que Aarón ha tenido, al lado de Moisés, en la gran empresa de la liberación de Egipto.

Las plagas de Egipto

Las «plagas» han de entenderse como expresión airada de la justicia divina, que quiere manifestarse «con mano fuerte y brazo extendido» al faraón para que se decida a dejar libres a los oprimidos israelitas. La naturaleza de las mismas crea muchos problemas de interpretación, y desde luego es interesante que—excepto la muerte de los primogénitos—encuentran paralelo en determinados fenómenos naturales que tienen lugar en la tierra de Egipto aún hoy día. Sin embargo, es preciso admitir al menos una manifestación milagrosa de Dios en favor de su pueblo «quoad modum», es decir, en cuanto que, utilizando las fuerzas y fenómenos de la naturaleza, éstas se han manifestado obedientes a la orden de Moisés, enviado de Dios. «Estas plagas, aunque vinculadas a fenómenos na-

[4] En el hebreo aquí no se dice *najas*, como en 4,3 y 7,15, que propiamente significa «serpiente», sino *tannin*, que tiene el sentido amplio de «monstruo marino», «cocodrilo» y «reptil» en general: Gén 1,21; Ez 29,3; 32,2; Dt 32,33; Sal 91,13. Los LXX traducen: δράκων.

[5] E. POWER, o.c., p.519.

[6] Sab 17,7; 18,13.

turales más o menos frecuentes y particulares en el país de Egipto, no son, sin embargo, hechos puramente naturales: aparecen y desaparecen a la orden de Moisés, que los ha anunciado; su época, duración e intensidad no corresponden a los hechos naturales a los que se las trata de asimilar. Dios manda a las fuerzas de la naturaleza, de la que se sirve como instrumento. Sólo prodigios deslumbrantes, bien diferentes por su rapidez y gravedad de fenómenos que se repiten periódicamente en el valle del Nilo, podían impresionar al faraón y a los suyos, no menos que a los mismos israelitas, y acreditar a Moisés como el representante de un Dios temible, Yahvé» [7]. «Es obvio que las plagas están relacionadas con fenómenos naturales que tienen lugar en Egipto entre julio y abril, ya sea regularmente cada año, ya esporádicamente a grandes intervalos... No fueron meros fenómenos naturales, pues los efectos fueron a veces completamente nuevos, y en todos los casos de una intensidad insólita. De otra manera, ni hubieran impresionado al faraón ni demostrado la omnipotencia de Yahvé. Así, pues, fueron cosa *milagrosa no en sí mismos*, pues no sobrepujaban las fuerzas de la naturaleza, sino en su *insólita intensidad*, y también porque las circunstancias de lugar y tiempo fueron providencialmente predeterminadas. No obstante, su carácter egipcio no fué una mera coincidencia. La *condescendencia divina* se acomoda en sus manifestaciones a las costumbres y experiencias de aquellos entre quienes obra. Esta es la razón de que se use una «vara» en la producción de las plagas, pues todo mago egipcio tenía su varita mágica [8]. Hay, indudablemente, un *crescendo* en esta narración. Las cuatro primeras plagas causan disgusto y molestia; las cuatro siguientes, graves daños en las personas y en los bienes; la novena se distingue por lo misterioso y aterrador. Moisés, cortés al principio, se muestra después más franco; el faraón, en un principio indiferente, va dando poco a poco el brazo a torcer; los magos confiesan su impotencia ante la tercera plaga, y al producirse la sexta no pueden mostrarse en público; los cortesanos, a la octava plaga, le aconsejan que ceda. El estudio del estilo y del contenido de la narración sugiere que el hagiógrafo tenía a su disposición una segunda narración de las plagas, que en parte incorpora a su texto. El autor de esta narración considera las plagas enviadas para manifestar la omnipotencia de Yahvé a la luz de un pugilato entre Yahvé y las deidades egipcias, representadas por los magos. Pertenecen a esta fuente la tercera y sexta plagas, tan diferentes de las otras en el estilo y en la brevedad, y en particular en la poca atención que concede a los protagonistas humanos, Moisés y el faraón. El narrador principal las omitió, porque embarazaban el movimiento dramático del relato; pero el redactor final tuvo a bien incluirlas en su obra. Ambas se mencionan en otras partes, en las descripciones poéticas de las plagas, la tercera en Sal 104,31, y

[7] A. CLAMER, o.c., p.120.

[8] Entre los egipcios, el mago de profesión se llamaba *horep Selpit* («el poderoso de Selpit»), que parece ser la diosa de la magia, cuyo poder protegía contra las desgracias y las mordeduras de las serpientes. La «magia» era ejercida por el «lector» *(hari-heb)*, y el médico *(sunu* o *ur-sunu:* «jefe médico o gran médico»). Existía el título oficial de «mago del faraón».

la sexta en Sal 77,50 [9]. El autor del libro de la Sabiduría, conforme al género «midrásico»—exposición de la historia religiosa de Israel coloreándola imaginariamente para deleitar al lector piadosamente, utilizando sobre todo la hipérbole desbordada—da detalles imaginarios curiosos sobre algunas plagas.

El escenario de los prodigios debió de ser la zona circundante de Pi-Ramsés, donde trabajaban los hebreos. El salmo 77 habla de los prodigios de «Tanis», que es la designación bíblica para señalar esta zona geográfica, que a su vez es sinónimo del Bajo Egipto, donde residían los faraones de la dinastía XIX (s.XIII a. C.). La expresión «todo el país de Egipto», que se repite varias veces en los relatos de las plagas, ha de entenderse como designación genérica aplicable sólo a esta zona geográfica. Es, pues, frase hiperbólica.

La primera plaga (14-24)

14 Yahvé dijo a Moisés: «El corazón del faraón se ha endurecido y rehusa dejar salir al pueblo. 15 Ve a verle mañana por la mañana. Saldrá para ir a la orilla de las aguas; tú te estás esperándolo a la orilla del río, tomas en tu mano el cayado que se convirtió en serpiente, 16 y le dices: «Yahvé, Dios de los hebreos, me manda decirte: Deja ir a mi pueblo para que me sacrifique en el desierto. Hasta ahora no me has escuchado. 17 Pues he aquí lo que dice Yahvé: Para que sepas que yo soy Yahvé, voy a golpear con el cayado que tengo en la mano las aguas del río, y se convertirán en sangre. 18 Los peces que hay en el río morirán, el río se infectará, y los egipcios repugnarán el agua del río». 19 Yahvé dijo a Moisés: «Di a Aarón: Toma el cayado y tiende tu mano sobre las aguas de Egipto, sobre sus ríos, sobre sus canales, sobre sus estanques y sobre todas sus reuniones de aguas. Todas se convertirán en sangre, y habrá sangre en todo Egipto, lo mismo en las vasijas de madera que en las vasijas de piedra». 20 Moisés y Aarón hicieron lo que Yahvé les había mandado, y Aarón, levantando el cayado, golpeó las aguas del río a la vista del faraón y de todos sus servidores, y toda el agua del río se volvió en sangre. 21 Los peces que había en el río murieron, el río se inficionó, los egipcios no podían beber el agua, y hubo, en vez de ella, sangre en toda la tierra de Egipto. 22 Pero los magos de Egipto hicieron otro tanto con sus encantamientos, y el corazón del faraón se endureció, y no escuchó a Moisés y a Aarón, como había dicho Yahvé. 23 El faraón se volvió, y entró en su palacio sin hacer caso. 24 Los egipcios cavaron en las orillas del río para buscar agua potable, pues no podían beber las del río.

Esta primera plaga del agua convertida en sangre ya la hemos visto en 4,9. Pero allí se destinaba a convencer al pueblo de la verdadera misión de Moisés; ahora en la simple lectura del texto podemos notar la diversa redacción del prodigio en comparación con

[9] E. POWER, o.c., p.520.

la perícopa precedente. Moisés ha de ir al encuentro del faraón cuando salga por la mañana al río, y, presentada la súplica, que le será denegada, herirá con el «cayado» el agua del río, que se convertirá en sangre, muriendo los peces; y no pudiendo los egipcios beber agua del Nilo, tuvieron que cavarse pozos a orillas del río (v.14-18). Una segunda redacción dice que Moisés entregó su *cayado* a Aarón, ordenándole extenderlo sobre las aguas del río, de los canales, de los estanques, etc., para que todas las aguas se convirtieran en sangre. Los magos hicieron otro tanto. Nada se dice de cómo se convirtió la sangre en agua para transformarse de nuevo en sangre bajo las encantaciones de los magos, a menos que lo hecho por ellos se asemejara a lo que Dios había dicho a Moisés hacer delante del pueblo [10]. Esta segunda narración se diferencia de la primera en que es más universal, como si el autor sagrado quisiera poner más de relieve el poder omnipotente de Yahvé frente al de los magos de Egipto, que pronto tendrán que confesar: «El dedo de Dios está aquí» [11]. Ya tendremos ocasión de observar este género literario en la prosecución de la historia.

A propósito de esta plaga, es común traer a colación el fenómeno llamado *Nilo Rojo*, que se observa cada año al principio de la crecida. «No hay que pensar en tan extraordinario milagro, como sería el cambio del agua en sangre animal o humana. Se describen aquí los fenómenos naturales según las apariencias. Las aguas se pusieron rojizas y parecían sangre. El *Nilo Rojo* es el duplicado egipcio de esta plaga. Al llegar la inundación a su apogeo en julio, las aguas se ponen rojizas, debido al limo (mezclado de algas rojizas) que va recogiendo en su curso. El color, que dura los meses de la inundación, varía según la fuerza de la corriente y la turbulencia de las aguas, pero nunca alcanza el vivo matiz de la sangre. El agua es todavía potable, y los peces siguen viviendo. A veces son mortíferas, debido a la presencia de infusorios venenosos» [12].

El autor de la Sabiduría ve aquí un castigo por el decreto del infanticidio promulgado contra los niños hebreos [13]. Por la narración ya se echa de ver la dificultad que implica el precisar la naturaleza de las plagas. En esta primera se nos habla de la conversión del agua en sangre. Primero ante el pueblo, en pequeña cantidad; luego ante el faraón, toda la del río, sin decir cuánto se extendía el fenómeno, y por fin se habla de la conversión en sangre del agua de las vasijas. Una vez más creemos traer a la memoria de los lectores, no hechos a apreciar el lenguaje de la Sagrada Escritura, cuanto dejamos escrito en la *Introducción al Pentateuco* acerca de los elementos que lo integran y la manera de su redacción. En particular debemos pensar en el género literario hiperbólico, tan querido de los escritores orientales, y también es necesario tener en cuenta la parte que tiene la imaginación popular en la formación

[10] Ex 4,9.
[11] Ex 8,15.
[12] E. POWER, o.c., p.520. Véase también P. HEINISCH, *Das Buch Exodus* p.81.
[13] Sab 11,7s.

de las tradiciones antiguas, con tendencia siempre a exagerar lo taumatúrgico y milagroso de un hecho que sustancialmente es preternatural.

Los «magos» egipcios logran también el hecho portentoso. El autor sagrado no especifica cómo lo consiguieron. La astrología y la magia—intermedias entre la religión y la ciencia—son dos supersticiones que florecieron mucho en Caldea y en Egipto respectivamente. La astrología, que considera los astros como dioses, asentaba el principio de que estos astros ejercían influencia sobre los hombres, hasta tal punto que se pudiese leer en el cielo los sucesos que habían de realizarse en la tierra. La magia pretendía dominar las fuerzas de la naturaleza, no utilizando esas mismas fuerzas, como hace la ciencia moderna, sino imitando los fenómenos naturales; así pretendía hacer llover imitando los fenómenos naturales, y sobre todo mediante ritos e invocaciones a los dioses y espíritus ocultos, con las cuales presumían forzarlos a que éstos, como más poderosos, ejecutasen lo que los manipuladores deseaban. El mago no suplica, como la persona religiosa; pero tiene la pretensión de disponer de las fuerzas superiores, aunque para ello tenga que someterse a la tiranía de los espíritus. El difunto egipcio, que se presentaba ante el tribunal de Osiris conociendo los nombres de los cuarenta y dos dioses que lo habían de juzgar, tenía la pretensión de obtener su absolución, por cuanto, conociendo los nombres de los jueces, los tenía sujetos a su voluntad. Los magos del faraón creían también tener en su mano las fuerzas naturales mediante fórmulas que encadenasen esas fuerzas y a los mismos dioses y espíritus. En suma, lo que hay aquí es una presunción muy soberbia, unida a una hábil superchería y tal vez influencia de los espíritus malignos. El autor sagrado no especifica el grado de fe que prestaba a esas habilidades de los magos egipcios, pero sabía que nada podían contra el poder de Dios. La Ley prohibirá acudir a los magos y hechiceros [14], y los profetas los condenarán como falsarios [15].

Anuncio de la segunda plaga: las ranas (25-29)

25 Pasaron siete días desde que Yahvé había herido el río,
26 y Yahvé dijo a Moisés: «Ve a ver al faraón y dile: Deja salir a mi pueblo para que me sacrifique. 27 Si rehusas de-
jarle ir, voy a castigar con ranas a toda la tierra. 28 En el río
bullirán ranas, subirán y penetrarán en tu casa, en tu dormitorio y en tu lecho, en las casas de todos tus servidores
y de tu pueblo, en los hornos y en las artesas; 29 subirán las
ranas sobre ti, sobre tus servidores y sobre tu pueblo».

[14] Cf. Ex 32,18; Lev 19,31; 26,6; Dt 18,10s.
[15] Jer 27,9. Sobre los magos en Egipto véanse los trabajos de A. Mallon, *Les Hébreux en Egypte* p.138s; Id., *Le charmeur des serpents:* Bi (1922); F. Lexa, *La magie dans l'ancien Egypte* (París 1925).

El número de *siete días* indica aquí un tiempo prudencial de intervalo entre la primera plaga y la que va a seguir. El faraón sigue obstinado, y Moisés, en nombre de Dios, le pide que deje salir a su pueblo; de lo contrario, lo va a castigar con una nueva plaga que le sea más molesta personalmente que la del agua convertida en sangre, ya que le iban a importunar las ranas hasta en su propia alcoba.

CAPÍTULO 8

OTRAS PLAGAS SOBRE EGIPTO

La segunda plaga: las ranas (1-11)

**1 Yahvé dijo a Moisés: «Dile a Aarón: Extiende tu mano
con el cayado sobre los ríos, sobre los canales y sobre los
estanques, y haz subir ranas sobre la tierra de Egipto».
2 Aarón extendió su mano sobre las aguas de Egipto, y su-
bieron las ranas y cubrieron la tierra, y cubrieron la tierra
de Egipto. 3 Pero los magos hicieron otro tanto con sus en-
cantamientos, haciendo subir ranas sobre la tierra de Egipto.
4 El faraón llamó a Moisés y a Aarón y les dijo: «Pedid a
Yahvé que aleje de mí y de mi pueblo las ranas, y dejaré sa-
lir al pueblo a sacrificar a Yahvé». 5 Moisés dijo al faraón:
«Dime cuándo he de rogar por ti, por tus servidores y por
todo tu pueblo, para que aleje Yahvé las ranas de ti y de
tus casas y no queden más que en el río». 6 «Mañana», res-
pondió él. Moisés le dijo: «Así será, y para que sepas que no
hay como Yahvé, nuestro Dios, 7 las ranas se alejarán de ti
y de tus casas, de tus servidores y de tu pueblo, y no queda-
rán más que en el río». 8 Salieron Moisés y Aarón de la casa
del faraón, y Moisés rogó a Yahvé sobre de lo que de las
ranas había prometido al faraón. 9 Hizo Yahvé como le pe-
día Moisés, y murieron las ranas en las casas, en los atrios
y en los campos. 10 Reuniéronlas en los montes, y se infestó
la tierra. 11 Pero el faraón, viendo que se le daba respiro,
endureció su corazón, y no escuchó a Moisés y a Aarón,
como Yahvé había dicho.**

Sabido es cómo el valle de Egipto, muy llano, está regado por el Nilo, del que se derivan canales para extender el riego por toda la tierra circundante y en donde se forman fácilmente estanques y charcas. Esto favorece la multiplicación de las *ranas*. El texto sagrado nos habla de una inundación de estos batracios hasta venir a constituir una verdadera plaga. Pero de nuevo encontramos un fenómeno literario semejante al de la plaga anterior. Moisés ordena a Aarón que se presente al faraón con la petición de antes, amenazándole con la plaga de las ranas, que invadirían toda la tierra, hasta las casas y dormitorios [1]. Luego es Aarón el que ha de

[1] Ex 7,25-29.

ejecutar el prodigio con el *cayado*, tendiéndolo sobre las aguas del río, los canales y estanques de todo Egipto, con los efectos universales que antes ya se han descrito. Pero los magos pudieron hacer otro tanto. Lo que no lograron fué hacer desaparecer aquella innumerable plaga [2]. Por ello, el faraón tuvo que acudir a Moisés y a Aarón, prometiéndoles el permiso solicitado para que fueran a sacrificar a Yahvé en el desierto. Y en la hora señalada por el rey, Moisés hizo desaparecer las ranas de la tierra de Egipto, quedando sólo en su elemento natural, el río, después de lo cual el faraón desistió de su promesa, para dar lugar a que Dios mostrase más su poder ante los egipcios. El Sabio considera todo esto como el castigo por la estúpida adoración de los animales entre los egipcios [3].

También en este relato parece que se entrelazan los documentos o tradiciones *yahvista* [4] y *sacerdotal* [5]. Esta plaga está íntimamente ligada con el prodigio anterior, ya que la inundación putrefacta de agua trae como consecuencia la abundancia de ranas. También aquí habrá que explicarlo acudiendo al milagro «quoad modum», es decir, en cuanto a sus circunstancias concretas. Y también aquí debemos recordar lo que hemos indicado antes sobre el género literario hiperbólico y «taumatúrgico», tan querido de los pueblos de mentalidad primitiva. Entre los egipcios había una divinidad llamada *Hqet*, representada con cabeza de rana. Los magos pudieron acudir a ella con sus encantamientos para acabar con la plaga, pero fracasaron, y entonces el faraón acudió a Moisés. Este, para que quedara claro que era debido a Yahvé todo lo que hacía y no a ninguna otra divinidad, exigió la demanda antes hecha de que se les permitiera salir para adorarle en el desierto.

Tercera plaga: los mosquitos (12-15)

12 Yahvé dijo a Moisés: «Dile a Aarón: «Extiende tu cayado y golpea el polvo de la tierra, que se convertirá en mosquitos en toda la tierra de Egipto». 13 Aarón extendió su mano con el cayado y golpeó el polvo de la tierra, y vinieron mosquitos sobre los hombres y los animales. Todo el polvo de la tierra se convirtió en mosquitos en toda la tierra de Egipto. 14 Los magos quisieron hacer otro tanto con sus encantamientos, pero no pudieron. Había mosquitos sobre hombres y animales, 15 y los magos dijeron al faraón: «El dedo de Dios está aquí». Pero el corazón del faraón se endureció, y, como había dicho Yahvé, no escuchó.

Todas las plagas con que Dios, por medio de sus siervos, tiende a lograr la libertad de su pueblo y a darse a conocer como único Dios verdadero, así a los egipcios como a los hebreos, responden

2 Ex 8,1-4.
3 Sab 11,16s; 15,18s.
4 Ex 8,1-4.8-15a.
5 Ex 8,5-7.15b. Cf. A. Clamer, o.c., p.107.

a fenómenos naturales de Egipto. La abundancia de mosquitos, que brotan de las aguas estancadas, es también grande en el valle del Nilo, y ellos, con el abandono de las gentes, son causa del gran número de enfermos de los ojos que aún hoy día se ven por aquellas latitudes. Sin preámbulo alguno, Moisés y Aarón traen esta plaga sobre Egipto, que los magos no pueden imitar, teniendo que confesar avergonzados que el dedo de Dios estaba allí [6]. Nótese la expresión del texto: «todo el polvo de la tierra se convirtió en mosquitos en toda la tierra de Egipto». De nuevo es necesario acudir al género literario hiperbólico para explicar estas afirmaciones radicales. Para el autor sagrado, este portento es el triunfo de Yahvé sobre la sabiduría y la magia famosas de Egipto.

Cuarta plaga: los tábanos (16-28)

**16 Yahvé dijo a Moisés: «Levántate temprano y preséntate al faraón al tiempo que sale él para ir a la ribera, y dile: «Así habla Yahvé: Deja ir a mi pueblo para que me dé culto.
17 Si no dejas ir a mi pueblo, voy a mandar tábanos contra ti, contra tus servidores y contra tu pueblo, contra vuestras casas, y se llenarán de ellos las casas de los egipcios y la tierra que éstos habitan; 18 pero distinguiré en ese día el país de Gosén, donde habita mi pueblo, y allí no habrá tábanos, para que sepas que yo soy Yahvé en medio de la tierra.
19 Haré distinción entre mi pueblo y el tuyo. Mañana será este prodigio». 20 Hízolo así Yahvé, y vino una muchedumbre de tábanos sobre la casa del faraón y las de sus servidores, y sobre toda la tierra de Egipto, y se corrompió la tierra por los tábanos. 21 Llamó el faraón a Moisés y a Aarón y les dijo: «Id y sacrificad a vuestro Dios en esta tierra». 22 Pero Moisés respondió: «No puede ser así, pues para los egipcios es abominación el sacrificio que nosotros hacemos, y si a su vista lo ofreciéramos, nos apedrearían. 23 Tenemos que ir por el desierto tres días de camino, para sacrificar a Yahvé, nuestro Dios, como él nos diga». 24 El faraón contestó: «Yo os dejaré que vayáis a sacrificar a Yahvé, vuestro Dios, en el desierto; pero no os vayáis más lejos, y rogad por mí».
25 Moisés respondió: «En saliendo de tu casa, rogaré por ti a Yahvé, y mañana se alejarán los tábanos del faraón, de sus servidores y de su pueblo; pero que el faraón no nos engañe más, y permita al pueblo ir a sacrificar a Yahvé».
26 Salió Moisés de casa del faraón y rogó a Yahvé. 27 Yahvé hizo lo que le pedía Moisés, y los tábanos se alejaron del faraón, de sus servidores y del pueblo, sin quedar ni uno.
28 Pero el faraón endureció su corazón también esta vez y no dejó salir al pueblo.**

Como los mosquitos, así las moscas [7] abundan en Egipto, y constituyen, si no una plaga, una verdadera molestia. La que aquí

[6] Cf. Sal 105,31.
[7] La palabra que traducimos por «tábanos», en hebreo es *'arob*, que literalmente significa «enjambre». La *Bible de Jérusalem* traduce también *taons* o «tábanos».

trae Dios es una verdadera plaga, en cuya producción Dios no interviene más que en el anuncio del azote y en la retirada del mismo. Para que la mano de Dios sea más visible, se anuncia que la región habitada por los hebreos estará libre [8]. La introducción es como en la primera plaga: Yahvé ordena a Moisés que salga de mañana al encuentro del faraón, a quien renueva la petición, amenazándole con plaga de moscas o «tábanos» que vendrán sobre Egipto, exceptuada la tierra de Gosén. El faraón comienza a ceder. Los autoriza para sacrificar en Egipto; pero Moisés, con el pretexto de no sobreexcitar los ánimos de los egipcios con sus «sacrificios», que para éstos son «abominación», rechaza la propuesta. En efecto, los egipcios tenían sus dioses y sus animales sagrados, y era peligroso dedicar alguno de éstos a un dios extraño, como pasó en el siglo v a. C. en la colonia de Elefantina (Alto Egipto): «Los papiros de Elefantina que datan del siglo v a. C. aluden a las disensiones de esta índole entre judíos y sacerdotes de Khnum, que se insurreccionaron por ver a los colonos judíos sacrificar el carnero, animal sagrado del dios de la catarata. Amón, venerado en todo Egipto, tenía también un carnero como animal sagrado. En el Delta había muchas divinidades adoradas en forma de carneros, de machos cabríos y de toros» [9]. Supuesta esta mentalidad, es perfectamente explicable la excusa buscada por Moisés. El faraón accede, al fin, a lo que se pide, pero suplica, a su vez, que los hebreos no vayan más allá de lo convenido: distancia de «tres días de camino» hacia el desierto [10]. Esta concesión estaba motivada por la presencia de la plaga, y, cuando ésta pasó, se volvió atrás. En toda esta narración no interviene Aarón, que en otras plagas es el ejecutor material de las órdenes de Moisés.

Capítulo 9

NUEVAS PLAGAS

Plaga quinta: epizootia (1-7)

1 Yahvé dijo a Moisés: «Ve al faraón y dile: «Así habla
Yahvé, Dios de los hebreos: Deja ir a mi pueblo a que me
dé culto. 2 Si rehusas dejarlos ir y todavía los retienes, 3 caerá
la mano de Yahvé sobre los ganados que están en tus cam-
pos, sobre los caballos, sobre los asnos, sobre los camellos,
sobre los bueyes y sobre las ovejas, una peste muy mortí-
fera. 4 Yahvé hará distinción entre los ganados de Israel y
los ganados de los egipcios, y nada perecerá de lo pertene-
ciente a los hijos de Israel». 5 Yahvé fijó el momento, dicien-

[8] Cf. Sab 16,9.
[9] B. Courayer, *L'Exode* (Bible de Jérusalem) p.53.
[10] Cf. Ex 3,18; 5,3.

do: «Mañana hará esto Yahvé en esta tierra». [6] Hízolo Yahvé al día siguiente. Pereció todo el ganado de los egipcios, y no murió un solo animal de los ganados de los hijos de Israel. [7] El faraón se informó, y ni un animal de los ganados de los hijos de Israel había muerto. Pero el corazón del faraón se endureció y no dejó ir al pueblo.

En la misma forma compendiosa se cuenta la plaga quinta, la peste de los ganados, una terrible epizootia que viene sobre el ganado, muy abundante en Egipto. No es tampoco ahora raro este azote en el valle del Nilo, y a su gravedad contribuye no poco el abandono de las gentes, que no hacen nada para luchar contra el mal. El P. Mallon nos ofrece una impresionante descripción de la epizootia presenciada por él en 1903: «Había pasado por Meserib y me encaminaba a Hosn Ongelun. A lo largo del camino se veían en la llanura bueyes y vacas heridas por el terrible azote y abandonadas por los habitantes, que no se cuidaban de sepultarlas» [1]. Como las plagas precedentes, también ésta perdonó la región habitada por los hebreos, a fin de que así apareciese mejor la plaga enviada por Yahvé para obtener la libertad de su pueblo [2].

Sexta plaga: las úlceras (8-12)

[8] Yahvé dijo a Moisés y Aarón: «Coged un puñado de ceniza del horno, y que la tire Moisés hacia el cielo, a la vista del faraón, [9] para que se convierta en un polvo fino sobre toda la tierra de Egipto y produzca en toda la tierra de Egipto a hombres y a animales pústulas eruptivas y tumores». [10] Cogieron la ceniza del horno y se presentaron al faraón. Moisés la tiró hacia el cielo, y se produjeron en hombres y animales pústulas y tumores. [11] Los magos no pudieron continuar en presencia de Moisés, porque les salieron tumores, como a todos los egipcios. [12] Y Yahvé endureció el corazón del faraón, que no escuchó a Moisés y a Aarón, como Yahvé se lo había dicho a Moisés.

En la época de la inundación, mes de junio, son frecuentes los tumores ocasionados por el excesivo calor. Escuecen mucho, pero no son peligrosos. Estos «tumores del Nilo» no constituyen una plaga como la que aquí se nos describe. El autor saca a colación los magos, de quienes parecía haberse olvidado desde la tercera plaga. Con mencionarlos ahora parece que se propone burlarse de ellos y de su arte y, sobre todo, poner más de relieve el contraste entre el poder de Dios y el de la magia egipcia, o diríamos mejor, hablando en lenguaje moderno, el poder de la ciencia egipcia, que para los hebreos debía representar el *summum* de la ciencia humana.

[1] A. MALLON, *Les Hébreux en Egypte* p.145s.

[2] Entre los animales con pústulas aparece el *camello*, que ciertamente es raro en Egipto por estas épocas; al menos no aparece en las pinturas egipcias hasta la época helenística. Pero era conocido de los asiáticos que iban a Egipto. Cf. Gén 37,25.

Séptima plaga: el granizo (13-35)

13 Dijo Yahvé a Moisés: «Levántate temprano, preséntate
al faraón y dile: «Así habla Yahvé, el Dios de los hebreos:
Deja ir a mi pueblo a que me dé culto, 14 porque esta vez
voy a desencadenar mis plagas contra ti, contra tus servi-
dores y contra tu pueblo, para que sepas que no hay como
yo en toda la tierra. 15 Si yo hubiera tendido mi mano y te
hubiera herido con la peste, tú y tu pueblo habríais desapa-
recido de la tierra; 16 pero te he dejado con vida para que
por ti brille mi poder, y mi nombre sea celebrado en toda
la tierra. 17 Te opones todavía como un muro entre mí y
mi pueblo para no dejarle ir, 18 pues sabe que mañana a
esta hora haré llover una granizada tan fuerte como no la
hubo jamás en Egipto desde el día que se fundó hasta hoy.
19 Retira, pues, tus ganados y cuanto tienes en el campo,
cuantos hombres y animales haya en el campo, y si no se
retiran, serán heridos por el granizo y morirán». 20 Aquellos
de los servidores del faraón que temieron la palabra de Yah-
vé, mandaron retirar a su casa siervos y ganados. 21 Pero los
que no atendieron a la palabra de Yahvé, dejaron a sus sier-
vos y a sus ganados en el campo. 22 Yahvé dijo a Moisés:
«Tiende tu mano hacia el cielo para que caiga el granizo
en toda la tierra de Egipto sobre hombres y animales, y so-
bre todas las verduras del campo». 23 Moisés tendió su ca-
yado hacia el cielo, y Yahvé mandó truenos y granizo, y el
fuego se precipitó sobre la tierra. 24 Yahvé llovió granizo
sobre la tierra de Egipto, y mezclado con el granizo cayó
fuego, y tan fuerte era el granizo, que no lo hubo semejante
en toda la tierra de Egipto desde que comenzó a ser pueblo.
25 El granizo hirió en toda la tierra de Egipto cuanto había
en los campos, hombres y animales. Machacó también to-
das las hierbas del campo y destrozó todos los árboles del
campo. 26 Sólo en la tierra de Gosén, donde habitaban los
hijos de Israel, no cayó granizo. 27 El faraón mandó llamar
a Moisés y a Aarón y les dijo: «Esta vez he pecado; Yahvé
es justo, y yo y mi pueblo, impíos. 28 Rogad a Yahvé para
que cesen los truenos de Dios y el granizo, y os dejaré ir, y
no quedaréis más aquí». 29 Moisés dijo: «Cuando haya sali-
do de la ciudad, alzaré mis manos a Yahvé, y cesarán los
truenos, y dejará de granizar, para que sepas que de Yahvé
es la tierra, 30 aunque sé que ni tú ni tus servidores teméis
todavía a Yahvé, Dios». 31 El lino y la cebada habían sido
destrozados, pues la cebada estaba todavía en espiga, y el
lino en flor; 32 pero el trigo y la escanda no, por ser tardíos.
33 Moisés dejó al faraón y salió de la ciudad, alzó sus manos
a Yahvé, y cesaron los truenos y el granizo, y dejó de llover
sobre la tierra. 34 Viendo el faraón que habían cesado la
lluvia, el granizo y los truenos, acrecentó su pecado, 35 y
endureció su corazón hasta el extremo, y no dejó salir a los
hijos de Israel, como le mandaba Yahvé por boca de Moisés.

Todo el mundo ha experimentado la impresión que produce una granizada fuerte, acompañada de truenos y rayos. Aunque en

Egipto es rara la lluvia, pero no así estos fenómenos del granizo, que destruyen fácilmente los productos del campo. Otra vez se nos ofrece un relato en que Aarón no aparece. Moisés recibe orden de levantarse temprano y presentarse al faraón, reiterándole la petición tantas veces hecha. A esto añade la amenaza de una fuerte tempestad acompañada de granizo, que destruye cuanto hay en el campo. Pero, como si Dios quisiera mostrar que, más que el mal de los egipcios, lo que pretende es hacer prueba de su poder y obtener la facultad que pide, advierte Moisés al faraón que mande recoger a la ciudad los hombres y los ganados, si quiere evitar el daño. Y, en efecto, los que oyeron la amonestación de Moisés se vieron libres de la plaga; los que no, sufrieron sus consecuencias [3]. El texto no nos declara de qué manera pudo llegar esta amonestación «a toda la tierra de Egipto», que sufrió el azote. Este se continuó por muchas horas, y pudo dar lugar al faraón para llamar a Moisés y rogarle hiciese cesar las tormentas, que continuaban amenazadoras. Para lograrlo le promete la licencia, que luego le niega. El autor sagrado aprovecha la ocasión para pregonar el poder de Dios, que se extiende a toda la tierra (v.16). Los pueblos antiguos concebían mal esto. Para ellos, los dioses ejercían su poder sólo en su propio territorio [4].

CAPÍTULO 10

ULTIMAS PLAGAS

Octava plaga: las langostas (1-20)

1 Yahvé dijo a Moisés: «Ve al faraón, porque yo he endurecido su corazón y el de sus servidores, para obrar en medio de todos los prodigios que vas a ver,
2 para que cuentes a tus hijos y a los hijos de tus hijos cuán grandes cosas hice yo entre los egipcios y qué prodigios obré en medio de ellos, y sepan que yo soy Yahvé».
3 Moisés y Aarón fueron al faraón y le dijeron: «Así habla Yahvé, el Dios de los hebreos: ¿Hasta cuándo no querrás someterte a mí? Deja ir a mi pueblo para que me sacrifique.
4 Si te resistes y no quieres dejarle, mañana traeré sobre todo tu territorio la langosta,
5 que cubrirá toda la tierra, sin que se vea nada de ella, y devorará todo el resto salvado del granizo, royendo todos los árboles que crecen en vuestros campos.
6 Y llenarán tus casas y las casas de tus servidores y de todos los egipcios. Tanta como no la vieron ni tus padres ni tus abuelos desde que comenzaron a ser sobre la tierra hasta hoy». Moisés se retiró y salió de la casa del faraón.
7 Dijeron al faraón sus servidores: «¿Hasta cuándo vamos a padecer este escánda-

[3] Sab 16,16s.
[4] Cf. La poesía épica en torno a este prodigio: Sal 77,18-19; 78,48; Sab 16,15-17.

**lo? Deja a esa gente que sirvan a Yahvé, su Dios. ¿Todavía
no ves que va a perecer Egipto?» 8 E hicieron venir a Moi-
sés y a Aarón ante el faraón, que les dijo: «Id y servid a
vuestro Dios. ¿Quiénes sois los que habéis de ir?» 9 Dijo
Moisés: «Hemos de ir todos, con nuestros niños y nuestros
ancianos, con nuestros hijos y nuestras hijas, con nuestras
ovejas y nuestros bueyes, porque es la fiesta de Yahvé». 10 El
faraón les contestó: «Así sea Yahvé con vosotros, como os
dejaré yo ir a vosotros y a vuestros hijos. Y tened cuidado,
pues se ve que obráis con malicia. 11 No; id los hombres
solos y dad culto a Yahvé, pues eso fué lo que pedisteis».
Y en seguida fueron arrojados de la presencia del faraón.
12 Pero Yahvé dijo a Moisés: «Tiende tu mano sobre la tie-
rra de Egipto, para que venga sobre él la langosta, que suba
sobre la tierra de Egipto y devore todo lo que dejó el grani-
zo». 13 Moisés tendió su cayado sobre la tierra de Egipto, y
Yahvé hizo soplar sobre la tierra el viento solano durante
todo el día y toda la noche. A la mañana, el viento solano
había traído la langosta. 14 Subieron por toda la tierra de
Egipto y se posaron sobre todo el territorio de Egipto en
tan gran cantidad como ni la hubo ni la habrá nunca. 15 Cu-
brieron toda la superficie de la tierra y oscurecieron la tie-
rra. Devoraron todas las hierbas de la tierra, todos cuantos
frutos de los árboles, todo cuanto había dejado el granizo,
y no quedó nada de verde, ni en los árboles ni de las hier-
bas de los campos, en toda la tierra de Egipto. 16 El faraón
llamó en seguida a Moisés y a Aarón, y dijo: «He pecado
contra Yahvé, vuestro Dios, y contra vosotros. 17 Perdonad
mi pecado por esta vez, y rogad a Yahvé, vuestro Dios, que
aleje de mí esta muerte». 18 Salió Moisés de la presencia del
faraón y rogó a Yahvé, 19 y éste hizo dar vuelta al viento,
que sopló muy fuertemente del poniente y, arrastrando la
langosta, la precipitó en el mar Rojo. No quedó ni una en
todo el territorio de Egipto. 20 Pero Yahvé endureció el co-
razón del faraón, y éste no dejó salir a los hijos de Israel.**

Una nueva plaga es la de la langosta, no desconocida en Egipto ni en Palestina. Es de notar la introducción del autor sagrado: Yahvé ha endurecido el corazón del faraón para que, ofreciendo resistencia, dé lugar a nuevas manifestaciones de su poder e Israel conserve la memoria de estos sucesos, que son otros tantos beneficios de Dios (v.2). Este propósito se extiende a todas las plagas. Por otra parte, el pueblo egipcio se cansa de sufrir las consecuencias de las resistencias faraónicas. Los consejeros del rey se lo hacen presente, y entonces éste parece ceder; pero, al fin, entendiendo que, bajo la petición de hacer los sacrificios, se oculta el propósito de escapar de Egipto, retrocede.

La plaga de la langosta viene traída por el *viento solano* (v.13) o *jamsim* [1], que sopla de los desiertos líbico y arábigo, y desaparece

[1] Los LXX, en vez de «viento oriental» *(ruaj qadim)* del TM, leen νότον («viento del sur»), porque en Egipto este viento asolador, que trae las langostas, procede del desierto del sur o del sudeste de las estepas del Sinaí o Abisinia. La Peshitta y la Vg traducen *ventus urens*, porque todo lo seca; cf. Ez 17,10; 19,12. En el v.19, el TM dice *ruaj yam* («viento del mar»), que para el palestino es el «occidente», para el egipcio el «norte».

luego arrebatada por el viento que sopla del *poniente* (v.19) hacia el mar Rojo. Ya se deja entender que acabaría con cuanto verde hallase en el campo, sin excluir las cortezas tiernas de los árboles. El profeta Joel nos ofrece una terrible pintura de la invasión y de los efectos de la langosta. Nos la presenta como un ejército que, en apretadas filas, asalta la ciudad, corre por las murallas y se introduce en las casas como los ladrones. Ante ella tiembla la tierra, se conmueve el cielo, se oscurecen el sol y la luna, y las estrellas extinguen su brillo. Y, entre tanto, la viña está en confusión, la higuera enferma; el granado, la palmera, el manzano y todos los árboles del campo se secan. La alegría ha huído avergonzada de entre los hombres [2].

Novena plaga: las tinieblas (21-29)

**21 Dijo Yahvé a Moisés: «Alza tu mano al cielo, y haya tinieblas sobre la tierra de Egipto, tan densas que se palpen.
22 Alzó Moisés al cielo su mano, y hubo densísimas tinieblas en todo Egipto durante tres días. 23 Durante ellos no se veían unos a otros, y nadie se movía del sitio donde estaba; pero los hijos de Israel tenían luz en la región que habitaban.
24 El faraón llamó a Moisés y a Aarón y dijo: «Id, servid a Yahvé, pero que queden aquí vuestras ovejas y vuestros bueyes; aun a los niños podéis llevároslos con vosotros».
25 Moisés respondió: «Tienes que poner en nuestras manos de qué hacer sacrificios y holocaustos a Yahvé, nuestro Dios.
26 Nuestros ganados han de venir también con nosotros; no ha de quedar ni una uña, porque de ellos hemos de tomar lo que ofrezcamos a Yahvé, nuestro Dios, y ni nosotros siquiera sabemos, hasta que lleguemos allá, las víctimas que a Yahvé habremos de ofrecer». 27 Yahvé endureció el corazón del faraón, y el faraón no quiso dejarlos ir. 28 Dijo a Moisés: «Sal de aquí y guárdate de volver a aparecer en mi presencia, porque el día que parezcas delante de mí, morirás». 29 «Tú lo has dicho—respondió Moisés—, no volveré a aparecer delante de tí».**

En los países que confinan con el desierto, como Siria y Egipto, se da algunas veces este fenómeno de la oscuridad. Las arenas del desierto que el *jamsim* [3] (viento solano, llamado también *simún* o *siroco)* levanta con fuerza, inundan la atmósfera y producen una gran oscuridad. Herodoto nos habla de la catástrofe sufrida por el ejército de Cambises, sepultado por las arenas del desierto en medio de la oscuridad producida por el torbellino de arena [4]. Un fenómeno similar parece ser el relatado aquí, provocado a petición del taumaturgo Moisés. Como siempre, nos hallamos ante un milagro *quoad modum*, en cuanto que Dios conjuga de modo *excepcional*

[2] Cf. Jl 1,2-2,17; Sal 16,9.
[3] *Jamsim* significa «cincuenta», porque suele tener lugar en los «cincuenta» días entre Pascua y Pentecostés, en primavera. Cf. A. CLAMER, o.c., p.119.
[4] HEROD., III 26.

determinadas fuerzas *naturales* para hacer valer su omnipotencia y sabiduría. Como otras veces, el faraón empieza por acceder a la petición, si bien poniendo condiciones para que los israelitas no se escapen. Así, quiere que queden sus rebaños. Antes les exigía que dejaran los niños. Hay en el relato un *crescendo* por parte de las concesiones del faraón y por parte de la paciencia de Moisés, pero al final viene el desenlace brusco y definitivo. El autor del libro de la Sabiduría nos ofrece una descripción poética de estas tinieblas: «Grandes e inescrutables son tus juicios, y por esto las almas en tinieblas se extraviaron. Pues, suponiendo los inicuos que podían dominar sobre la nación santa, quedaron presos de las tinieblas y encadenados por una larga noche, encerrados bajo sus techos, excluídos de tu eterna providencia. Imaginándose poder ocultar sus pecados secretos bajo el oscuro velo del olvido, fueron dispersados, sobrecogidos de terrible espanto y turbados por espectros. Pues ni el escondrijo que los protegía los preservaba del terror, y rumores aterradores les infundían espanto, y espectros tristes de rostros tétricos se les aparecían. Y ninguna fuerza era capaz de darles luz, ni la llama brillante de los astros podía iluminar aquella horrenda noche. Sólo les aparecían un fuego repentino y temeroso, y, espantados de la visión, cuya causa no veían, juzgaban más terrible lo que estaba a su vista. Las ilusiones del arte mágico quedaban por los suelos, afrentosa corrección para los que presumían de sabiduría. Pues los que prometían expulsar los miedos y las turbaciones del alma enferma, esos mismos padecían de un miedo ridículo, pues aunque nada hubiese que les pudiera infundir espanto, aterrados por el paso de los animales y el silbido de las serpientes, se morían de miedo, y ni querían mirar lo que por ninguna vía podían evitar. Ellos, en medio de una noche realmente impenetrable, salida del fondo del insondable ades, durmieron el mismo sueño. Unos, agitados por prodigiosos fantasmas; otros, desfallecidos por el abatimiento del ánimo, sorprendidos por un repentino e inesperado terror. Luego, si alguno caía rendido, quedaba como encerrado en una cárcel sin cadenas. El labrador, el pastor, el obrero ocupado en los trabajos del campo, sorprendidos, soportaban lo inevitable. Ligados todos por una misma cadena de tinieblas. Fuera el viento que silba, o el canto suave de los pájaros entre la espesa enramada, o el rumor de las aguas que se precipitan con violencia, o el estrépito horrísono de piedras que se despeñan, o la carrera invisible de animales que retozan, o el rugido de fieras que espantosamente rugen, o el eco que resuena en los hondos valles, todo los aterraba y helaba de espanto. Mientras todo el universo era iluminado por una brillante luz, y libremente se entregaban todos a sus trabajos, sólo sobre aquéllos se extendía una densa noche, imagen de las tinieblas que a poco les aguardaban; pero ellos se eran por sí mismos más graves que las tinieblas. Mientras que para tus santos brillaba una espléndida luz, aquéllos, oyendo sus voces, sin ver a las personas, las proclamaban felices aunque hubieran sufrido... Pues dignos eran de ser privados de la luz y

encerrados en tinieblas los que guardaban en prisión a tus hijos, por quienes había de ser dada al mundo la luz incorruptible de la Ley» [5]. Este largo texto es sumamente interesante para entender el estilo del comentario *hagádico*, o exposición moral religiosa de pasajes de la Sagrada Escritura, coloreándoles con vivos rasgos imaginarios para fomentar la devoción y recrear piadosamente a los lectores. Esta propensión a lo imaginativo no sólo es propio de los libros poéticos de la Biblia, sino que en ciertas secciones de tipo histórico se mezclan descripciones poéticas hiperbólicas, y esto creemos que ocurre en no pocos pasajes relativos a las plagas de Egipto. La épica popular, a través de los siglos, ha agrandado los hechos, y el primitivo núcleo histórico, milagroso muchas veces, de los mismos, es también aumentado a medida que las situaciones históricas se idealizan. Los días de la liberación portentosa de Egipto son los días en que Yahvé desplegó su omnipotencia en beneficio de su pueblo, como no lo volverá a hacer en la misma medida; su recuerdo inolvidable dió pie a los *rapsodas*, o poetas populares de Israel, para cantar las portentosas gestas de Yahvé en la historia de su pueblo.

CAPÍTULO 11

ANUNCIO DE LA DECIMA PLAGA: LA MUERTE DE LOS PRIMOGENITOS

1 Yahvé dijo a Moisés: «Sólo una plaga más voy a hacer
venir sobre el faraón y sobre Egipto, y después de ella, no
sólo os dejará, sino que os echará de aquí. 2 Di, pues, al
pueblo que cada hombre pida a su vecino, y cada mujer
a su vecina, objetos de plata y oro». 3 Yahvé hizo que halla-
se gracia el pueblo a los ojos de los egipcios, y aun el mismo
Moisés era muy estimado y respetado por los servidores del
faraón y por el pueblo. 4 Moisés dijo: «He aquí lo que dice
Yahvé: En medio de la noche pasaré por la tierra de Egip-
to, 5 y morirá todo primogénito de la tierra de Egipto, des-
de el primogénito del faraón, que se sienta sobre su trono,
hasta el primogénito de la esclava que está detrás de la mue-
la, y todos los primogénitos del ganado. 6 Entonces se al-
zará en toda la tierra de Egipto gran griterío, como ni lo
hubo ni lo habrá. 7 Pero entre los hijos de Israel, en hom-
bres y animales, ni siquiera ladrará un perro, para que se-
páis la diferencia que hace Yahvé entre Egipto e Israel.
8 Todos cuantos servidores tuyos están aquí, irán entonces
a decirme, prosternándose ante mí: Sal tú y todo el pueblo
que te obedece. Después de eso, yo saldré». Y, muy encole-

[5] Sab 17,1-20.

rizado, se retiró de la presencia del faraón. 9 Yahvé había dicho a Moisés: «El faraón no os escuchará para que se multipliquen mis prodigios en la tierra de Egipto». 10 Moisés y Aarón habían obrado todos estos prodigios ante el faraón, pero Yahvé endureció el corazón del faraón, y no quería dejar salir de su tierra a los hijos de Israel.

Al fin, el faraón desecha a Moisés, que se da por definitivamente despedido con una negativa absoluta. Pero antes comunica al rey, de parte de Yahvé, un gravísimo castigo, la muerte de los primogénitos todos de Egipto, desde el primogénito del rey hasta el primogénito de la esclava, más los primogénitos de los ganados.

Sabido es que, en la Ley, los primogénitos de los hombres y de los ganados estaban consagrados a Yahvé; que los primeros debían ser rescatados, y sacrificados los segundos. En virtud de esta sentencia general, parece como si Yahvé tomase también para sí los primogénitos de los egipcios en castigo por el decreto del faraón, que condenaba a muerte a los hijos varones de los hebreos. Es singular la expresión del texto sagrado: «En medio de la noche *pasará* (Yahvé) por la tierra de Egipto y morirá todo primogénito» (v.4). Yahvé aquí equivaldría al azote de su venganza, la peste que enviará, la cual no alcanzará a los hijos ni a los ganados de los hebreos, para que se viese mejor que la mano de Yahvé, el Dios de Israel, era quien traía tal estrago. Este será el castigo con que Dios vengará los muertos en virtud del tiránico decreto del faraón. Por eso ahora, mientras los hijos de Israel celebran alegres la primera *Pascua*, «resonaba el grito discordante de los enemigos, y se oía el triste llanto por los hijos muertos; y con igual pena fué castigado el siervo que el amo, y la plebe padecía lo mismo que el rey. Y todos a una, con un solo género de muerte, tenían muertos innumerables, y no bastaban los vivos para sepultarlos, pues en un instante sus más nobles nacidos fueron muertos. A causa de sus magias, no habían creído todos los castigos pasados; pero con la muerte de los primogénitos confesaron que el pueblo era hijo de Dios. Un profundo silencio lo envolvió todo, y en el preciso momento de la noche, tu palabra omnipotente (decreto de exterminio de los egipcios) de los cielos, de tu trono real, cual invencible guerrero se lanzó en medio de la tierra destinada a la ruina. Llevando por aguda espada tu decreto irrevocable, e irguiéndose, todo lo llenó de muerte» [1].

El efecto de la matanza fué fulminante. Los egipcios se postraron ante Moisés, pidiéndole que se fuera. Pero antes el pueblo, hombres y mujeres, debían pedir a sus vecinos todo género de objetos preciosos para celebrar suntuosamente la fiesta a que Yahvé les invitaba, y los egipcios, deseosos de congraciarse con un Dios tan poderoso y terrible, accedieron a la petición, dando lugar a que los hebreos salieran con los despojos de Egipto. Esto viene a ser una compensación de lo que sin remuneración habían, durante muchos años, trabajado, y a la vez un premio por la fe con que

[1] Sab 18,10-16.

habían resistido a la lucha de Dios contra el faraón. Todo esto servirá para que el pueblo imprima más en su corazón la idea de la fidelidad a Yahvé, el Dios de sus padres, que, según sus promesas, los saca de la tierra de Egipto para darles en posesión la tierra de Canaán.

Nada encontramos en los textos egipcios alusivo a una muerte general de los primogénitos. Pero no conocemos detalladamente muchos hechos de la historia de Egipto. En todo caso, no es necesario suponer haya habido una mortandad total, sino que puede explicarse el hecho bíblico como una peste que haya afectado a la zona en que se hallaba la corte del faraón. Ya hemos indicado antes que la frase «toda la tierra de Egipto» tiene un sentido hiperbólico, que no ha de tomarse al pie de la letra. Lo mismo se ha de decir de la expresión análoga *todo primogénito de la tierra de Egipto* (v.5). Este modo de hablar radical y exagerado aparece también en la otra frase de que *entre los hijos de Israel ni siquiera ladró un perro* (v.7), todo lo cual nos da una pauta para graduar el sentido de muchas frases del contexto. Para impresionar más al lector, el hagiógrafo recarga las tintas de modo que brille más la mano omnipotente de Yahvé, que castigó a los egipcios y libró a los israelitas.

CAPÍTULO 12

PREPARACIÓN DEL EXODO

Institución de la Pascua (1-14)

1 Yahvé dijo a Moisés y a Aarón en tierra de Egipto:
2 «Este mes será para vosotros el comienzo del año, el mes
primero del año. 3 Hablad a toda la asamblea de Israel y
decidles: El día diez de este mes tome cada uno, según las
casas paternas, una res menor por cada casa. 4 Si la casa
fuere menor de lo necesario para comer la res, tome a su
vecino, al de la casa cercana, según el número de personas,
computándolo para la res según lo que cada cual puede
comer. 5 La res será sin defecto, macho, primal, cordero o
cabrito. 6 Lo reservaréis hasta el día catorce de este mes,
y todo Israel lo inmolará entre dos luces. 7 Tomarán de su
sangre y untarán los postes y el dintel de la casa donde se
coma. 8 Comerán la carne esa misma noche, la comerán
asada al fuego, con panes ácimos y lechugas silvestres. 9 No
comerán nada de él crudo, ni cocido al agua, todo asado
al fuego, cabeza, patas y entrañas. 10 No dejaréis nada para
el día siguiente; si algo quedare, lo quemaréis. 11 Habéis de
comerlo así: ceñidos los lomos, calzados los pies, y el báculo
en la mano, y comiendo de prisa, pues es el paso de Yahvé.
12 Esa noche pasaré yo por la tierra de Egipto y mataré a
todos los primogénitos de la tierra de Egipto, desde los
hombres hasta los animales, y castigaré a todos los dioses

de Egipto. Yo, Yahvé. 13 La sangre servirá de señal en la casa donde estéis; yo veré la sangre y pasaré de largo, y no habrá para vosotros plaga mortal cuando yo hiera la tierra de Egipto. 14 Este día será para vosotros memorable, y lo celebraréis solemnemente en honor de Yahvé de generación en generación; será una fiesta a perpetuidad.

Es la fiesta de la *Pascua* una de las tres que, según la Ley, debía guardar Israel. La *Pascua* es, sin duda, más antigua que el éxodo, pues era la fiesta de las primicias de los rebaños que ofrecían los pastores; pero aquí se determina la forma de celebrarla, y se añade una *significación nueva histórica*, la fecha de la liberación de Israel. En textos posteriores se menciona también esta fiesta [1], pero su celebración era distinta. El ritual que aquí se prescribe es el observado en la época evangélica, salvo el detalle de comer recostados a la usanza griega en vez de hacerlo de pie, con el báculo en la mano. Se celebraba el mes de Nisán, el mes primero del año, que comenzaba en primavera. El 10 del mes se escogía la víctima, un cordero o un cabrito, que pudiera ser consumido por la familia, de suerte que no quedase nada para el día siguiente. La causa de esta prescripción es obvia, pues no debían quedar restos del banquete sagrado. Se le sacrificaba el 14 de Nisán, y al comenzar el 15, ya de noche (el día hebreo comenzaba por la tarde) se celebraba el banquete pascual. La forma prescrita de comerlo, «ceñidos los lomos, calzados los pies, el báculo en la mano y comiendo de prisa» (v.11), expresa bien a las claras la manera de la salida de Egipto según se cuenta en 12,33s. La fiesta la hará cada uno en su casa después de haber untado el dintel y las jambas de la puerta con la sangre del cordero, para preservar a sus moradores del mal que amenaza a los egipcios. De esto no hay nada en los pasajes paralelos.

El mes de *Nisán* es el antiguo de *Abib*, o de las «espigas», que abría la primavera [2]. El nombre de *Nisán* (marzo-abril) es babilónico. Antes de esta ordenación de Ex 12,1, el año comenzaba en otoño. En Babilonia, el año comenzaba en primavera, mientras que en Egipto en julio, cuando empezaba la inundación del Nilo.

El nombre de *Pascua* viene del hebreo *Pesaj*, que significa «pasar de largo», y el texto bíblico lo relaciona con el hecho de que Yahvé «pasó de largo» (v.13) junto a las casas de los israelitas, sin sembrar la mortandad en ellas, como en las casas de los egipcios. Es la explicación que deben dar a las generaciones futuras cuando pregunten por el sentido de la *Pascua*: «Cuando os pregunten vuestros hijos: ¿Qué significa para nosotros este rito? Les responderéis: Es el sacrificio de la Pascua («del pasar de largo») de Yahvé, que *pasó de largo* por las casas de los hijos de Israel en Egipto, cuando hirió a Egipto, salvando nuestras casas» [3]. Los críticos modernos consideran esta etimología como popular y poco científica, como otras de la Biblia. Así, unos relacionan la palabra hebrea

[1] Cf. Ex 23,14s; 34,18s; Dt 16,1s.
[2] Cf. Ex 13,4; 23,15; 34,18.
[3] Ex 12,26-27.

Pesaj con el *pasaju* babilónico, que significa «aplacar» (a la divinidad)[4]; otros prefieren relacionarla con la palabra egipcia *pa-sh'* («el recuerdo»)[5]. De todos modos, cualquiera que sea la etimología de la palabra *Pascua*[6], en general hoy día los autores dan por supuesto que era una fiesta de luna llena en el equinoccio de primavera, relacionada con la ofrenda de los primogénitos de animales recién nacidos.

Se ha relacionado también la orden de «untar los postes» con la sangre del cordero (v.7) con la costumbre existente en Babilonia y entre los árabes de «untar» con sangre los postes de una casa para apartar el mal de sus moradores, sobre todo para conjurar las influencias malignas del diablo. Así, en los textos de conjuración babilónicos se alude muchas veces a estos ritos[7]. Bien pudo el legislador hebraico adoptar esta costumbre, dándole un nuevo sentido ritual para las nuevas generaciones.

La tradición cristiana ha relacionado la *Pascua* o inmolación del cordero del éxodo con el sacrificio de Cristo, Cordero muerto en la cruz, el cual con su sangre nos libró de la muerte merecida: «Nuestra Pascua ha sido inmolada, Cristo»[8].

La fiesta de los Azimos (15-20)

15 Por siete días comeréis panes ázimos; desde el primer día no habrá ya levadura en vuestras casas, y quien del primero al séptimo día comiera pan con levadura, será borrado de Israel. 16 El día primero tendréis asamblea santa, y lo mismo el día séptimo. No haréis en ellos obra alguna, fuera de lo tocante a aderezar lo que cada cual haya de comer; 17 y guardaréis los ázimos, porque en ese mismo día saqué yo vuestros ejércitos de la tierra de Egipto. Guardaréis ese día de generación en generación, como institución perpetua. 18 El primer mes, desde el día catorce del mes, comeréis pan sin levadura hasta el día veintiuno. 19 Por siete días no habrá levadura en vuestras casas, y quien coma pan fermentado será borrado de la congregación de Israel, sea extranjero o indígena. 20 No comeréis pan fermentado; en todas vuestras moradas se comerán panes ázimos».

A esta fiesta de la *Pascua* se añade la de los *Azimos*, que parece responder a una antigua fiesta de primicias, propia de labradores. De aquí procede la prescripción sobre la abolición del pan fermen-

[4] Es la opinión de ZIMMERN, *Beitrage zur Kenntniss der babylonischen Religion* (Leipzig) p.92.

[5] Así Hommel. Otra opinión es la de B. Courayer, relacionando la palabra *Pesaj* con otra parecida egipcia que significaría «golpe», y así el *Pesaj* aludiría al «golpe» de Yahvé contra los egipcios. Cf. RB (1955) p.481-496; véase A. CLAMER, o.c., p.127.

[6] Nuestra palabra *Pascua* viene del *Pascha* de la Vg, que es la transcripción del πάσχα de los LXX, que lo es, a su vez, del arameo *pasja'* (en heb. *Pesaj*). En el Pentateuco, la Vg transcribe *Phase*.

[7] Cf. FR. MARTIN, *Textes religieux asyriens et babyloniens* (1903) p.257; A. JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients* (1930) p.412; JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (1908) p.342; cf. A. CLAMER, o.c., p.125.

[8] 1 Cor 5,7.

tado y el uso único del pan *ázimo*, no sólo en el banquete pascual, sino durante la semana que sigue. En la legislación levítica estaban prohibidas las ofrendas con levadura [9]. La razón de esta prohibición hay que buscarla en la creencia popular de que la fermentación producida por la levadura suponía una especie de descomposición o corrupción, que hacía impura la ofrenda y el banquete pascual. Jesucristo aplica el símil de la *levadura*, como símbolo de descomposición, a las doctrinas y prácticas de los fariseos [10]. San Pablo invita a los cristianos a purificarse de toda *levadura* para que sean panes *ázimos* por la pureza y la verdad [11].

Durante siete días, pues, los israelitas debían privarse de panes fermentados, y en el primero y último día debían celebrar *asamblea* solemne (v.16), absteniéndose de todo trabajo, excepto el que requería la preparación de los alimentos. Es, pues, una prohibición menos rígida que en el *sábado* y en el día de la *expiación*, en que no se permitía ningún trabajo. El sábado que caía dentro de la semana de los *ázimos* debía ofrecerse las primeras espigas de la nueva cosecha [12], lo que parece sugerir un origen agrícola de la semana de los *ázimos*. Al contrario, el mandato de *asar* el cordero parece sugerir un origen nomádico, pues es el sistema más elemental de preparar los alimentos, y por su carácter arcaico es el común en muchas religiones; los héroes de Homero no procedían de otra manera.

Prescripciones sobre la celebración de la Pascua (21-28)

21 Convocó Moisés a todos los ancianos de Israel y les dijo: «Tomad del rebaño para vuestras familias e inmolad la Pascua. 22 Tomando un manojo de hisopo, lo mojáis en la sangre del cordero, untáis con ella el dintel y los dos postes, y que nadie salga fuera de la puerta de su casa hasta mañana, 23 pues pasará Yahvé por Egipto para castigarle, y viendo la sangre en el dintel y en los dos postes, pasará de largo por vuestras puertas y no permitirá al exterminador entrar en vuestras casas para herir. 24 Guardaréis este rito perpetuo para vosotros y para vuestros hijos, 25 y cuando hayáis entrado en la tierra que Yahvé os dará, según su promesa, guardaréis este rito. 26 Cuando os pregunten vuestros hijos: ¿Qué significa para vosotros este rito? 27 Les responderéis: Es el sacrificio de la Pascua de Yahvé, que pasó de largo por las casas de los hijos de Israel en Egipto, cuando hirió a Egipto, salvando nuestras casas». El pueblo se prosternó y adoró. 28 Los hijos de Israel fueron e hicieron lo que Yahvé había mandado a Moisés y a Aarón.

[9] Cf. Lev 2,11; 6,10.
[10] Mt 16,6.
[11] 1 Cor 5,7-8; Gál 5,9.
[12] Lev 23,10-11.

Esta sección, paralela, por su contenido, a la de 1-14, parece provenir de otra fuente distinta de la tradición *yahvista*. Muchos consideran los v.24-27 como redacción *deuteronómica*. No se insiste sobre las cualidades de la víctima, sino en la aspersión con sangre del dintel de las puertas y sus montantes o *postes*. Se especifica que la aspersión ha de hacerse con *hisopo*, planta a la que se atribuían virtudes purificadoras [13]. Los moradores de las casas *selladas* no debían salir de ellas antes de que pasara Yahvé sembrando el exterminio y la muerte. El v.28 es idéntico al v.50 y es considerado como adición posterior, pues aparece Aarón junto a Moisés, cuando en el v.21 es éste solo el que habla a los israelitas.

Muerte de los primogénitos de Egipto (29-33)

29 En medio de la noche mató Yahvé a todos los primogénitos de la tierra de Egipto, desde el primogénito del faraón, que se sienta sobre su trono, hasta el primogénito del preso en la cárcel, y a todos los primogénitos de los animales. 30 El faraón se levantó de noche, él, todos sus servidores y todos los egipcios, y resonó en Egipto un gran clamor, pues no había casa donde no hubiera un muerto. 31 Aquella noche llamó el faraón a Moisés y a Aarón y les dijo: «Id, salid de en medio de nosotros, vosotros y los hijos de Israel, e id a servir a Yahvé, como habéis dicho. 32 Llevad vuestras ovejas y vuestros bueyes, como habéis pedido; idos y dejadme».

Lo que estaba predicho sucedió al pie de la letra. Durante la noche, mientras los hebreos celebraban su pascua, el azote de Yahvé descargó sobre las familias egipcias [14], y, en la consternación que esto produjo, el faraón mandó a los jefes hebreos que se fueran de la tierra y le dejasen en paz. Y a toda prisa el pueblo, que estaba prevenido, se puso en marcha cargado con los despojos de los egipcios. Semejante representación de los sucesos parecería indicar que tanto el faraón como los hebreos moraban en la misma ciudad. No tomemos a la letra lo que el autor sagrado ha escrito para expresar la rapidez de la partida y la eficacia de la postrera plaga enviada por Dios a los egipcios.

Sin duda que de las diez plagas es esta postrera la más grave y la que más dificultades ofrece al sentido humano y cristiano. Para el hagiógrafo, Dios es el dueño de la vida y de la muerte, el que da muerte y da vida, y lo demuestra enviando sus azotes sobre los egipcios y dando libertad a su pueblo Israel. Es muy digna de nota la descripción que el autor de la Sabiduría nos ofrece de la palabra omnipotente de Dios, que desciende de los cielos y, como aguda espada, siembra la muerte en Egipto [15]. Sería necesario poder pre-

13 Cf. Lev 14,6; Núm 19,6,18; Sal 51,9.
14 Sab 18,9s.
15 Sab 18,15s.

cisar bien el sentido histórico de esta compleja narración para juzgar luego de ella, ya que no es suficiente para satisfacernos el hecho indudable de que Yahvé es el dueño de la vida y de la muerte y, como tal, pueda enviar sobre sus criaturas los males que cree convenientes para satisfacer su justicia, la cual nunca obra sin la compañía de la misericordia [16]. En la historia egipcia, tal como la conocemos actualmente, no encontramos este hecho insólito de la muerte general de los primogénitos. Esperemos que las investigaciones futuras pondrán en claro estos puntos oscuros de la historia bíblica, como ha pasado con otros más difíciles.

La salida del pueblo (33-36)

**33 Los egipcios apremiaban al pueblo, dándoles prisa para
que salieran de su tierra, pues decían: «Vamos a morir todos».
34 Cogió, pues, el pueblo la masa antes de que fermentara y, envolviendo en sus mantos las artesas que la contenían, se las echaron al hombro.
35 Los hijos de Israel habían hecho lo que les dijera Moisés, y habían pedido a los egipcios objetos de plata y oro y vestidos.
36 Yahvé hizo que hallaran gracia a los ojos de los egipcios, que accedieron a la petición, y se llevaron aquéllos los despojos de Egipto.**

El triunfo de la causa de Yahvé fué total, pues los mismos egipcios exhortaban a los israelitas a que se fueran para alejar la maldición de su Dios. El autor sagrado, para describir la celeridad con que se llevó a cabo la salida de los hebreos, dice que éstos tuvieron que llevar la masa antes de fermentar en sus artesas. Los mismos egipcios les dieron objetos de oro y plata, como les habían pedido los israelitas.

Consideraciones generales teológicas sobre los hechos del Exodo

Como tantas veces hemos dicho, la Biblia es un libro religioso, y a la religión, más que a la historia, atienden los autores sagrados, aun cuando narran sucesos históricos. Para alcanzar el sentido religioso de esta primera parte del Exodo, conviene tener en cuenta lo que era Egipto y lo que era Israel. Era el primero un gran reino, célebre por su riqueza, la cual tenía su origen en el Nilo; por sus monumentos, que debían dejar pasmados a los israelitas; por sus dioses, de los que juzgarían por la grandeza del poder egipcio y por la suntuosidad de sus templos y, finalmente, por su sabiduría, en la cual entraba también la magia. Israel, en cambio, era un pueblo de pastores, sin poder político, sin cultura científica ni artística, fuera de la que se le hubiera pegado en el trato con los egip-

[16] Sab 21,2-

cios. De su religión y del poder de su Dios juzgarían todos según el criterio común, por lo que valía el pueblo mismo.

Esto supuesto, el autor del Exodo, igual que los autores de los documentos que utiliza, atiende a poner de relieve la grandeza del poder de Dios sobre el poder del faraón, de los dioses y de los sabios de Egipto, con el fin de inculcar a su pueblo el aprecio de su Dios y de su religión por encima de los dioses extraños.

A inculcarles esta misma idea se ordenaba el presentar estos sucesos como manifestaciones de la especial providencia que Dios tenía sobre su pueblo. En el Génesis se cuenta la llegada de Israel a Egipto como ya predicha por Dios al patriarca Abraham, junto con la promesa de volverlos a la tierra, mostrando con esto su verdad, que nunca falta.

Las dificultades de la libertad de Israel, debidas a lo que llama el texto sagrado el «endurecimiento» del faraón, y que no es más que su empeño en defender los intereses de su reino sobre los particulares de los hebreos, sirve para mostrar la fuerza del brazo de Dios. ¿Qué juicio hubiera formado el pueblo si desde el primer momento hubiera logrado Moisés la licencia que deseaba de ir al desierto camino de tres días, la cual se había de convertir en una escapada definitiva? Como después la conquista de Canaán, así la salida de Egipto tiene que ser una patente manifestación del poder de Dios, para que éste quede bien grabado en el ánimo de Israel. Y que el autor sagrado logró lo que pretendía, lo podemos comprobar por los salmos 79 y 105, que celebran las maravillas de Yahvé, así como por muchas alusiones de los profetas a estos mismos sucesos. Oigamos al salmista, que resume la obra salvadora de Yahvé en Egipto:

«Mandó a Moisés, su siervo,
y a Aarón su elegido.
E hizo por medio de ellos sus prodigios
y sus portentos en la tierra de Cam.
Mandó a las tinieblas, y las tinieblas vinieron;
pero todavía se resistían a sus órdenes.
Convirtió en sangre sus aguas
y mató sus peces.
Hormigueó de ranas la tierra,
aun dentro de las casas de sus reyes.
Mandó y vinieron los tábanos
y los mosquitos a sus regiones.
Les mandó granizo en vez de lluvia,
y llamas de fuego sobre la tierra,
y abatió sus viñas y sus higueras,
y destrozó los árboles de su territorio.
A una señal suya vino la langosta
y el pulgón en gran número,
y royó toda la hierba de su tierra,
y devoró todos los frutos del campo.
E hirió a todos los primogénitos en su tierra,

los principios de su robustez genital.
Y sacólos con plata y oro,
y no había entre ellos enfermo» [17].

Varias veces hemos hecho observar que la narración del Exodo está hecha a base de documentos, los cuales describen los sucesos en forma diversa, y a veces, en una forma universal y tan ponderativa, como que con ella tendía el autor sagrado a dar a conocer el poder de Dios para la educación religiosa del pueblo. A veces es Moisés quien se dirige al faraón y ejecuta los prodigios con su bastón; otras veces es Aarón el que obra según las órdenes de Moisés. Las plagas suelen afectar al territorio ocupado por los egipcios, dejando libre el que habitaban los hebreos, lo que indica que vivían separados, pero no tanto, porque después se dice que los hebreos pidieron a sus vecinos vestidos y joyas, y las recibieron en tanta abundancia, que salieron ricos de Egipto. Todo esto ofrece sus dificultades, para cuya solución será necesario recurrir a los géneros literarios empleados por los historiadores sagrados, los cuales, al narrar la historia, miran más a enseñar la verdad religiosa que a satisfacer la curiosidad histórica de sus lectores. Por eso, al narrar hechos históricos, lo hacen de modo convencional muchas veces para causar más impresión al lector, exagerando las cifras y distribuyendo artificialmente ciertos detalles más o menos imaginativos. Los antiguos tenían un concepto mucho más amplio de la historia que nosotros, ya que el conocimiento de la historia, más que una ciencia, era un arte, de forma que el autor procuraba adornar estilísticamente las narraciones, entremezclando a veces sus puntos de vista y, en el caso del hagiógrafo hebreo, sus consideraciones y enfoques teológicos para edificación religiosa de sus lectores. No cabe duda que en la narración de los portentos del Exodo hay un tanto por ciento de épica nacional, en la que los hechos se idealizan y agrandan sobre un núcleo histórico primitivo. Sobre todo lo «milagroso» se multiplica hasta la saciedad para recrear la imaginación religiosa del lector.

Camino del Sinaí

Volvamos un poco la vista hacia atrás. Obtenida en la forma que queda narrada la facultad de salir de Egipto, Israel se dispuso a emprender la marcha. Pero conviene declarar el itinerario seguido por el pueblo bajo la dirección de Moisés, aunque nuestro estudio no servirá sino para que nuestros lectores entiendan lo poco que de ello sabemos.

El punto de partida fué *Ramesés*, que sería la residencia real donde tuvieron lugar los hechos antes narrados. Los críticos discuten la identificación de esta ciudad. Sobre su identificación véase el comentario a 1,11. En todo caso, debía estar en el nordeste del

[17] Sab 88,26-37.

Delta egipcio. Con todo, no debemos suponer que los israelitas residieran todos en esta ciudad, sino que allí estaba la mayor parte y lo más representativo. El texto sagrado unas veces nos habla de Israel como si fuera un puñado de hombres que se mueven con facilidad; pero no hemos de olvidar que, aun sin aceptar por histórica la cifra de 600.000 hombres de guerra—lo que elevaría el total del pueblo a dos millones y medio o tres de personas (cifra jamás alcanzada en Israel)—, hemos de admitir que eran varios miles de hombres con sus mujeres, niños y ganados, que ni se pueden reducir a un pequeño espacio ni se mueven como un regimiento de tropa ligera, que marcha sin impedimenta. Puestos en marcha, se dirigen hacia el sudeste, dejando el camino ordinario de Canaán *(via maris)*, por donde pasaba la normal ruta caravanera hacia Mesopotamia y el país de los hititas en el Asia Menor, para internarse en el desierto, adonde Dios los llamaba. Sin duda que Dios quería aislarlos de los otros pueblos y de las rutas concurridas para formar en ellos una nueva conciencia nacional y religiosa que los inmunizara contra la posible absorción de los habitantes de Canaán, adonde iban a residir por concesión divina. Era preciso que Israel pasara aislado durante una generación en las estepas del Sinaí, para que murieran la mayor parte de sus componentes con mentalidad y propensión a la idolatría y surgiera una nueva generación formada según las nuevas ideas religiosas y adiestrada en la guerra para poder hacer frente a los cananeos. Cuando Moisés y Aarón alegaban al faraón, como razón para salir, el ir a sacrificar a Yahvé, sin duda que no medían el alcance de sus palabras ni suponían lo que este éxodo iba a significar.

Para penetrar en el desierto era preciso atravesar el mar. No hay unanimidad entre los autores acerca del estado del mar Rojo por aquella fecha. Hay quienes aseguran que el golfo de Suez no subía más de lo que sube hoy. Pero la sentencia más corriente es que se prolongaba hasta los lagos Amargos. Según esto, el paso del mar Rojo pudo haber tenido lugar por el extremo del golfo actual o por entre los lagos. La elección depende de la localización de los sitios mencionados en el texto sagrado y también de las facilidades que se suponga pudiera ofrecer el terreno para realizar el paso. Nadie parece creer que Dios los hubiera conducido por el sitio más difícil para hacer mayor ostentación de su poder. Por dondequiera que hayan pasado, el texto sagrado nos dice que lo hicieron por la noche. Este detalle puede servir de base para calcular la masa del pueblo que salía de Egipto. Pasado el mar, por dondequiera que fuese, Israel dejaba Egipto y pisaba el desierto del sur, el que se extiende entre el nordeste de Egipto y el sur de Canaán.

El mar Rojo termina dividido en dos golfos. Uno es el elanítico o de Akabah, en donde viene a terminar el repliegue del suelo que forma el valle del Jordán, el mar Muerto y el Arabah, y el otro es el Hieropolitano, que termina en Suez, en otro tiempo Clysma, y por los lagos Amargos se prolonga, siguiendo la línea del canal marítimo actual hasta el Mediterráneo,

La península del Sinaí tiene casi la forma de un triángulo isósceles. El ángulo formado por los dos golfos termina en el cabo Mohamed o *Posidium*, que decían los antiguos, y que mira hacia el sur. La costa es arenosa, pero el interior está constituído por una masa de montañas areniscas primero, graníticas después, separadas por algunos valles cubiertos de arena, resultado de la disgregación de las rocas. Subiendo hacia el norte, nos hallamos con una llanura también arenosa y luego con el desierto de Et-Tij, cuyo suelo está cubierto de cascajo y responde al desierto de Farán. Subiendo más arriba, se extiende el desierto de Sin. Toda la península es un verdadero desierto de tipo estepario por la escasez grande de agua. Sólo algunas fuentes, la principal de las cuales es la de Feirán, que forma un verdadero oasis, y que en algún tiempo fué asiento de un pueblo, honrado con el nombre de ciudad episcopal, pero que hoy se halla reducido a un pequeño grupo de pequeñas casas o chozas de beduínos. El resto de la población semítica es nómada y vive miserablemente de los ganados que pueden criar en aquella tierra, escasa de hierba, porque lo es de agua. La masa de la población actual se calcula en 4.000 ó 6.000 almas. Y no hay pruebas de que en otro tiempo tuviera mayor número.

Lo que sí podemos dar por cierto es que los egipcios explotaron desde los comienzos de su historia las minas de cobre de Sarabit-el-Khadim y de turquesa en Maftait, hoy Wady Mugarah, ambas situadas en el golfo Hieropolitano. Los monumentos que allí quedan todavía hoy son una muestra de la importancia que en muy remota antigüedad se dió a estas minas. En muchos de aquellos estrechos y áridos valles se ven grabadas en las rocas inscripciones en escritura primitiva alfabética, y también nabatea, griega y latina, que son una prueba de haber servido aquellos valles de camino para los mercaderes y peregrinos, que dejaron en aquellos grafitos el recuerdo de su paso.

Todos estos valles que van encajonados en los macizos rocosos, llevan hoy nombres árabes, que apenas tienen nada que ver con los nombres que la Biblia da a las estaciones en que van acampando los hebreos. Y ya se deja por aquí entender la dificultad de identificar estos nombres y trazar el itinerario de Israel a través de la región. Dice una máxima común que la geografía y la cronología son los dos ojos de la historia. El Espíritu Santo no ha querido ofrecernos estos dos ojos en esta historia primitiva de Israel, sin duda para que así atendiéramos a las enseñanzas proféticas de la historia, que pueden ser independientes, tanto de la geografía como de la historia.

Todavía hay otra cosa que agrava la dificultad geográfica, y es que a veces se puede dudar si el orden de los textos bíblicos es el auténtico primitivo y si no ha habido trastrueque en las páginas de la Escritura que venga a aumentar la dificultad de seguir el orden de la narración. Por de pronto, no cabe duda que en la lista de

las cuarenta etapas que nos ofrece el c.33 de los Números existe alguna alteración en el orden del texto. Y parece que no es el único; con esto la exégesis del Pentateuco se hace más difícil [18].

Salida triunfante de los israelitas de Egipto (37-42)

[37] Partieron los hijos de Israel de Ramesés para Sucot en número de unos seiscientos mil infantes, sin contar los niños. [38] Subía, además, con ellos una gran muchedumbre de toda suerte de gentes y muchas ovejas y bueyes y muy gran número de animales. [39] Cocieron bajo la ceniza la masa que habían sacado de Egipto, e hicieron panes ácimos, pues la masa no había podido fermentar, por la mucha prisa que para salir les daban, y ni para comer pudieron preparar nada. [40] La estancia de los hijos de Israel en Egipto duró cuatrocientos treinta años. [41] En aquel mismo día salieron de la tierra de Egipto todos los ejércitos de Yahvé. Aquella noche en que salvó Yahvé a Israel y le sacó de la tierra de Egipto [42] será noche de vigilias a Yahvé, y con vigilias a Yahvé la celebrarán todos los hijos de Israel por todas sus generaciones.

Por fin, después de tanto luchar, salió Israel de Egipto. Y salen empujados por los mismos egipcios, aunque con temor de que el faraón se vuelva atrás, como tantas veces había hecho. Al cabo de cuatrocientos treinta años [19] salen de Egipto en número de 600.000 varones aptos para la guerra (lit. en heb. «de a pie»), sin contar las mujeres, los ancianos, los niños y mucha otra gente que se les agregó. En suma, si se ha de tomar la cifra a la letra, unos dos millones y medio o tres, con sus ganados en crecido número, y todos los enseres de la casa. Naturalmente, tenemos que acudir aquí también al género literario hiperbólico, tan querido de los escritores orientales. No es fácil concebir una movilización de más de dos millones de personas con sus ganados y enseres en una noche. Algunos autores han querido explicar el número bíblico traduciendo en vez de «mil» por «familia» (el *'elef* en heb. «mil» es susceptible de esta acepción), y entonces serían seiscientas cabezas de «familia», cifra que probablemente se acerca a la realidad. De todos modos, ya sabemos que en la Biblia las cifras se aumentan sistemáticamente, sobre todo cuando se trata de narraciones idealizadas por la épica nacional. La salida triunfal de los israelitas de Egipto es el punto de partida de las grandes gestas en la epopeya histórica hebrea y punto

[18] Bibliografía sobre el posible itinerario de los israelitas por la península del Sinaí: J. M. LAGRANGE, *Itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bordes du Jourdan:* RB (1900); B. MEISTERMANN, *Guide du Nil au Jourdan par le Sinaï et Petra* (París 1909); J. DE KERGORLAY, *Sites delaissés d'Orient* (París 1911); B. UBACH, *El Sinai. Viatge per l'Arabia Petrea, cercant les pertjades d'Israel* (Vilanova di Geltru 1913); J. M. ABEL, *Géographie de la Palestine* (París 1933); C. BOURDON, *La route de l'exode de la terre de Gessen a Mara:* RB (1932); J. CLEDOT, *Notes sur l'isthme de Suez.* Boulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale t.16, 201s;A. MALLON, *La mer Rouge et l'Exode:* Bi (1925); A. BARROIS, *Aux mines du Sinaï:* EB (1930); F. SCHMIDT, *Einwanderung Israel in Kanaan* (Berlau 1933).

[19] Según Gén 15,13 son cuatrocientos años.

de referencia de la literatura profética y lírica posterior. Así, el profeta Isaías nos pinta la vuelta de la cautividad calcándola sobre el hecho del éxodo de Egipto. La gloria de Yahvé viene por el desierto a la cabeza de su pueblo, cuyos pecados han sido expiados. Una voz grita: «Abrid camino a Yahvé en el desierto, allanad en la soledad camino a vuestro Dios. Que se rellenen todos los valles y se rebajen todos los montes y collados; que se allanen las cuestas y se nivelen los declives, porque va a mostrarse la gloria de Yahvé» [20]. Y poco más adelante describe el camino del desierto, convertido en hermoso vergel: «Yo, Yahvé, haré brotar manantiales en las alturas peladas y fuentes en medio de los valles, tornaré el desierto en estanque, y la tierra seca en corrientes de aguas. Yo plantaré en la soledad cedros y acacias, mirtos y olivos. Yo plantaré en la soledad cipreses, olmos y alerces juntamente, para que todos vean y comprendan y todos consideren y entiendan que es la mano de Yahvé la que hace esto, y el Santo de Israel el que lo crea».

De semejante manera, el autor del relato del Exodo idealiza la salida del pueblo de Israel y nos lo presenta no como a tribus beduinas cuando cambian de campamento, llevando consigo cuanto poseen, desde sus tiendas y enseres hasta sus ganados, sino como lucido *ejército* (v.41), bien ordenado y como dispuesto a la parada. Su número tiene así que responder a las tan repetidas promesas del Señor: «Yo te multiplicaré y te haré como las estrellas del cielo y como las arenas que hay en las orillas del mar» [21]. Los historiadores sagrados son *profetas* más que *historiadores* estrictos y subordinan la historia a la expresión de las enseñanzas proféticas. Así, en Núm 2,10 se presenta a Israel formando el *ejército* disciplinado de Yahvé, dividido en doce cuerpos de ejército, que acampan y marchan muy ordenados bajo sus jefes y sus enseñas. Naturalmente, en todo esto hay mucho de convencional, ya que se idealizan las situaciones históricas en función de ideas teológicas. Así, Israel, conforme a la promesa hecha a Abraham, debía salir de Egipto multiplicado como las arenas del mar, y de ahí la elevada cifra del texto bíblico [22].

Respecto de las localizaciones de *Ramesés* véase el comentario a 1,11. *Sucot* es identificada con el *Tjeku* egipcio por algunos autores, localizándolo en el actual *Tell el-Masjuta* o en la desembocadur- del *Wady Tumilat* [23]. Algunos autores interpretan *Sucot* en su signia ficación hebraica de *Tiendas*, y así no se trataría de una indicación geográfica, sino una puntualización de que los israelitas, al empezar su peregrinar, empezaron a utilizar los campamentos de *tiendas* [24].

A los israelitas se les juntaron extranjeros, egipcios o semitas que ansiaban la hora de la libertad de la opresión del faraón. Aparecen mencionados en textos posteriores [25].

[20] Is 40,3-5.
[21] Is 41,18-21.
[22] Gén 22,17.
[23] Cf. ABEL, *Géog.* II (1938) p.208.469-470.
[24] Así A. MALLON, o.c.,p.165.
[25] Cf. Núm 11,4; Dt 29,11; Jos 8,35.

FECHA DE LA SALIDA DE LOS ISRAELITAS DE EGIPTO

Dos cuestiones están implicadas en la afirmación del v.40 sobre la estancia de los israelitas en el imperio de los faraones. La primera, cuánto tiempo estuvieron allí, y la segunda, cuándo salieron. Solucionadas estas dos, podríamos saber la fecha de entrada de los mismos en Egipto.

1. *Duración de la estancia de los israelitas en Egipto*

Los textos de la Escritura no coinciden al dar el número de años relativos a la duración de la permanencia de los hijos de Israel en tierra de los faraones. Así, hay una doble tradición: en Gén 15,13-16 se dice en la promesa de Dios a Abraham: «tu descendencia será esclava en tierra extranjera durante cuatrocientos años, y a la *cuarta* generación volverá aquí». Es la cifra que da San Esteban (Act 7,6) y Flavio Josefo [26]. En cambio, en Ex 12,40 (según el TM, Vg., Sir.) se habla de cuatrocientos treinta años, mientras que en las versiones LXX, Samarit., Vet.-Lat., se computa este número de cuatrocientos treinta para el tiempo en que los patriarcas y los israelitas estuvieron en Palestina y Egipto. Según San Pablo [27], esta cifra se computa desde la vocación de Abraham hasta Moisés. Dividida en dos la cifra de cuatrocientos treinta, tenemos que se asignan doscientos quince para los patriarcas en Canaán y otros doscientos quince para los israelitas en Egipto [28]. Es la cifra seguida por Eusebio. Luego tenemos tres cifras: 400, 430 y 215. Las dos primeras pueden considerarse aproximativamente las mismas en números redondos. Por los datos bíblicos, pues, no podemos saber cuánto tiempo estuvieron los hebreos en Egipto. Por los datos extrabíblicos tampoco, como vamos a ver, pues no sabemos a punto fijo cuándo entraron ni cuándo salieron. Unicamente se pueden hacer conjeturas, pero, desde luego, las hipótesis fluctúan en un par de siglos.

2. **Fecha del éxodo de los hebreos**

Respecto de la fecha del éxodo hay dos opiniones:

a) El éxodo tuvo lugar en el siglo XV a. C., en tiempos de la dinastía XVIII (hacia el 1450-49). Según esta hipótesis, el faraón opresor (el que condenó a los israelitas a trabajos forzados y dió la orden de exterminio de sus varones recién nacidos) fué *Tutmosis III* (1504-1447), y el faraón del tiempo del éxodo, *Amenofis II* (1447-1420). Es la opinión de Ruffini, Bea, Frey, Schopfer, Touzard.

b) El éxodo tuvo lugar en el siglo XIII, bajo la dinastía XIX (hacia el 1220 a. C.). Según esta opinión, el faraón opresor-constructor

[26] *Ant. Jud.* II 15,3.
[27] Gál 3,16-17.
[28] Según los datos bíblicos, Abraham tenía setenta y cinco años al entrar en Canaán. A los cien engendró a Isaac; éste, a los sesenta, engendró a Jacob, y éste, a los ciento treinta, desciende a Egipto, lo que nos da un total de doscientos quince años para todos los patriarcas.

sería *Ramsés II* (1292-1225), y el faraón del éxodo, *Merneptah* (1225-1214).

Los patrocinadores de la primera tesis (s.XV, din.XVIII) creen que su posición está más conforme con los datos bíblicos, pues, según opinión comúnmente aceptada por todos, Saúl empezó a reinar en el siglo XI a. C., y David y Salomón en el siglo X. Ahora bien, según 1 Re 6,1, el templo fué inaugurado cuatrocientos ochenta años después de la salida de los israelitas de Egipto, lo que nos lleva al siglo XV como fecha del éxodo.

Por otra parte, en la *estela de Merneptah* encontramos la mención de *Israel* (la primera mención del pueblo hebreo en textos extrabíblicos) como si residiera ya en Canaán. He aquí el texto:

«Los príncipes se han postrado y han exclamado: ¡Salom!
¡Ningún pueblo vasallo alza la cabeza!
Tehenu fué arrastrado, Hatti está en paz;
Asolado Canaán con (?) todos los malvados;
Ascalón deportado, maniatado Gezer, aniquilado Yanu'am;
Israel destruído, no queda ni simiente.
¡Palestina está como una viuda por Tameri!» [29].

Como *Israel* aparece mencionado entre *Canaán, Ascalón, Gezer*, parece que ya está instalado como pueblo en Palestina, y como Merneptah es del siglo XIII a. C., parece deducirse que Israel debió de salir mucho antes de Egipto.

A esta argumentación contestan los mantenedores de la segunda opinión (s.XIII, din.XIX) que los números en la Biblia son redondos y muchas veces artificiales. En concreto, la cifra de cuatrocientos ochenta años dada en 1 Re 6,1 con motivo de la inauguración del templo de Salomón parece el resultado de multiplicar 40 por 12, siendo el primer número sinónimo de una generación, y el segundo es estereotipado en la Biblia, en relación con las 12 tribus de Israel [30].

Cuanto a la alusión a Israel en la estela de Merneptah, puede decirse que, aunque figure junto a Ascalón y Gezer, no se sigue que sea considerado como una nación asentada ya en Palestina. A este propósito, los egiptólogos reparan en que todas las localidades mencionadas en la estela llevan el determinativo geográfico egipcio, excepto Israel, que lleva sólo el determinativo de pueblo extranjero. Así puede explicarse la mención en la estela suponiendo a Israel errante por el desierto y perseguido por el faraón, el cual vanidosamente lo da por vencido y «sin simiente» [31]. Algunos autores suponen que, antes del éxodo, algunos grupos de israelitas se

[29] Es la versión de G. Ricciotti (o.c., p.39). He aquí otra más completa: «Los príncipes se prosternaron para decir *Salom!*, nadie alza la cabeza entre los «nueve arcos» (enemigos de Egipto) después que la Libia ha sido devastada. Kheta está en paz. Canaán es prisionera. Ascalón es transportada. Gezer, sometida. Yanu'am, como si no existiera. *Israel* está destruído y no tiene simiente. Palestina es como una viuda (*harit* en egipcio) de Egipto (*Har* en egipcio). Todos los países son reunidos en paz, pues todos los nómadas han sido sometidos al rey del sur y del norte, Bimri Miamón, hijo de Ra, Merneptah Hotephirmat, para él la vida, como a Ra para siempre».

[30] Salomón y David reinaron cada uno cuarenta años, lo mismo que los «Jueces». Elí, Gedeón, Baraq-Débora, Otoniel. Israel permaneció cuarenta años en el desierto. De todo esto es fácil deducir el carácter convencional del número 40.

[31] Cf. G. Ricciotti, o.c., p.199; Virey: RB (1900).

habrían establecido en Canaán, lo que es bastante verosímil teniendo en cuenta las facilidades de comunicación entre Egipto y dicha región, que debía, por otra parte, atraerles por sus recuerdos atávicos de la época patriarcal. En este supuesto, los israelitas sacados por Moisés del imperio faraónico serían parte de los descendientes de Jacob; pero para el autor sagrado sólo cuentan ellos, ya que la nueva teocracia se ha de formar en el desierto a base de aquel núcleo de las doce tribus de Israel.

La razón más fuerte para sostener que los hebreos salieron en el siglo XIII, en tiempos de la dinastía XIX, es que en este supuesto se explican mejor los hechos que narra la Biblia respecto de los trabajos de aquéllos en la construcción de la ciudad de Ramesés. Sabemos que Ramsés II (1292-1224) fué el gran faraón constructor que estableció su corte en el Delta, frente a los faraones de la dinastía XVIII, que la tenían en Tebas (Alto Egipto). Así, cuando la Biblia habla de la tierra de *Gosén* como lugar de permanencia de los israelitas y de sus trabajos forzados en la construcción de ciudades en esta zona, se explica todo fácilmente. Los documentos egipcios hablan de una ciudad llamada *Pi-Rameses* [32], construída por Ramsés II, la cual es, sin duda, la *Ramesés* del texto bíblico. Al contrario, no tenemos ningún documento egipcio en el que se mencionen construcciones de los faraones de la dinastía XVIII (s.XV) en el Delta oriental ni que hayan residido en esa zona. ¿Cómo concebir, pues, el acceso de Moisés a la corte faraónica en tiempos en que esa corte no estaba en esa región? En cambio, eso es perfectamente explicable suponiendo que Moisés tuvo audiencias con un faraón de la dinastía XIX (s.XIII), que tenía la corte en territorio cercano a Gosén.

Por otra parte, si el éxodo hubiera tenido lugar en el siglo XV, unos cuarenta años después, al entrar los israelitas en Canaán se habrían encontrado con la situación política reflejada en las cartas de Tell-Amarna (escritas a Amenofis IV, Akh-en-naton: 1382-1362). Es más, los nombres de los reyezuelos de Palestina que aparecen en estas cartas debían coincidir en gran parte con los reyes que encuentra Josué al entrar en Canaán, y no coinciden en absoluto. Luego la entrada de los israelitas en Canaán (y, en consecuencia, la salida de los mismos de Egipto) debió de tener lugar en una época posterior al siglo XIV a. C.

Finalmente, las excavaciones arqueológicas de Palestina y de Transjordania parecen favorecer la hipótesis de la entrada de los israelitas en los siglos XIII-XII; pues, de un lado, parece que en Palestina hay un bache cultural en esta época, atribuíble a la invasión de los israelitas semibeduinos, que lo arrasaron todo a sangre y fuego al entrar en Canaán. Y parece que en los estratos de la antigua Jericó hay indicios de una destrucción en esta época, que puede ser muy bien la realizada por el propio Josué [33]. Por otra parte, las excavaciones hechas en Transjordania prueban que esta región es-

[32] Cf. *Estela de Beisán;* véase RB (1930) p.138.
[33] Es la opinión, entre otros, de H. Vincent, máxima autoridad en palestinología. Cf. RB (1932) p.266-276.

tuvo deshabitada entre los años 1800 y 1300 a. C. Como en el relato bíblico se habla de ciudades y reyes que regían estas regiones y de poblaciones sedentarias que se opusieron a la entrada de los israelitas, se sigue que éstos invadieron Transjordania después del 1300 a. C. Este dato parece concordar con el dato bíblico de que en Edom hubo ocho reyes antes de establecerse la monarquía en Israel [34]. Tomando como cifra media de cada reinado veinticinco años, nos da un total de doscientos años, el intervalo entre Saúl (s.XI) y Merneptah (s.XIII).

Por todas estas razones, hoy día la mayor parte de los egiptólogos y exegetas sostienen como fecha del éxodo la del siglo XIII (din.XIX) bajo Merneptah [35].

La ley de la Pascua (43-51)

43 Dijo Yahvé a Moisés y a Aarón: «Esta es la ley de la Pascua. No la comerá ningún extranjero. 44 Al siervo comprado al precio de plata le circuncidarás y la comerá; 45 pero el adventicio y el mercenario no la comerán. 46 Se comerá toda en casa, y no sacaréis fuera de ella nada de sus carnes, ni quebrantaréis ninguno de sus huesos. 47 Toda la asamblea de Israel comerá la Pascua. 48 Si alguno de los extranjeros que habite contigo quisiera comer la Pascua de Yahvé, deberá circuncidarse todo varón en su casa, y entonces podrá comerla, como si fuera indígena; pero ningún incircunciso podrá comerla. 49 La misma ley será para el indígena y para el extranjero que habita con vosotros». 50 Todos los hijos de Israel hicieron lo que Yahvé había mandado a Moisés y a Aarón. 51 Aquel mismo día sacó Yahvé de la tierra de Egipto a los hijos de Israel por escuadras.

La fiesta de la Pascua era la fiesta nacional por excelencia. De aquí la importancia de este pasaje, en el cual se permite tomar parte en ella a los extranjeros, cualesquiera que sean, con tal de que se *resignen a circuncidarse, pues la circuncisión es como el sacramento* —en expresión de Santo Tomás—por el que los varones se incorporaban a la alianza de Yahvé con Abraham, y, por consiguiente, al pueblo de Dios y a la esperanza de las promesas mesiánicas. Agregados los varones, que son los representantes de la sociedad familiar según la mentalidad semita, las mujeres quedan también agregadas [36]. Los siervos, como propiedad del amo y miembros de la familia, debían ser circuncidados para que participasen de la Pascua como los demás. El v.49 indica bien claro que esta disposición miraba a los habitantes de Canaán y a su incorporación a la nación israelita. Esto era un prenuncio de la admisión de los gentiles al reino mesiánico.

Con los israelitas habían salido bastantes extranjeros, que se les

[34] Gén 36,31; 1 Par 1,23.
[35] Es la opinión de Maspero, Brugsch, Neville, Courayer, Vincent, Lagrange, Heinisch
[36] Gén 34,14s.

habían agregado por diversas circunstancias. Moisés, al establecer las leyes fundamentales de la nueva teocracia, tiene en cuenta la presencia de estas gentes, que, aunque no son israelitas, están de algún modo vinculadas a ellos. En la legislación mosaica se distinguen diversas clases de extranjeros: el *ger*, que era un miembro permanente de la comunidad hebrea, y en muchos casos tenía los mismos derechos y deberes cívicos, religiosos y morales que los propios israelitas [37]; son los habitantes indígenas después del establecimiento de los hebreos en Canaán; en cambio, el extranjero llamado *tosab* moraba accidentalmente entre los israelitas, no de modo permanente; el *sajir* era el mercenario que por un salario determinado ofrecía su trabajo durante algún tiempo. Estos dos últimos no se consideraban como pertenecientes al pueblo de Israel aun en calidad de agregados. Y por ello estaban excluídos de la celebración de la Pascua. No obstante, se preveía el caso del que quisiera circuncidarse y agregarse al pueblo israelita (v.48), quedando entonces con el derecho de celebrar la Pascua. El esclavo formaba parte de la familia, y por ello podía participar de la Pascua [38].

La forma de preparar el cordero pascual es como sigue: al cordero no se le ha de quebrar hueso alguno; y San Juan nos ha declarado el sentido típico de este rito [39]; pero la razón histórica era que el cordero debía ser preparado asándolo entero al fuego, al modo más primitivo de preparar la carne. Esta forma primitiva adquiere un carácter religioso, lo mismo que el cuchillo de sílex para practicar la circuncisión [40]. Otra prescripción determinaba que la Pascua debía comerse en casa, sin duda para no profanar los restos de la víctima que había sido sacrificada con finalidad religiosa (v.46) [41].

CAPÍTULO 13

NUEVAS PRESCRIPCIONES

La ley de los primogénitos (1-16)

1 Habló Yahvé a Moisés y le dijo: 2 «Conságrame todo primogénito. Todos los primogénitos de los hijos de Israel, tanto de los hombres como de los animales, míos son». 3 Moisés dijo al pueblo: «Acordaos siempre del día en que salisteis de Egipto, de la casa de la servidumbre, pues ha sido la poderosa mano de Yahvé la que os ha sacado. No se comerá pan fermentado. 4 Salís hoy en el mes de Abib. 5 Cuando te introduzca Yahvé en la tierra de los cananeos, de los jeteos, de los amorreos, de los jeveos y de los jebuseos, que a tus padres juró darte, tierra que mana leche y miel,

[37] Cf. Lev 16,29.31; 17; 18,26.
[38] Cf. Gén 17,12; véase A. CLAMER, o.c., p.134.
[39] Jn 19,36.
[40] Véase art. *Agneau Pascal* en DVS I.
[41] Cf. Ex 12,9.

guardarás este rito en este mismo mes. [6] Durante siete días
comerás pan ázimo, y el día séptimo será fiesta de Yahvé.
[7] Se comerá pan ázimo durante siete días, y no se verá pan
fermentado ni levadura en todo el territorio. [8] Dirás enton-
ces a tus hijos: Esto es en memoria de lo que por mí hizo
Yahvé al salir de Egipto. [9] Esto será para ti como una señal
en tu mano, como un recuerdo a tus ojos, para que tengas
en tu boca la ley de Yahvé, porque con su poderosa mano
te ha sacado Yahvé de Egipto. [10] Observarás esto al tiempo
fijado, de año en año. [11] Cuando te haya introducido Yahvé
en la tierra de los cananeos, como lo juró a tus padres, y te
la haya dado, [12] consagrarás a Yahvé todo cuanto abre la
vulva; y de todo primer parto de los animales que tengas,
el macho lo consagrarás a Yahvé; [13] el del asno lo redimirás
por un cordero, y si no lo redimes, lo desnucarás. También
redimirás a todo primogénito humano de entre tus hijos.
[14] Y cuando tu hijo te pregunte mañana: ¿Qué significa
esto?, le dirás: Con su poderosa mano nos sacó Yahvé de
Egipto, de la casa de la servidumbre. [15] Como el faraón se
obstinaba en no dejarnos salir, Yahvé mató a todos los pri-
mogénitos de la tierra de Egipto, desde los primogénitos de
los hombres hasta los primogénitos de los animales; por eso
yo sacrifico a Yahvé todo primogénito de los animales y
redimo todo primogénito de mis hijos. [16] Esto será como una
señal en tu mano, como un recuerdo a tus ojos, porque fué
con su poderosa mano como nos sacó Yahvé de Egipto».

Dos puntos abarca la presente perícopa: la ley sobre los primogénitos (1-2 y 11-16) y la de la Pascua (3-10).

La muerte de los primogénitos, hombres y animales, la postrera plaga con que Yahvé arrancó al faraón la libertad de su pueblo, nos trae una nueva ley, la consagración de los primogénitos a Yahvé. Sin duda que era esta ley más antigua que el éxodo, pero aquí se le da este significado nuevo histórico, a la manera que en Gén 9,12s se pone el arco iris como señal de la alianza de Dios con Noé y con todo el género humano. La consagración a Dios de cuanto abre el seno de las madres es un reconocimiento de que la procreación de la vida, que multiplica las familias y su riqueza, es un don de Dios. Sobre lo mismo se vuelve a hablar en la legislación mosaica [1]. Y también aquí tenemos una repetición del precepto entre los v.12 y 11-16. Una vez más se repite la ley de la Pascua y el modo de celebrarla en memoria de la libertad de Egipto: «Observarán esto al tiempo prefijado, de año en año» (v.10). Y se insiste en el sentido histórico de la solemnidad, que se ha de celebrar perpetuamente. Esta repetición de la misma ley indica bien claro la forma compleja de la composición literaria del Exodo. Los críticos ven aquí la mano del *deuteronomista*.

Los israelitas deben llevar siempre el recuerdo de los días memorables del éxodo: «será como una *señal* en tu mano, como un recuerdo en tus ojos...» (v.9). Probablemente el hagiógrafo, al urgir de este modo plástico la necesidad de conservar el recuerdo de los

[1] Ex 22,29s; 34,19s; Lev 27,26s; Núm 3,13; 8,16s; Dt 15,19s.

días gloriosos del éxodo, pensaba en la costumbre de los tatuajes en las manos y en la cara que los israelitas habían visto en los egipcios, los cuales pintaban la imagen de su dios preferido en sus miembros más manifiestos para declarar su pertenencia a él [2]. Naturalmente, la recomendación del autor sagrado es simbólica y no quiere imponerla materialmente. En la época tardía del judaísmo se puso de moda llevar este texto, juntamente con el de Dt 6,4-9 y 11,13-21, ligado a las manos y a la frente [3].

Algunos autores han querido ver en la consagración de los primogénitos una sustitución de la bárbara costumbre extendida en Canaán de sacrificar a los hijos. En realidad, en el contexto no hay alusión alguna a esta práctica, que es siempre condenada con horror por los autores sagrados. La ofrenda de los primogénitos tiene un carácter de reconocimiento de los dones de Dios, que arranca ya de la época prepatriarcal [4], y ahora se le da un nuevo sentido de recuerdo de la liberación de Egipto, sin duda en acción de gracias por haber sido perdonados los primogénitos de los hebreos al pasar el ángel exterminador que mató a los egipcios. Como al rito de la Pascua—sin duda celebrada antes de Moisés como fiesta de primicias entre los nómadas—se le da un nuevo sentido de *paso* de Yahvé junto a las casas de los israelitas, así a la antigua costumbre de ofrecer los primogénitos de los animales se le da ahora, además del sentido de entrega y de reconocimiento de la propiedad de Dios sobre todos los animales, un sentido de *memorial* por la libertad de la opresión egipcia y la preservación de los primogénitos.

En el caso de que el primogénito fuera un *asno* (v.13), como animal impuro [5], será reemplazado por un cordero; de lo contrario, se le matará rompiéndole la nuca, pero no sangrándole, para que no haya ningún parecido con la idea de *sacrificio* o inmolación, que son ofrenda de sangre.

No se especifica aquí cómo se hará el rescate del primogénito de los hombres (v.13), pero en la legislación posterior se concretará [6].

El paso del mar Rojo (13,17-14,31)

17 Cuando el faraón dejó salir al pueblo, no le condujo Yahvé por el camino de la tierra de los filisteos, aunque más corto, pues se dijo: «No se arrepienta el pueblo si se ve atacado, y se vuelva a Egipto». 18 Hízole Yahvé rodear por el camino del desierto, hacia el mar Rojo. Los hijos de Israel subían en buen orden desde Egipto. 19 Moisés había recogido los huesos de José, pues había hecho jurar José a los hijos de Israel que, cuando Yahvé los visitara, se llevarían consigo sus huesos lejos de allí. 20 Partieron de Sucot, acam-

2 Cf. Ez 9,4-6.
3 Cf. Mt 23,5: los judíos llevaban las «filacterias» con plegarias de la Ley o *tefillim*. Véase también la *Mishna*, trat. *Bekhorot* (primogénitos) V 4.
4 Cf. Gén 4,4.
5 Cf. Lev 11,3.
6 Cf. Núm 18,15-17.

paron en Etam, al extremo del desierto. 21 Iba Yahvé de-
lante de ellos, de día, en columna de nube, y de noche en
columna de fuego, para alumbrarlos y que pudiesen así
marchar lo mismo de día que de noche. 22 La columna
de nube no se apartaba del pueblo de día, ni de noche la de
fuego.

CAPÍTULO 14

DERROTA DE LOS EGIPCIOS

1 Yahvé dijo a Moisés: 2 «Habla a los hijos de Israel, que
cambien de rumbo y vayan a acampar en Pihajirot, entre
Migdal y el mar, frente a Baalsefón; allí acamparéis cerca
del mar. 3 El faraón se dirá respecto de los hijos de Israel:
«Andan errantes por la tierra, el desierto les cierra el paso».
4 Yo endureceré el corazón del faraón, y él os perseguirá;
pero yo haré brillar mi gloria en el faraón y en todo su ejér-
cito, y sabrán los egipcios que yo soy Yahvé». Hicieron así
los hijos de Israel. 5 Anunciaron al rey de Egipto que había
huído el pueblo, y el corazón del faraón y el de sus servido-
res se trocaron en orden al pueblo y dijeron: «¿Qué es lo
que hemos hecho, dejando salir a Israel y privándonos de
sus servicios?» 6 El faraón hizo preparar su carro y llevó
consigo a su pueblo. 7 Tomó seiscientos carros escogidos
y todos los carros de Egipto y jefes para el mando de todos.
8 Yahvé endureció el corazón del faraón, rey de Egipto, y
el faraón persiguió a los hijos de Israel; pero éstos habían
salido con muy alta mano. 9 Los egipcios llegaron en su
persecución al lugar donde acampaban cerca del mar. To-
dos los caballos de los carros del faraón, sus caballeros y
su ejército los alcanzaron en Pihajirot, frente a Baalsefón.
10 El faraón se acercaba; los hijos de Israel, alzando los ojos,
vieron a los egipcios marchar contra ellos, y, llenos de te-
rror, clamaron a Yahvé, 11 y dijeron a Moisés: «¿Es que no
había sepulcros en Egipto, que nos has traído al desierto a
morir? ¿Qué es lo que has hecho con sacarnos de Egipto?
12 ¿No te decíamos nosotros en Egipto: Deja que sirvamos
a los egipcios, que mejor es para nosotros servir en Egipto
que morir en el desierto?» 13 Moisés respondió al pueblo:
«No temáis, estad tranquilos, y veréis la victoria que en este
día os dará Yahvé, pues los egipcios que hoy veis no volve-
réis a verlos jamás. 14 Yahvé combatirá con nosotros; vos-
otros estaos tranquilos». 15 Yahvé dijo a Moisés: «¿A qué
esos gritos? Di a los hijos de Israel que se pongan en marcha.
16 Tú alza tu cayado y tiende el brazo sobre el mar y divíde-
lo, para que los hijos de Israel pasen por el medio en seco.
17 Yo endureceré el corazón de los egipcios, para que en-
tren también detrás de ellos, y haré brillar mi gloria sobre
el faraón y sobre todo su ejército, sus carros y sus caballe-
ros, 18 y los egipcios sabrán que yo soy Yahvé, cuando el
faraón, sus carros y sus caballeros hagan resplandecer mi

gloria». 19 El ángel de Dios que marchaba delante de las huestes de Israel, se puso detrás de ellas; la columna de nube que iba delante de ellos se puso detrás, 20 entre el campo de los egipcios y el de Israel, y se hizo tenebrosa y sombría toda la noche, y las dos huestes no se acercaron una a otra durante toda la noche. 21 Moisés tendió su mano sobre el mar e hizo soplar Yahvé sobre el mar toda la noche un fortísimo viento solano, que le secó, y se dividieron las aguas. 22 Los hijos de Israel entraron en medio del mar, a pie enjuto, formando para ello las aguas una muralla a derecha e izquierda. 23 Los egipcios se pusieron a perseguirlos, y todos los caballos del faraón, sus carros y sus caballeros entraron en el mar en seguimiento suyo. 24 A la vigilia matutina miró Yahvé desde la nube de fuego y humo a la hueste egipcia y la perturbó. 25 Hizo que las ruedas de los carros se enredasen unas en otras, de modo que sólo muy penosamente avanzaban. Los egipcios dijeron entonces: «Huyamos ante Israel, que Yahvé combate por él contra los egipcios». 26 Pero Yahvé dijo a Moisés: «Tiende tu mano sobre el mar, y las aguas se reunirán sobre los egipcios, sus carros y sus caballeros». 27 Moisés tendió su mano sobre el mar, y, al despuntar el día, el mar recobró su estado ordinario, y los egipcios en fuga dieron en él, y arrojó Yahvé a los egipcios en medio del mar. 28 Las aguas, al reunirse, cubrieron carros, caballeros y todo el ejército del faraón, que habían entrado en el mar en seguimiento de Israel, y no escapó uno solo. 29 Pero los hijos de Israel pasaron a pie enjuto por en medio del mar, formando para ello las aguas una muralla a derecha e izquierda. 30 Aquel día libró Yahvé a Israel de los egipcios, cuyos cadáveres vió Israel en las playas del mar. 31 Israel vió la mano potente que mostró Yahvé para con Egipto, y el pueblo temió a Yahvé, y creyó en Yahvé y en Moisés, su siervo.

Según Gén 50,24s, José, al morir, mandó a sus hermanos que, cuando el Señor los sacase de Egipto para darles la tierra que tantas veces les había prometido, llevasen consigo sus huesos y les diesen sepultura en la tierra de Yahvé. El autor de la Epístola a los Hebreos [1] ve aquí una prueba de la fe del patriarca en las divinas promesas. La historia del éxodo nos cuenta cómo Moisés cumplió la disposición de José.

El camino ordinario para ir de Canaán a Egipto y viceversa era el de la costa, que iba a terminar al país de los filisteos. Sin embargo, el caudillo hebreo dirigió a su pueblo hacia el sur para internarlo en el desierto del Sinaí, adonde Yahvé le había dado cita [2]. Como dejamos apuntado, no es fácil trazar el itinerario de los israelitas en su salida de Egipto. Pero el texto está claro al afirmar que Israel vino a encontrarse frente al mar, precisamente cuando el faraón, arrepentido de su resolución, con sus carros y sus infantes, venía sobre él. La Sabiduría ve aquí una obcecación que los llevaba a una ruina mayor que las sufridas hasta ahora [3]. La conducta de Israel en

1 Heb 11,22.
2 Ex 3,12.
3 Sab 19,1.

aquel momento corresponde bien a la de un pueblo que no tiene fe en sus jefes, no obstante los prodigios que había visto. Comienza aquí a manifestarse el pueblo de dura cerviz de que tantas veces habla el Pentateuco, y que, a pesar de las penalidades sufridas en Egipto, suspira por las carnes que allí comía en abundancia, por los puerros y cebollas [4]. Las etapas de Sucot y de Etam, como las de Pihajirot y Migdal, no se han podido identificar con certeza. La expresión *camino de los filisteos* (v.17) es una anticipación literaria del redactor, ya que los filisteos no se establecieron en la costa palestina hasta el siglo XII a. C., después que fueron rechazados del Delta por Ramsés III. Formaban parte de los «pueblos del mar», y no aparecen en las cartas de Tell Amarna ni en los textos de la época de Ramsés II (s.XIII) [5].

El plan de Dios al introducir a los hebreos por la ruta del desierto obedecía a la necesidad de aislarlos para formar en ellos una nueva conciencia religiosa y nacional y, al mismo tiempo, obligarles a seguir adelante, ya que no tenían posibilidad de retorno. El hagiógrafo da la razón práctica de ello: *no sea que se arrepienta el pueblo si se ve atacado y se vuelva a Egipto* (v.17). En efecto, un ataque frontal por el sur con los cananeos hubiera desbaratado a los israelitas, no hechos a la lucha. Sólo más tarde, cuando Josué tenga a su disposición un contingente de hombres nacidos en la estepa, podrá atacar a los cananeos con probabilidades de éxito. La misma necesidad sentida en el desierto los haría aguerridos para la lucha.

La traducción *mare Rubrum* de la Vg depende de la versión de los LXX: τὴν ἐρυθρὰν Θαλάσσαν. El TM dice lit. «mar de las algas o de los juncos» *(Yam Sûf)*. Parece que, en la época de Ramsés II, los lagos Amargos comunicaban por canales naturales de poca profundidad con el actual golfo de Suez, y estaban sometidos a las mareas del mar Rojo propiamente tal [6]. Así, la denominación *mar de las algas* corresponde perfectamente a esta zona pantanosa y semilacustre, donde abundan las algas y los juncos [7].

Los v.17-19, en los que aparece el nombre de *Elohim* en vez del de *Yahvé* que encontramos en los otros versos, parecen ser de otra fuente complementaria. Por otra parte, el estilo formulario de introducción parece probar esta hipótesis [8].

Como antes hemos indicado, los autores no están unánimes al localizar la primera estación de *Etam* [9]; pero en todo caso está claro que se halla en la zona fronteriza con la estepa sinaítica: *al extremo del desierto* (v.22). También resulta incierta la localización de *Pi-Hajirot* [10]. *Migdol* en hebreo significa *torre* o fortificación.

[4] Cf. Núm 11,5.
[5] Cf. ABEL, *Géog.* II p.267-268.
[6] Cf. BOURDON, *La route de l'Exode:* RB (1932) p.377-390.
[7] Cf. ABEL, o.c., II p.209. Los egipcios daban el nombre de *Pa tufi* (cañaveral) a la región situada entre el lago Timsah y el golfo de Suez, justamente la parte atravesada por los hebreos según la Biblia. En la época tardía se llamó *Per-tuf:* «morada de cañas».
[8] Cf. A. CLAMER, o.c., p.139.
[9] Algunos han querido ver en *Etam* una deformación del dios egipcio *Atum*, que tenía un templo en Teku, en aquella región. Con el nombre egipcio de *Htem* se designa una fortaleza al norte del gran lago Amargo, en el *Serapeum*. Cf. BOURDON: RB (1932) p.390-392.
[10] *Pi-Hajirot* ha sido relacionado con las palabras egipcias *Pikerehetj* (templo de la ser-

Los profetas hablan de un *migdol* en la frontera de Egipto [11]. En la época romana aparece una fortaleza al sur de los lagos Amargos, a 24 kilómetros de Suez, llamada *Magdalum*, que es la transcripción actual de la Vg. en nuestro texto. Esta fortaleza había sido ya utilizada en tiempos de Setis I (1321-1292) y de Ramsés II (1292-1225). Era un bastión muy estratégicamente situado en pleno desierto para proteger la ruta de los egipcios hacia el Sinaí [12]. *Baalsefón* es también un nombre semita que significa *baal del norte*. Aparece este nombre aplicado a una fortaleza de esta región en un papiro demótico de la época ptolomaica.

Para el autor sagrado es cosa evidente que Yahvé, después de sacar al pueblo de Egipto, lo conduce hasta introducirlo en la tierra de sus promesas. Tal era su intención. Moisés, investido de poderes taumatúrgicos, era su representante y el signo más expresivo de esta especial providencia de Dios, es decir, de que Yahvé estaba con él. Pero el texto sagrado nos habla unas veces de la «nube de fuego y de humo» desde la que Yahvé contempla el campo de los egipcios (v.24), y otras veces del «ángel de Dios» que marcha delante de las huestes de Israel (v.19), y otras, finalmente, nos hablará de la gloria de Yahvé, que, tomando posesión del tabernáculo levantado por Moisés, señala las marchas de Israel en el desierto (40,34). Son éstas expresiones diversas de una misma realidad, la Providencia divina, que vela sobre Israel y lo conduce a través del desierto a la tierra prometida.

La interposición del «ángel de Yahvé» y de la «nube» entre el campo del faraón y el de Israel impidió que los egipcios se arrojasen sobre los hebreos. Entonces vino el prodigio que el texto sagrado nos cuenta de dos maneras diversas: «Moisés tendió su mano sobre el mar e hizo soplar Yahvé sobre el mar toda la noche un fortísimo viento solano que lo secó» (v.21). Esto debió de tener lugar en una lengua de mar, en un momento en que las aguas se retiraban por efecto de una marea baja acentuada por un «viento solano», provocado oportunamente por Dios, de modo que los israelitas pudieran pasar a pie enjuto. Los egipcios se dieron a perseguirlos, y Dios hizo que «las ruedas de sus carros se enredasen unas con otras», de modo que muy penosamente avanzaban. Los egipcios entonces se lanzaron a la desbandada, pues reconocieron que una fuerza divina estaba con los israelitas.

En el relato hay otra versión más dramática, en la que los hechos se agrandan e idealizan. Cuando Israel se ve acosado de los egipcios por la retaguardia y con el mar ante sí, comienza a quejarse. Pero Dios interviene: *¿A qué esos gritos? Di a los hijos de Israel que se pongan en marcha, y tú alza tu cayado y tiende el brazo sobre el mar y divídelo, para que los hijos de Israel pasen por el medio* (v.16). Las aguas formaron una *muralla* a la derecha y a la izquierda, y los he-

piente) o *Pi-Hathor* (templo de Hator), *Fi-ha-herot* («entrada de los remolinos»). Los LXX traducen «frente a la campiña»; cf. BOURDON, a.c., p.542-545.

[11] Cf. Jer 44,1; 46,14; Ez 29,10; 30,6.

[12] Cf. BOURDON, a.c., p.339.

breos entraron por el camino seco, y en pos de ellos los egipcios (v.17). Yahvé manda después que Moisés extienda su mano, y las aguas se juntaron otra vez, cubriendo carros, caballeros y a todo el ejército del faraón, mientras que los israelitas pasaron a pie enjuto en medio del mar, formando las aguas una muralla a derecha y a izquierda (v.26-29). Encontramos, pues, en este segundo relato muchos detalles que pertenecen, sin duda, a la elaboración de la literatura épica de Israel. Los prodigios se agrandan y multiplican para hacer resaltar más la providencia especial de Yahvé para con su pueblo. El libro de la Sabiduría, no contento con esta descripción lírica del Exodo, nos pinta como un verde prado el camino abierto en medio del mar [13].

Los autores que buscan localizar el prodigio y precisar el hecho histórico, más bien se atienen a la narración primera, mientras que los poetas e imaginativos prefieren la segunda, en que aparece con más relieve el poder taumatúrgico de Moisés. Los exegetas deben ver en una y otra narración dos géneros literarios diferentes, dos maneras de expresar la obra divina de la consumada libertad de Israel. En todo caso hay que admitir una especialísima providencia de Dios que pudo haber utilizado determinadas fuerzas y fenómenos de la naturaleza para realizar un *milagro* que los teólogos calificarían de *preternatural* o *quoad modum*, es decir, en cuanto a las *circunstancias* que concurren en el hecho.

San Pablo, escribiendo a los corintios, nos habla del bautismo de Israel en el mar, que es el paso del mar Rojo, figura del bautismo cristiano y de nuestra incorporación a Cristo, libertador nuestro. Mas, así como Dios no encontró complacencia en todos los hebreos, de suerte que muchos no entrasen en posesión de la tierra prometida a causa de las rebeldías, así no basta haber alcanzado por el bautismo la libertad del pecado, si uno no persevera en la vida que por aquél alcanzó [14].

Capítulo 15

CANTICO TRIUNFAL DE MOISES

El paso del mar colocaba a Israel fuera de las fronteras de Egipto, aunque no fuera de las tierras de su influencia; pero la destrucción del ejército egipcio ponía el sello a la liberación israelita. Ningún suceso más merecedor de esta manifestación de alegría para el pueblo y de hacerlo pasar a la historia con un cántico inspirado. En el libro de los Jueces, Débora celebra la victoria de Israel sobre los cananeos [1]. El cántico de Moisés, conservado en la Sagrada Es-

[13] Sab 19,5.7; 10,18s.
[14] 1 Cor 10,1-2. Véase sobre la interpretación del texto J. Danielou, *La traversée de la mer Rouge et le baptême aux premiers siècles:* «Recherches de science religieuse» (1946) p.402-430; Allo, *Première Epître aux Corinthiens* p.230.

[1] Jue c.5.

critura, sirve para renovar a través de los siglos las victorias que Dios había concedido a los suyos.

En la forma actual del cántico se advierten detalles y alusiones que arguyen una composición posterior al mismo Moisés; v.gr., la mención de Edom, de Moab, de los filisteos, con quienes, andando el tiempo, los israelitas tendrán muchos encuentros, pero que en tiempos del éxodo no les serían conocidos a los hebreos. Se habla, además, del monte de la heredad de Yahvé, en el cual las manos de Yahvé fundaron su santuario, el templo de Jerusalén. Todo esto arguye que el *cántico*, en su forma actual, es posterior a Moisés. Algo semejante hemos visto en la *bendición* de Jacob a sus hijos. De todos modos, en su primera parte (v.1-11) hay signos de arcaísmo, y bien puede ser obra del gran libertador israelita. Así, se citan como arcaísmos las designaciones de Yahvé como un *guerrero* (v.3), y su comparación con los dioses (v.11) [2].

Primera parte: la victoria sobre los egipcios (1-11)

1 Entonces cantaron Moisés y los hijos de Israel a Yahvé este canto diciendo:

Cantaré a Yahvé, que se ha mostrado sobre modo glorioso;
El arrojó al mar el caballo y el caballero.
2 Yahvé es mi fortaleza y el objeto de mi canto;
El fué mi salvador,
El es mi Dios, y yo le alabaré;
es el Dios de mi padre, yo le exaltaré.
3 Yahvé es un fuerte guerrero,
Yahvé es su nombre.
4 Precipitó en el mar los carros del faraón y su ejército;
la flor de sus capitanes se la tragó el mar Rojo.
5 Cubriéronlos los abismos,
y cayeron al fondo como una piedra.
6 Tu diestra, ¡oh Yahvé!, engrandecida por la fortaleza;
tu diestra, ¡oh Yahvé!, destrozó al enemigo.
7 En la plenitud de tu poderío
derribaste a los adversarios;
diste rienda suelta a tu furor,
y los devoró como paja.
8 Al soplo de tu ira amontonáronse las aguas,
se pararon las corrientes olas, como un dique;
cuajáronse los abismos en el fondo del mar.
9 Díjose el enemigo: «Los perseguiré, los alcanzaré;
me repartiré sus despojos, hartaráse mi alma.
Desenvainaré mi espada, y los despojará mi mano».
10 Enviaste tu soplo, y los cubrió el mar;
se hundieron como plomo en las poderosas aguas.
11 ¿Quién como tú, ¡oh Yahvé!, entre los dioses?
¿Quién como tú, magnífico en santidad,
terrible en maravillosas hazañas, obrador de prodigios?

2 Cf. LAGRANGE, *Le cantique de Moïse après le passage de la mer Rouge*: RB (1899) p.540.

El poeta canta la gloria y poder de Yahvé, que se ha mostrado venciendo a los poderosos egipcios y anegando *al caballo y al caballero* (v.1) [3]. Se le llama enfáticamente *fuerte guerrero*, o mejor lit. «hombre de guerra» (v.3). El texto samaritano considera quizá la palabra irrespetuosa para Dios, y traduce: «poderoso en el combate». Los LXX: «el Señor que rompe las guerras». El nombre de *Yahvé* en boca del poeta es el símbolo del poder y el desafío a los enemigos, como el «Santiago y cierra España» de nuestros caballeros de la Edad Media: ¡*Yahvé es su nombre*! Ningún dios egipcio puede medirse con El, como queda demostrado en la terrible derrota de los egipcios, que han caído *al fondo como una piedra* (v.5). Su furor es como un fuego devorador que devora a sus enemigos *como paja* (v.7). Es un símil corriente en la literatura profética [4]. Después el poeta describe las ansias de venganza y de botín de los enemigos que desean caer sobre el indefenso Israel (v.9). Pero de nada les sirvió su fuerza: *se hundieron como plomo en las poderosas aguas* (v.10). Ante ese milagro insólito, el poeta proclama la grandeza y poder de su Dios frente a la inanidad de los ídolos egipcios: *¿Quién como tú, magnífico en santidad...?* (v.11). La *santidad* de Dios era lo específico y característico de la divinidad según los hebreos, lo que le aislaba y situaba en una atmósfera inaccesible a la criatura. Era una noción algo similar a la nuestra de *trascendencia*. El poeta, pues, proclama el carácter único de su Dios, que con un soplo anegó a los ejércitos del faraón. Es el soberano del mundo, *obrador de prodigios*.

Los pueblos gentiles, atemorizados ante las hazañas de Yahvé (12-21)

12 Tendiste tu diestra, y se los tragó la tierra.
13 En tu misericordia tú acaudillaste al pueblo que redimiste,
y por tu poderío lo condujiste a tu santa morada.
14 Supiéronlo los pueblos, y temblaron;
el terror se apoderó de los filisteos.
15 Los príncipes de Edom se estremecieron,
se apoderó la angustia de los fuertes de Moab.
Todos los habitantes de Canaán perdieron su valor.
16 Cayeron sobre ellos el espanto y la angustia.
Por la fuerza de tu brazo se quedaron inmóviles como una
hasta que tu pueblo, ¡oh Yahvé!, pasó; [piedra,
hasta que pasó el pueblo que redimiste.
17 Tú le introdujiste y le plantaste
en el monte de tu heredad, ¡oh Yahvé!;
en el santuario, ¡oh Yahvé!, que fundaron tus manos.
18 Yahvé reinará por siempre jamás.
19 Entraron en el mar los caballos del faraón, sus carros
y sus caballeros, y echó Yahvé sobre ellos las aguas

[3] En realidad, los egipcios no tenían caballería montada, y el texto hebreo dice literalmente «al caballo y a su conductor», aludiendo al conductor del carro guerrero.
[4] Cf. Is 5,24; 47,14; Jl 2,3; Abd 18; Mal 3,19.

del mar. Mas los hijos de Israel pasaron por en medio del mar a pie enjuto.

20 **María la profetisa, hermana de Aarón, tomó en sus manos un tímpano, y todas las mujeres seguían en pos de ella con tímpanos y en coros, 21 y María les respondía:**
«Cantad a Yahvé, que ha hecho resplandecer su gloria,
precipitando en el mar el caballo y el caballero».

En esta segunda parte se habla del eco que han tenido entre las gentes los prodigios de Yahvé en favor de su pueblo. Es un canto lírico-épico de redacción posterior en su forma actual, que procura continuar la composición poética anterior, si bien reflejando hechos posteriores.

El v.12 parece aludir al hecho narrado en Núm 16,30.32: Coré, Datán y Abirón fueron tragados por la tierra en castigo de su rebelión. Con ello quedaba acreditada la autoridad de Moisés, como lo había sido en el caso del mar Rojo contra los egipcios. Yahvé condujo a su pueblo a la *santa morada* (v.13), la tierra santa, propiedad de Yahvé, o bien su mismo santuario en Jerusalén. Yahvé había sacado a los israelitas no sólo para librarlos de la servidumbre, sino sobre todo para darles la *tierra* prometida a los patriarcas [5]. En su peregrinación hacia la tierra prometida, Yahvé desplegó su poder sobrehumano, sembrando el pavor en todas las poblaciones con las que Israel iba entrando en contacto: *Supiéronlo los pueblos, y temblaron:... filisteos, príncipes de Edom..., fuertes de Moab, habitantes de Canaán perdieron su valor* (v.14-15). De este modo se puede decir que Yahvé «ha comprado» a su pueblo a precio de portentos y maravillas. Son todos motivos para agradecerle por parte de los beneficiados, los israelitas: *Tú le introdujiste y le plantaste en el monte de tu heredad* (v.17), Jerusalén, centro de la teocracia, donde Yahvé moraba en su santuario como en los cielos. Allí permanecerá para siempre como Rey de su pueblo (v.18).

El v.19 es considerado como glosa redaccional para recordar la ocasión del cántico. Por su falta de ritmo no encaja en la composición lírica del contexto.

Las mujeres solían recibir a los vencedores con cánticos y danzas, como aún ocurre en las tribus del desierto [6]. Así, María, hermana de Moisés y Aarón, les sale al paso y se asocia al cántico general. Se la llama *hermana de Aarón*, sin mencionar a Moisés, porque aquél era mayor en edad, y quizá porque se iba a aliar con Aarón contra Moisés [7]. Se la llama *profetisa* quizá por ser hermana de Moisés, pero sobre todo porque aparece también como portavoz de Yahvé [8]. El nombre de *María* puede ser egipcio, como el de Moisés. Quizá haya que relacionarlo con el *meri* egipcio, que significa *amado*, que entra en la formación de nombres teóforos. Unido al nombre de *Yahvé (Yam; Yaw)*, tendríamos el nombre teóforo:

[5] Cf. Sal 78,54.
[6] Cf. Jue 11,34; 1 Re 18,6-7.
[7] Cf. Núm 12,1.
[8] Cf. Núm 12,2.

Meri-Yam (Miryam): «amada de Yahvé»[9]. San Jerónimo, leyendo *Mar-yam*, traduce *stella maris*. Probablemente haya que leer *stilla* en vez de *stella*, ya que *mar* significa «gota de agua»[10].

Las aguas de Mara (22-27)

22 Mandó Moisés que los hijos de Israel se partieran del mar Rojo. Avanzaron hacia el desierto del sur y marcharon por él tres días, sin hallar agua. 23 Llegaron a Mara, pero no pudieron beber el agua de Mara, por ser amarga; por eso se dió a este lugar el nombre de Mara. 24 El pueblo murmuraba contra Moisés: «¿Qué vamos a beber?» 25 Moisés clamó a Yahvé, que le indicó un madero que él echó en el agua, y ésta se endulzó. Allí dió al pueblo leyes y le puso a prueba. 26 Les dijo: «Si escuchas a Yahvé, tu Dios; si obras lo que es recto a sus ojos, si das oído a sus mandatos y guardas todas sus leyes, no traeré sobre ti ninguna de las plagas con que afligí a Egipto, porque yo soy Yahvé, tu salvador». 27 Llegaron a Elim, donde había doce fuentes y setenta palmeras, y acamparon allí junto a las aguas.

Israel sale de Egipto después de haber vencido la resistencia del faraón, gracias al poder que Dios había depositado en las manos de Moisés. Con diversas imágenes, se nos dijo después que Dios caminaba a la cabeza del pueblo (en forma de «nube» o como «ángel»). Todo esto debía contribuir a enraizar en el corazón de Israel la fe en Dios y en Moisés. Como en los comienzos del Evangelio, abundaban las gracias carismáticas, con que el Espíritu daba testimonio de Jesús, según dice el mismo Salvador[11], lo mismo a los comienzos de la historia de Israel, cuando Dios se disponía a ligarse mediante un pacto con el pueblo israelita, abundaban los prodigios acomodados a la condición del pueblo y a sus necesidades. Bien dice San Gregorio que, cuando se planta un árbol, es preciso regarle con frecuencia; pero el riego cesa a medida que el árbol se va enraizando en la tierra.

Estos milagros ofrecen una dificultad cuando se los compara con los evangélicos, y la dificultad está en la forma de su narración, según hemos visto en el paso del mar Rojo. Los doctores posteriores de Israel los han hecho materia de sus meditaciones y objeto de exégesis *haggádica*, que a veces ha sido consignada en la Sagrada Escritura. Todo esto es necesario tomarlo en cuenta, primero para ver la razón de la abundancia de los prodigios que leemos en el Pentateuco; luego para entender las dificultades de su exégesis y el valor que puedan tener los pasajes paralelos posteriores. A esto hay que unir la parte imaginativa que haya podido haber en la idealización de los mismos hechos prodigiosos, teniendo en cuenta que han sido cantados por la épica popular.

[9] Es la opinión de Zorell, entre otros.
[10] Otros prefieren ver una raíz heb.: *marah* (ser rebelde) o *mara'* (ser gorda). Cf. O. BARDENHEWER, *Der Name Maria* (1895): «Biblische Studien», citado por A. CLAMER, o.c. p.152.
[11] Cf. Jn 15,26.

La primera etapa en pleno desierto es la de *Mara*, llamada así por sus aguas salobres y amargas—filtraciones del mar—, endulzadas taumatúrgicamente por Moisés. Subsisten todavía, y llevan el nombre de Moisés: *'Ayun Musa* («fuentes de Moisés») [12].

En el v.26 encontramos una invitación al cumplimiento de los *preceptos* de Yahvé, sin que éstos se especifiquen. Probablemente son una serie de mandatos provisionales para dirigir la vida religiosa y campamental de los fugitivos antes de la legislación del Sinaí. Hemos de suponer que Moisés, al encontrarse con su pueblo en el desierto, tuvo que lanzarse a una obra inmediata de organización, dirigida siempre por ciertos preceptos religiosos recibidos de la época patriarcal o impuestos ahora por la autoridad del libertador, que obraba y legislaba como lugarteniente de su Dios. Estaban recientes las *plagas* de Egipto, y era fácil amenazarlos con los flagelos que habían sufrido los súbditos del faraón. De hecho, por entonces el poder taumatúrgico de Moisés era la gran base de su prestigio político-religioso [13].

La segunda estación es *Elim, donde había doce fuentes y setenta palmeras* (v.27), generalmente identificado con el oasis de *Wady Garandel*, lugar frecuentado por las caravanas que se cruzaban, camino de Egipto, en la ruta costera del mar Rojo [14].

CAPÍTULO 16

LAS CODORNICES Y EL MANA

En este relato encontramos ciertas pequeñas anomalías redaccionales, que deben atribuirse a la diversidad de documentos, pues los críticos ven aquí la mano del autor *sacerdotal*, del *yahvista* y aun del *deuteronomista*. Algunos versículos parecen trastocados [1].

1 Partieron de Elim, y toda la congregación de los hijos de Israel llegó al desierto de Sin, que está entre Elim y el Sinaí, el día quince del segundo mes después de su salida de Egipto. 2 Toda la asamblea de los hijos de Israel se puso a murmurar contra Moisés y Aarón. 3 Los hijos de Israel decían: «¿Por qué no hemos muerto de mano de Yahvé en Egipto, cuando nos sentábamos junto a las ollas de carne y nos hartábamos de pan? Nos habéis traído al desierto para matar de hambre a toda esta muchedumbre». 4 Yahvé dijo a Moisés: «Voy a haceros llover comida de lo alto de los

12 Cf. BOURDON, *La route de l'Exode*: RB (1932) p.549. Sobre otras identificaciones véase ABEL, o.c., I 434

13 Algunos autores ven en el v.26 una adición del *deuteronomista*. No obstante, la alusión a las «plagas» y el título dado a Yahvé de «sanador» (después de haber purificado las aguas de Mara) parecen reflejar la mentalidad del desierto.

14 *Elim* puede ser un plural de *elah* (encina, terebinto), relacionado por la tradición popular con el nombre *El* de Dios. Véase ABEL, o.c., II 210.

1 Se atribuyen al *yahvista* los v.4.13b-15.21b.31.35a. Al *sacerdotal*, los textos en que se alude a la «asamblea» de Israel, a la reglamentación sobre el maná y a las prescripciones sabáticas. Cf. A. CLAMER, o.c., p.154.

cielos. El pueblo saldrá a recoger cada día la porción nece-
saria para ponerle yo a prueba, viendo si marcha o no según
la ley. 5 El día sexto preparen para llevar el doble de lo que
recogen cada día». 6 Moisés y Aarón dijeron a todos los hijos
de Israel: «Esta tarde sabréis que es Yahvé quien os ha sa-
cado de Egipto, 7 y a la mañana veréis la gloria de Yahvé,
pues ha oído vuestras murmuraciones, que van contra Yah-
vé; porque nosotros, ¿qué somos para que murmuréis con-
tra nosotros?» 8 Moisés dijo: «Esta tarde os dará a comer
Yahvé carnes, y mañana pan a saciedad, pues ha oído vues-
tras murmuraciones contra él; pues ¿nosotros qué? No van
contra nosotros vuestras murmuraciones, sino contra Yah-
vé». 9 Moisés dijo a Aarón: «Di a toda la congregación de Is-
rael que se acerque a Yahvé, pues ha oído Yahvé todas sus
murmuraciones». 10 Mientras hablaba Aarón a toda la asam-
blea de los hijos de Israel, volviéronse éstos de cara al desier-
to, y apareció la gloria de Yahvé en la nube. 11 Yahvé dijo a
Moisés: 12 «He oído las murmuraciones de los hijos de Israel.
Diles: Entre dos luces comeréis carne, y mañana os har-
taréis de pan, y sabréis que yo soy Yahvé, vuestro Dios».
13 A la tarde vieron subir codornices que cubrieron el cam-
po, y a la mañana había en todo él una capa de rocío. 14 Cuan-
do el rocío se evaporó, vieron sobre la superficie del desierto
una cosa menuda, como granos, como escarcha sobre la
tierra. 15 Los hijos de Israel, al verla, se preguntaban unos
a otros: «¿Man-hu?» («¿qué es esto?»); pues no sabían lo
que era. Moisés les dijo: «Ese es el pan que os da Yahvé
para alimento. 16 Esto es lo que Yahvé ha ordenado: Reco-
ged cada uno de vosotros según precise para alimentarse,
un *ómer* por cabeza, según el número de personas; cada
uno recogerá para cuantos tenga en su tienda». 17 Los hijos
de Israel no obedecieron, y recogieron unos más y otros
menos. 18 Pero, al medir luego con el *ómer*, hallaron que el
que había recogido de más, no tenía nada de más, y el que
había recogido de menos, no tenía nada de menos, sino
que tenía cada uno lo que para su alimento necesitaba.
19 Moisés dijo: «Que nadie deje nada para mañana». 20 No
obedecieron a Moisés, y muchos dejaron algo para el día
siguiente; pero se llenó de gusanos y se pudrió. Irritóse
Moisés contra ellos. 21 Todas las mañanas recogían el maná,
cada cual según su consumo, y cuando el sol dejaba sentir
sus ardores, el resto se derretía. 22 El día sexto recogieron
doble cantidad de alimento, dos *ómer* por cabeza. Los prin-
cipales del pueblo vinieron a decírselo a Moisés, 23 que con-
testó: «Eso es lo que ha mandado Yahvé. Mañana es sába-
do, día de descanso, consagrado a Yahvé. Coced lo que ha-
yáis de cocer y hervid lo que hayáis de hervir, y lo que sobre
guardadlo para mañana». 24 Guardáronlo para el día si-
guiente, y no se pudrió ni se agusanó. 25 Moisés dijo: «Comed
eso hoy, que es sábado, y hoy no lo habrá en el campo.
26 Recogeréis seis días; el séptimo, sábado, no lo hallaréis».
27 Al séptimo día salieron algunos del pueblo a recoger,
pero no había. 28 Y Yahvé dijo a Moisés: «¿Hasta cuándo
rehusaréis guardar mis mandatos y mis leyes? 29 Mirad que
Yahvé os ha dado el sábado, y por eso el día sexto os da para

**los dos días. Que se quede cada uno en su puesto y no salga
de él el día séptimo». 30 El pueblo descansó el día séptimo.
31 Los israelitas dieron a este alimento el nombre de *maná*.
Era parecido a la semilla del cilandro, blanco, y tenía un
sabor como de torta de harina de trigo amasada con miel.
32 Moisés dijo: «Yahvé ha ordenado que se llene un *ómer*
de maná para conservarlo, y que puedan ver vuestros des-
cendientes el pan con que os alimentó en el desierto cuando
os sacó de la tierra de Egipto». 33 Dijo, pues, Moisés a Aarón:
«Coge una vasija, pon en ella un *ómer* de maná lleno y depo-
sítalo ante Yahvé, que se conserve para vuestros descendien-
tes». 34 Aarón lo depositó ante el testimonio para que se
conservase, como se lo había mandado Yahvé a Moisés.
35 Comieron los hijos de Israel el maná durante cuarenta
años hasta que llegaron a la tierra habitada. Lo comieron
hasta llegar a los confines de la tierra de Canaán. 36 El *ómer*
es la décima parte del *efá*.**

Partidos los israelitas de Elim, luego se internaron en el desierto del sur, donde les vinieron a la memoria las carnes que comían en Egipto, y comenzaron a murmurar de Moisés. En su itinerario debieron de internarse hacia el oriente para bordear un áspero promontorio, llamado hoy Ras Hamman Firhaun («promontorio de las fuentes termales del faraón»). Hubieron de internarse por el Wady Shellal («valle de las cascadas»), caminando entre peñascos imponentes, acampando en el *desierto de Sin* (v.1), en la zona del Wady Budra. «Los valles eran cada vez más angostos; los montes, más sombríos, y aquel grandioso paisaje montañoso, con sus gargantas estrechas, por las que tenían que pasar apretados, se hacía cada vez más extraño a los israelitas, acostumbrados a las llanuras del Bajo Egipto. Esta marcha fué en extremo penosa; la alimentación era escasa, y las preocupaciones por el descanso y por sus mujeres y niños, indecibles. Entonces se acordaron de Egipto... Esto explica las murmuraciones del pueblo a pesar de los prodigios» [2]. Esta actitud de los israelitas, que se reitera con frecuencia en la estancia del desierto [3], no le honra mucho, pero es un signo de sinceridad del hagiógrafo, que no disimula la falta de constancia y de fe en Israel a pesar de haber sido testigo de tantos prodigios. Sin embargo, los profetas consideran esta etapa de la vida nacional en el desierto como la era ideal histórica, pues las relaciones entre Yahvé y el pueblo elegido eran más íntimas. Es el tiempo de los desposorios entre Dios e Israel [4]. Para ellos era preferible la vida aislada en el desierto, con sus costumbres sencillas y patriarcales, que la vida social de las poblaciones sedentarias de Canaán, donde prevalecían las influencias idolátricas del ambiente.

Dios se apiadó de su pueblo y prometió proveer milagrosamente a sus necesidades (v.11-12). Moisés y Aarón anuncian al pueblo de modo misterioso el portento para excitar la curiosidad (v.6-7).

[2] Cf. I. SCHUSTER-J. M. B. HOLZAMMER, *Historia Bíblica* I (Barcelona 1944) 248.
[3] Cf. Ex 32,1.25; Núm c.16 y c.25.
[4] Cf. Jer 2,2; Os 2,16; 11,1

En efecto, al atardecer, el pueblo vió una bandada de codornices que se posaron cerca del campamento de los hebreos. En la primavera, estos volátiles atraviesan en bandadas la península sinaítica en busca de zonas más cálidas. De nuevo podemos decir que nos hallamos ante un portento de índole natural, pero preternatural en sus manifestaciones y circunstancias, ya que llegan las codornices cuando Moisés lo anunció, y en cantidad suficiente para saciar el hambre de la muchedumbre israelita. El hecho quedó registrado también en las tradiciones épicas populares:

«Hizo (Yahvé) soplar en el cielo el viento solano,
y con su poder hizo soplar el austro,
y caer como polvo sobre ellos la carne,
como arenas del mar aves aladas.
Y comieron y se hartaron del todo,
y así les dió lo que ansiaban» [5].

Otro prodigio más sonado en la historia bíblica es el del *maná*. A la mañana siguiente del hartazgo de codornices, los hebreos se encontraron con un extraño fenómeno: *había en todo* (el campo) *una capa de rocío. Cuando el rocío se evaporó, vieron sobre la superficie del desierto una cosa menuda, como granos, parecida a la escarcha*. La reacción del pueblo ante este fenómeno extraño les hizo exclamar llenos de admiración: *¿Qué es esto? (Man-hu)*. Y fué Moisés el que les explicó que aquello era comestible: *Este es el pan que os da Yahvé para alimento* (v.14-15). El autor sagrado explica, pues, el nombre misterioso del *maná* por la interrogación de *man-hu*. Es una explicación popular como otras de la Biblia. En Núm 11, 7-9 se vuelve a hablar del *maná*, y se lo compara a la semilla del cilandro, y su color al del bedelio. He aquí el texto: «El maná era semejante a la semilla del cilandro, y su aspecto era como el aspecto del bedelio. El pueblo se esparcía para recogerlo, lo machacaba con la muela o lo majaba en el mortero, y lo cocía en el puchero, y hacía tortas; su sabor era el sabor de una torta de aceite. Cuando descendía por la noche el rocío sobre el campamento, descendía con él el maná». El salmista se hace eco de esta nueva maravilla:

«Dió orden a las nubes, abrió las puertas del cielo,
y llovió sobre ellos el maná, para que comieran,
dándoles un trigo de los cielos.
Comió el hombre pan de nobles,
y les dió comida hasta saciarlos» [6].

La Vulgata traduce «pan de ángeles» en vez de «pan de nobles», sin duda inspirándose en el libro de la Sabiduría, donde se hace un largo comentario *haggádico* sobre el maná, «alimento de ángeles... que, teniendo en sí todo sabor, se amoldaba a todos los gustos» [7]. Nehemías, en su plegaria, dice que Dios proveyó a Israel

[5] Sal 78,26-29.
[6] Sal 78,23s.
[7] Sab 16,20s.

«de pan del cielo»[8]. La liturgia cristiana verá en el maná un tipo del «pan verdadero, bajado del cielo y que da vida al mundo»[9]. En Dt 8,3 dice Moisés al pueblo que Dios le «alimentó con el maná para que aprendiera que no sólo vive el hombre del pan, que se procura con su trabajo, sino de cuanto procede de la boca omnipotente de Dios». En Jos 5,12 se dice que, cuando los hebreos pasaron el Jordán y comenzaron a comer del fruto de la tierra, cesó el maná. No hemos de creer que los hebreos se alimentaron sólo de este pan milagroso. Ellos habían salido de Egipto con sus ganados, que no se dice hayan perecido en el desierto. Las tribus de Rubén, Gad y Manasés ruegan a Moisés que les permita instalarse en Transjordania, alegando que tienen muchos ganados y que la tierra es de pastos abundantes y muy apropiada para lo que necesitan[10]. Es de suponer que los de las otras tribus pudieron decir algo semejante, pues en las estepas del Sinaí pueden vivir rebaños en cierta cantidad, ya que no son precisamente arenales puros, sino que hay una vegetación rudimentaria, pero apropiada para ciertas clases de ganado menor, como aún se ve hoy día por aquellas latitudes. Por tanto, la frase del v.35: «Comieron los hijos de Israel el maná durante cuarenta años, hasta que llegaron a la tierra habitada. Lo comieron hasta llegar a los confines de la tierra de Canaán», ha de tomarse en un sentido muy general, pues no quiere decir esto que sólo vivieran milagrosamente del maná. Dios no suele hacer milagros en serie y sin especial necesidad, pues el milagro es, por definición, una suspensión del orden natural establecido por la providencia ordinaria de Dios. Así, pues, la provisión milagrosa del maná hay que entenderla en algunas circunstancias extremas durante los cuarenta años de peregrinación por el desierto. En el Lev 7,15-20 se habla de los sacrificios pacíficos que debían realizar los israelitas, y en ellos los oferentes comían parte de la víctima.

Los críticos han querido ver una explicación natural del fenómeno narrado en la Biblia en el hecho de que existe en la península del Sinaí un arbusto llamado *Tammarix Mannifera*, del cual los moradores actuales del desierto extraen una especie de goma comestible. Los beduinos de aquellas localidades lo llaman *tarfa*. He aquí cómo lo describe un autor: «La *tamarix* es alta, llega hasta seis metros; de sus ramillas más tiernas, turgentes de humor, en los meses de mayo a agosto (época de llegada de los hebreos al interior del Sinaí) destilan durante la noche—por la perforación, al parecer, que produce un insecto, la *gossyparia mannipara*—gotitas que se consolidan al aire libre, y que en parte caen a tierra. Estos granillos tienen el volumen de una semilla de coriandro, de color blanco opalino, y de la consistencia de cera virgen; su sabor recuerda la miel; con el calor del sol se derriten sobre el suelo, que los absorbe. Los árabes actuales recogen los granitos al clarear la mañana, y, amasados, después de haberles quitado someramente las hojas y la tierra,

[8] Neh 9,15.
[9] Jn 6,31.58.
[10] Núm 31,1s.

consumen una parte con pan, y otra la venden para la exportación. La producción total de este maná en toda la península sinaítica es bastante escasa; se acerca anualmente a los 300 kilogramos. Es evidente que semejante producto no resiste a la cocción; su poder nutritivo es bastante limitado, por carencia de sustancias azoadas, mientras que, por el contrario, puede conservarse indefinidamente. La afinidad entre el fenómeno que describe la Biblia y el maná botánico fué señalada ya en la antigüedad [11]. Pero, sin duda, la Biblia no presenta su fenómeno como cosa ordinaria y normal: en este aspecto podrá parangonarse a las diez plagas de Egipto. Lo mismo sucede con las codornices, que en su migración primaveral (era la estación entonces) atraviesan la península del Sinaí en grandes bandadas, vuelan muy bajas y, una vez atravesado el mar, se posan muy cansadas» [12]. Desde luego que el *maná* no debía ser tan agradable y sabroso como insinúa el entusiasta autor del libro de la Sabiduría, pues los hebreos pronto se cansaron de él: «estamos ya cansados de un tan ligero manjar como éste» [13].

Moisés no quería que los hebreos cogieran más que la cantidad necesaria para cada día: un *ómer*, es decir, unos tres kilos y medio. En el sábado estaba prohibido recoger maná, y por ello el viernes («sexto día») debe recogerse doble ración. Encontramos aquí como supuesta ya la institución del *sábado* (v.29), sobre cuyo origen hablaremos después al estudiar la legislación mosaica.

Los v.35-36 tienen carácter de glosa redaccional posterior, como el v.31. En los v.32-34 se menciona la orden de conservar parte del maná como recuerdo para los descendientes. Así Moisés manda colocar un *ómer* de maná *ante Yahvé*, es decir, ante el arca de la alianza. Lo que supone ya la construcción del tabernáculo. Vemos, pues, cómo en el relato hay incrustaciones redaccionales posteriores [14].

CAPÍTULO 17

INCIDENCIAS EN EL DESIERTO

El agua milagrosa (1-7)

1 Partióse la congregación de los hijos de Israel del desierto de Sin, según las etapas que Yahvé les ordenaba, y acamparon en Rafidim, donde no halló el pueblo agua que beber. 2 Entonces el pueblo se querelló contra Moisés, diciendo: «Danos agua que beber». Moisés les respondió:

[11] Cf. FL. JOS., *Ant.* III 1,6; SAN AMBROSIO, *Epist.* 64,1: PL 16,1271.
[12] Cf. FL. JOS., *Ant.* III 1,5; HEROD., II 77. Véase G. RICCIOTTI, o.c., I p.208.
[13] Cf. Núm 21,5. El nombre de *maná*, como hemos visto, la Biblia lo explica por la exclamación *Man-hu* (¿«qué es esto»?). La partícula *man* sería aramea; en hebreo *mah*. Algún autor ha querido ver en la palabra el egipcio *mennu*. Los árabes llaman al fruto del tamarisco *mann*, pero puede depender este nombre de la tradición bíblica.
[14] En 1 Re 8,9 no se menciona el vaso de *maná*, sino sólo las tablas de piedra, como existentes en el templo de Salomón.

«¿Por qué os querelláis contra mí? ¿Por qué tentáis a Yahvé?» [3] Pero el pueblo, sediento, murmuraba contra Moisés y decía: «¿Por qué nos hiciste salir de Egipto, para matarnos de sed a nosotros, a nuestros hijos y a nuestros ganados?» [4] Moisés clamó a Yahvé, diciendo: «¿Qué voy a hacer yo con este pueblo? Poco más y me apedrean». [5] Yahvé dijo a Moisés: «Vete delante del pueblo y lleva contigo a los ancianos de Israel; lleva en tu mano el cayado con que heriste el río, y ve, [6] que yo estaré ante ti en la roca que hay en Horeb. Hiere la roca y saldrá de ella agua, para que beba el pueblo». Hízolo así Moisés en presencia de los ancianos de Israel, [7] y dió a este lugar el nombre de Masá y Meribá, por la querella de los hijos de Israel y porque habían tentado a Yahvé, diciendo: «¿Está Yahvé en medio de nosotros o no?»

El gran problema para el caminante por la estepa sinaítica es la falta de agua, pues son muy contados los pozos y fuentes que existen en aquella zona. Los israelitas, al adentrarse en el desierto, sintieron al punto la falta de agua, pues la nueva estación, *Rafidim* (el actual *Wady Refayed)*, carecía totalmente de ella [1]. Como siempre, manifestaron su descontento a Moisés, y éste les echa en cara sus exigencias y falta de fe: *¿Por qué tentáis a Yahvé?* (v.2). *Tentar* aquí equivale a poner a prueba el poder y la providencia especial de Yahvé, tantas veces manifestada. Yahvé manda a Moisés que lleve consigo a los *ancianos de Israel*, para que sean testigos cualificados de un nuevo prodigio, y que tome su *cayado*, utilizado en Egipto para hacer venir las plagas (v.5). La localización de *Horeb* ha de tomarse como genérica, para dar a entender que es un milagro distinto del de Cades [2]. Moisés hirió la roca de Horeb con su cayado, y brotó agua, dando al lugar el nombre de *Masá* («tentación», de *nassah:* tentar) y *Meribá* («querella», de *rib:* querellarse), *por la querella de los hijos de Israel y porque habían tentado a Yahvé* (v.7).

La exégesis *haggádica* se dió cuenta de que no bastaba proveer al pueblo de agua las dos veces que el texto sagrado nos narra, pues el agua es de necesidad continua, como lo es el alimento, al que Dios había proveído con el maná cotidiano. De aquí sacó que la roca-mantial *(sobre la que estaba Yahvé,* v.6) acompañaba al pueblo en sus jornadas por el desierto para satisfacer sus necesidades. San Pablo, que conocía esta exégesis rabínica, la aplica alegóricamente a Cristo: «No quiero, hermanos, que ignoréis, que nuestros padres estuvieron bajo la nube, que todos atravesaron el mar, que todos comieron el mismo pan espiritual (milagroso), y que todos bebieron la misma bebida espiritual, pues bebían de la roca espiritual *que los seguía,* y *la roca era Cristo»* [3]. Sí, Cristo era la roca; el agua espi-

[1] En Núm 33,12-14 se ponen dos estaciones más antes de llegar a Rafidim. En Núm 20, 1-13 se narra otro milagro análogo en Cades.
[2] Cf. Núm 20,1-13.
[3] 1 Cor 10,1-4.

ritual que de ella brotaba es el agua viva «que salta a la vida eterna»[4], la gracia del Espíritu Santo, que por Cristo nos comunicaba. Tal es la exégesis típico-alegórica de este pasaje que nos da el Apóstol.

La victoria sobre los amalecitas (8-16)

8 Amalec vino a Rafidim a atacar a los hijos de Israel, 9 y Moisés dijo a Josué: «Elige hombres y ataca mañana a Amalec. Yo estaré sobre el vértice de la colina con el cayado de Dios en la mano». 10 Josué hizo lo que le había mandado Moisés, y atacó a Amalec. Aarón y Jur subieron con Moisés al vértice de la colina. 11 Mientras Moisés tenía alzada la mano, llevaba Israel la ventaja, y cuando la bajaba, prevalecía Amalec. 12 Moisés estaba cansado, y sus manos le pesaban; tomando, pues, una piedra, la pusieron debajo de él para que se sentara, y al mismo tiempo Aarón y Jur sostenían sus manos, uno de un lado y otro de otro, y así no se le cansaron las manos hasta la puesta del sol, 13 y Josué derrotó a Amalec al filo de la espada. 14 Yahvé dijo a Moisés: «Pon esto por escrito para recuerdo, y di a Josué que yo borraré a Amalec de debajo del cielo». 15 Moisés alzó un altar y le dió el nombre de *Yahvé-Nissi*, 16 diciendo: «Pues alzó la mano contra el trono de Yahvé, estará Yahvé en guerra contra Amalec de generación en generación».

El desierto no lo es tanto que no dé lugar a que algunas tribus de beduinos vegeten en él con sus famélicos rebaños. Una de estas tribus era la de Amalec, a quien el hambre mantiene siempre dispuesto a lanzarse sobre los pueblos vecinos al desierto o sobre los viajeros que lo atraviesan, para despojarlos de cuanto llevan. Por algo los egipcios abominaban de los pastores del desierto, y los faraones habían tenido que proteger con fortalezas la frontera oriental de Egipto. Los «amalecitas», que conocemos por el Génesis[5], eran una población antiquísima, «el primero de los pueblos»[6], y por los diversos textos bíblicos se deduce que habitaban la parte septentrional de la península sinaítica y el Negueb, o parte meridional de Palestina. Como nómadas, andaban por las soledades del desierto en busca de pastos, defendiendo los pequeños oasis junto a los pozos contra las incursiones de tribus enemigas. Inesperadamente se encontraron con unos intrusos en la inmensa estepa, los hebreos, que iban cargados de botín de Egipto. Con ánimo de apoderarse de él, los amalecitas atacaron por sorpresa, como es ley en las *razzias* del desierto[7]. Moisés encargó a Josué la misión de repeler la agresión. Llamado *Oseas*, cambiará su nombre en *Josué* («Dios ayuda») en Cades[8]. El redactor, pues, cita al aguerrido guerrero con el nombre simbólico que después se le dió por sus victorias.

4 Jn 4,14.
5 Cf. Gén 14,7
6 Núm 24,10.
7 Cf. Dt 25,17-18.
8 Cf. Núm 13,16.

Es una anticipación literaria. Josué se defendió, y los amalecitas quedaron frustrados en sus planes. Pero el autor sagrado nos hace ver que la victoria no fué debida tanto a los esfuerzos de los guerreros de Israel—novatos en la lucha—cuanto a las oraciones de su caudillo, Moisés. Es éste el primer encuentro de Israel con Amalec. En él aprendió que no podía vivir en paz con este pueblo, dispuesto siempre a lanzarse sobre todo el que llevase algo. No se puede vivir en paz con los ladrones, por lo cual se dirá que Israel no tendrá paz con Amalec (v.14) [9]. En memoria de la victoria, Moisés levantó como trofeo un altar, que llamó *Yahvé-Nissi*: «Yahvé es mi enseña» (v.15), y Dios le mandó que pusiera por escrito este suceso para memoria en el futuro. Es la primera alusión a la actividad literaria de Moisés; como es sabido, este pasaje ha sido tradicionalmente invocado para probar la autenticidad mosaica del Pentateuco. Pero en el contexto debemos fijarnos que se manda poner por escrito sólo lo referente a la victoria contra los amalecitas; pero no supone esto que el *libro* en el que escribe el hecho sea ya el Pentateuco como conjunto [10]. La palabra aquí *libro* o *rollo (séfer)* es un término genérico que puede ser un papiro—usual en Egipto—u otra materia para poner por escrito algo. Al lado de esta consignación por escrito se dice literalmente: *ponlo en las orejas de Josué*, alusión a la tradición *oral*, tan importante en la historia de Israel.

La erección del altar con motivo de la victoria entra dentro de la tradición patriarcal [11], y su nombre, *Yahvé es mi estandarte*, parece aludir al hecho de que el nombre de Yahvé ha sido en el combate como el *estandarte* bajo el cual ha combatido Israel, y como tal es prenda de victoria. Los LXX traducen: «El Señor es mi refugio».

Capítulo 18

ORGANIZACION JUDICIAL

Reencuentro con Jetro (1-12)

1 Jetro, sacerdote de Madián, suegro de Moisés, supo lo
que había hecho Yahvé en favor de Moisés y de Israel, su
pueblo, que había sacado de Egipto. 2 Tomó Jetro, suegro
de Moisés, a Séfora, mujer de Moisés, a quien había hecho
volverse, 3 y a los dos hijos de Séfora, de los cuales uno se
llamaba Gersom, porque Moisés había dicho: «Soy un extranjero en tierra extranjera»; 4 y el otro, Eliezer, porque
había dicho: «El Dios de mi padre me ha socorrido y me ha

9 La exterminación de los amalecitas fué un hecho cumplido posteriormente: cf. 1 Sam 15, 7-9; 28,8; 1 Par 4,42-43; Dt 25,19.

10 En el TM se dice «en *el* libro», mientras que en los LXX: εἰς βιβλίον, «en *un* libro».

11 Cf. Gén 33,20.

**librado de la espada del faraón». 5 Jetro, suegro de Moisés
con los hijos y la mujer de Moisés, vino a éste al desierto,
donde estaba acampado, al monte de Dios. 6 Mandó decir
a Moisés: «Yo, tu suegro Jetro, voy a ti con tu mujer, y con
ella sus dos hijos». 7 Moisés salió al encuentro de su suegro,
y, prosternándose, le besó. Después de preguntarse uno a
otro por la salud, entraron en la tienda de Moisés. 8 Moisés
contó a su suegro todo cuanto había hecho Yahvé al faraón
y a los egipcios en favor de Israel, y todas las contrariedades
que en el camino habían tenido, y cómo Yahvé le había li-
brado de ellas. 9 Jetro se felicitó de todo el bien que Yahvé
había hecho a Israel, librándole de la mano de los egipcios.
10 «Bendito sea Yahvé, dijo, que os ha librado de la mano
de los egipcios y de la del faraón. 11 Ahora sé bien que Yah-
vé es más grande que todos los dioses, pues se ha mostrado
grande, haciendo recaer sobre los egipcios su maldad».
12 Jetro, suegro de Moisés, ofreció a Dios un holocausto y
sacrificios; Aarón y todos los ancianos de Israel comieron
con él ante Dios.**

En Ex 2,16 se dice que el padre de Séfora y suegro de Moisés, que atentamente le recibió bajo su tienda, y le dió a su hija por esposa, se llamaba *Raguel;* en 3,1, la misma persona tiene el nombre de «Jetro, sacerdote de Madián». Aquí en Ex 18,1 se le da el último nombre y se le atribuye la misma dignidad sacerdotal. La solución más natural de esta dificultad la hemos de buscar en la diferencia de documentos o fuentes de los diversos relatos bíblicos, los cuales representan tradiciones un poco distintas. De Melquisedec se dijo que era sacerdote de *El-Elyon,* que se suele traducir por *altísimo,* aunque la etimología y sentido del vocablo es muy oscura. Aquí no se dice de qué divinidad era Jetro sacerdote. Sin duda que lo sería del dios adorado por la tribu de los madianitas (término genérico que designa a las gentes del desierto), pero no sabemos que fuese el Dios de Abraham. Jetro fué al encuentro de Moisés acompañado de su hija Séfora, esposa de Moisés, y los hijos de ésta, Gersom y Eliezer («Dios ayuda»). Antes se había hablado sólo del primero. Seguramente que el segundo nació durante la ausencia de Moisés. Como de costumbre, los nombres de los hijos reciben una explicación circunstancial. Esta los viene a convertir en *signos,* que traerán a la memoria del padre los beneficios de Dios. Así, *Gersom* es relacionado con la idea de *extranjero* (en heb. *ger) :* «soy extranjero en tierra extraña» (v.4) [1]; y *Eliezer* («Dios ayuda») es relacionado con la *ayuda* que de Dios recibió frente al faraón: *El Dios de mi padre me ha socorrido...* El v.6 parece la expresión de un mensajero mandado por delante para anunciar a Moisés la llegada de su familia. Moisés le sale al encuentro y le recibe con la cortesía oriental. Entendemos que las palabras del v.2: *Moisés había hecho volver a Séfora,* no implican un repudio, pues Séfora había vuelto junto a su padre de acuerdo con su marido, por razones que no se declaran. Por otra parte, era natural que Jetro quisiera enterarse del éxito

1 Cf. Ex 2,22.

que había tenido la empresa difícil de Moisés y de las incidencias de la porfía entre él y el faraón. Moisés se lo cuenta todo, y la narración le atribuye esta confesión muy natural: *Ahora sé que Yahvé es más grande que todos los dioses. Bendito sea* (v.11). Y en reconocimiento a la sinceridad de sus sentimientos, ofreció holocaustos y sacrificios pacíficos. Mientras el holocausto llevaba consigo la combustión de toda la víctima, en el sacrificio pacífico sólo se quemaban las vísceras y las partes grasas, siendo la carne consumida en banquete de comunión por el oferente y los suyos. A este banquete vienen invitados Aarón y los primates del pueblo. Los restos del banquete se reparten a los pobres, que no faltarían en el campamento. Este acto no significa que Jetro se convirtiera a la fe de Israel, aunque es muy verosímil. El reconocimiento de Yahvé como Dios, y aun como Dios más grande, no era obstáculo entre los antiguos para que continuasen adorando al dios o dioses de su nación y territorio, que por serlo exigían ser venerados de los miembros del pueblo y de los moradores de la región [2]. El caso de Jetro podía ser una manifestación henoteísta: reconocimiento de un Dios principal, sin excluir la existencia de otros dioses secundarios. Los racionalistas han querido ver en Jetro el inspirador de la religión mosaica, pues él, como «sacerdote de Madián», habría dado las grandes líneas teológicas de la nueva religión de Israel. Yahvé sería —según esta hipótesis—la divinidad tribal de los madianitas, y habría sido adoptado como Dios por los israelitas. Es ésta una suposición totalmente gratuita, ya que nada en el contexto insinúa este origen madianita de la religión hebrea. Sería un caso totalmente único en la historia que un pueblo proveniente de un ambiente cultural superior—como el egipcio—se asimilara una religión de beduinos, que eran despreciados como nómadas del desierto. Por otra parte, no se han encontrado huellas de ningún dios llamado *Yahvé* en la tradición de las tribus preislámicas de la península sinaítica.

Consejo de Jetro a Moisés (13-27)

13 Al día siguiente sentóse Moisés para juzgar al pueblo, y el pueblo estuvo delante de él desde la mañana hasta la tarde. 14 El suegro de Moisés, viendo lo que el pueblo hacía, dijo: «¿Cómo haces eso con el pueblo? ¿Por qué te sientas tú solo a juzgar, y todo el mundo está delante de ti desde la mañana hasta la tarde?» 15 Moisés respondió a su suegro: «Es que el pueblo viene a mí para consultar a Dios. 16 Cuando tienen alguna querella, vienen a mí, y yo dicto sentencia entre ellos, haciéndoles saber los mandatos de Dios y sus leyes». 17 El suegro de Moisés dijo a éste: «Lo que haces no está bien. Te consumes neciamente y consumes al pueblo, que tiene que estar delante de ti. 18 Ese trabajo es superior

[2] Cf. 2 Re 17,34.

a tus fuerzas, y no puedes llevarlo tú solo. 19 Oyeme, voy
a darte un consejo, y que Dios sea contigo. Sé tú el repre-
sentante del pueblo ante Dios y lleva ante él los asuntos.
20 Enséñales el camino que han de seguir y lo que han de
hacer. 21 Pero escoge de entre todo el pueblo a hombres
capaces y temerosos de Dios, íntegros, enemigos de la ava-
ricia, y constitúyelos sobre el pueblo como jefes de millar,
de centena, de cincuentena y de decena. 22 Que juzguen
ellos al pueblo en todo tiempo y lleven a ti los asuntos de
mayor importancia, decidiendo ellos mismos en los meno-
res. Aligera tu carga y que te ayuden ellos a soportarla. 23 Si
esto haces y Yahvé te comunica sus mandatos, podrás sos-
tenerte, y el pueblo podrá atender en paz a lo suyo». 24 Si-
guió Moisés el consejo de su suegro e hizo lo que le había
dicho. 25 Eligió entre todo el pueblo a hombres capaces, que
puso sobre el pueblo como jefes de millar, de centena, de
cincuentena y de decena. 26 Ellos juzgaban al pueblo en todo
tiempo, y llevaban a Moisés los asuntos graves, resolviendo
por sí todos los pequeños. 27 Despidió Moisés a su suegro,
y Jetro se volvió a su tierra.

Moisés, en virtud de los acontecimientos pasados, había quedado constituído en jefe de la nación y, por tanto, en juez de todos los pleitos que entre ellos se suscitaban. Estos eran muchos, y sobre *todo largos; pues, aparte de que todos sabemos ser elocuentes cuando* se trata de defender los propios derechos, pero los orientales lo son sobremanera y de una elocuencia inacabable. Esto venía a ser para Moisés una carga muy grave. Jetro, como más viejo y experimentado en las organizaciones de tribu, lo observa, y entiende que aquel modo de proceder no podía durar mucho, pues resultaría agotador para Moisés, y éste no resistiría aquella carga. Notemos las palabras de Moisés a Jetro: *El pueblo viene a mí para consultar a Dios* (v.15). Las sentencias pronunciadas por Moisés sobre las causas en litigio son como *respuestas de Dios*, en virtud de la comunicación de Dios con su profeta. Moisés es, pues, el representante y confidente de Dios y el que responde en nombre de Dios. En la concepción teocrática que empezaba a organizarse, esto tenía mucha importancia. Esta observación de Moisés nos da la clave para interpretar la procedencia de muchas leyes. Así, las frases estereotipadas «Dijo Dios a Moisés», «Ordenó Yahvé al pueblo», hay que tomarlas en un sentido amplio, en cuanto que son ordenaciones de Moisés, hechas *en nombre* de su Dios. En el código de Hammurabi se dice que este rey recibió del dios Samas el famoso código legislativo que lleva su nombre, y así aparece representado en la estela de diorita sobre la que está escrito el código. También la legislación mosaica proviene de Dios, en cuanto que el caudillo-legislador habla en nombre de Dios; pero muchas de sus leyes serán invención suya, otras serán tomadas del ambiente social legislativo del desierto, y otras directamente impuestas por el mismo Dios, aunque éstas serán las menos. En la Sagrada Escritura hay tendencia a atribuir a Dios los efectos de las causas segundas, porque el hagiógrafo narra los hechos desde el punto de vista religioso, y todo lo que su-

cede, en el fondo procede de Dios, sin decir si es por voluntad permisible o positiva.

Antes de aparecer Moisés en medio del pueblo, éste tendría su organización más o menos elemental para la administración de la justicia. El pueblo hebreo, en lo jurídico-social, no era una tabla rasa cuando emprendió Moisés la labor reorganizadora definitiva, sino que los hebreos tenían sus tradiciones jurídicas, y sin duda que gran parte de ellas constituyeron la base de la nueva legislación proclamada por Moisés. Entre los nómadas, el jefe de la tribu es el que juzga las causas de toda ella; en las causas menores puede ser el jefe de familia. En las causas más graves se recurre a algún personaje de más autoridad, famoso por su conocimiento del derecho consuetudinario de la tribu y por su sentido de la equidad y de la justicia. Así, Jetro propone a Moisés que deje las causas ordinarias a los jueces que antes las fallaban y que se reserve para sí sólo las más graves. Con esto el pueblo quedaría mejor servido, sin tener que esperar *desde la mañana hasta la tarde* ante el único juez, Moisés, y éste, aliviado en sus tareas y libre para preocuparse de la marcha general del pueblo. Las expresiones *jefe de millar, de centena...*, tienen origen militar. A través de ellas hemos de ver alusiones de la división del pueblo en tribus, casas y familias, que era lo primitivo y normal. Más adelante, en Núm 11,24, se nos ofrece un relato que parece responder a éste del Exodo [3].

En este relato del encuentro de Jetro con Moisés es de notar la diversidad del empleo del nombre *Elohim* y *Yahvé* para designar al Dios de Moisés. En general se atribuye al documento *elohista* el fondo sustancial del relato. El empleo esporádico del nombre de *Yahvé* parece ser obra del redactor-compilador posterior que ha juntado el E y el J. Muchos autores creen que este relato del reencuentro de Jetro con Moisés está fuera de lugar y que debía colocarse después del c.24. En Dt 1,9 se dice que la institución de los *jueces* tuvo lugar después de la llegada al Sinaí. Por otra parte, la organización de la justicia, con todas sus complejidades, es más concebible en la larga estancia del Sinaí que en la corta de Rafidim. Además, en 18,5 se dice que Jetro y Moisés se encontraron en el «monte de Dios», que parece ser el del Sinaí. Vemos, pues, por todo esto, cierta inseguridad respecto del lugar del encuentro de Moisés y su suegro. La Biblia, al hablar del consejo de Jetro, insiste en que es *suegro* de Moisés para justificar la libertad de intervenir en los asuntos del caudillo israelita y de su pueblo. Las expresiones *mandatos de Dios y sus leyes* del c.16 pueden ser una alusión al núcleo legislativo del Decálogo y del código de la alianza, aunque ya en la estación de Mara se habla de «leyes y estatutos» [4]. Pero, si Moisés estableció *jueces* antes de que llegasen los israelitas al Sinaí, ¿por qué encargó a Aarón y a Jur que administrasen la justicia mientras Moisés permanecía en la «montaña de Dios»? Parece que bastaría la intervención ordinaria de los *jueces* que venían actuando desde Rafidim.

[3] Por ello, los v.21b y 25b se atribuyen a un redactor posterior.

[4] Ex 15,25.

Resumen doctrinal de la segunda sección del Exodo

En esta segunda parte del Exodo, la idea teológica predominante es que Dios camina a la cabeza de su pueblo y que atiende a sus necesidades, proveyéndole de pan, de carnes y de agua; defendiéndole al mismo tiempo de sus enemigos. El relato del maná, del que Moisés manda guardar un *ómer* «ante Yahvé», es una prueba de que en medio del campamento de Israel había también una tienda de Yahvé, que era un santuario móvil, como lo eran las del pueblo[5]. Así hacían los reyes de Egipto y de Asiria en sus campañas guerreras, llevando el santuario de sus dioses. En ese santuario veremos cómo Dios se hacía sensible a su pueblo y comunicaba con su enviado familiarmente como un amigo a otro amigo[6]. Así, dirá después por su profeta que llevó a Israel a través del desierto como un padre lleva en brazos a su hijo chiquito[7]. Y en otro lugar se dice que lo lleva sobre sus alas, como el águila a sus polluelos, y los excita a volar[8]. Todas éstas son imágenes sensibles acomodadas a la rudeza del pueblo, con las que expresa la particularísima providencia de Dios sobre Israel, que es su heredad, escogida para preparar la venida del Mesías. El salmo 78 celebra esta amorosa providencia, al mismo tiempo que lamenta la mala correspondencia del pueblo a las bondades de Dios:

«Los guiaba de día en la nube,
y durante la noche en resplandor de fuego.
Hendió las rocas en el desierto
y las proveyó de raudales inexhauribles.
Y, con todo, volvieron a pecar contra El
y a rebelarse contra el Altísimo en el desierto.
¿Podrá acaso Dios poner mesa en el desierto?
Pero ¿podrá darnos también pan
y preparar en el desierto carne a su pueblo?
Oyólo Dios y se indignó,
y se encendió su furor contra Jacob,
porque no creían en Dios
y no tenían confianza en su protección» (v.14-22).

La fe es la condición que Dios nos pone para otorgarnos su gracia. San Pablo insiste en este punto, que viene a resumir toda la economía divina, así del Antiguo como del Nuevo Testamento[9].

[5] Cf. Ex 17,7.
[6] Ex 33,7-11.
[7] Dt 1,31.
[8] Ex 19,4; Dt 32,11.
[9] Cf. Heb 11,1s; Rom 4,13s; Gál 3,1s.

EL SINAI (c.19-40)

Sin darnos cuenta llegamos al desierto del Sinaí, según la cronología, que los críticos atribuyen al código *sacerdotal*, «el día primero del tercer mes después de la salida de Egipto», o sea, mes y medio a contar desde que partieron de Ramesés. La marcha había sido lenta. Ya anteriormente se hace mención del monte Horeb [10]. Este lugar es designado de dos maneras: monte Horeb o monte de Dios, Horeb, y el desierto del Sinaí, monte Sinaí o simplemente Sinaí. En los tiempos modernos se han señalado por los exploradores diversos sitios, en la península del Sinaí, como lugar de la revelación mosaica. Los unos lo han querido poner al oriente del macizo montañoso, al este del golfo del Aqabah, aproximándose a la antigua ciudad de Mediana; otros se han fijado en el monte Serbal, que se destaca entre los otros montes, cerca del oasis de Feirán, la antigua ciudad episcopal, centro religioso de multitud de solitarios, que poblaron aquellos lugares, y, finalmente, el lugar tradicional visitado por la peregrina Eteria a fines del siglo IV d. C., y que está situado en el centro del macizo montañoso. Rodeada de rocas graníticas se extiende una gran llanura, Er Rajah. Por el lado del mediodía se levanta, casi vertical, una masa imponente granítica, Ras-Safsafeh, que se eleva a muchos metros y domina la llanura. Esta sería la montaña de la promulgación de la Ley. El extremo oriental de la llanura se prolonga por el valle, en que se encuentra el monasterio de Santa Catalina, cuya iglesia conserva todavía la memoria de su fundador, el emperador Justiniano, en un mosaico de la Transfiguración, que adorna el ábside de dicha iglesia. Detrás del convento comienza la áspera subida del monte de Moisés, al que el profeta habría subido para comunicar a solas con el Señor, y donde el profeta Elías habría tenido la visión narrada en 1 Re 19,8s. Desde la cima de este monte se contempla frontero el monte de Santa Catalina, el que, según la leyenda, había recibido de los ángeles el cuerpo de la mártir alejandrina. En el monte de Moisés tiene origen un abundante arroyo de agua fresca y cristalina, que corre luego por la llanura Er-Rajah. Verdaderamente que el sitio es admirablemente adaptado para las escenas grandiosas y majestuosas que la Escritura cuenta haberse realizado allí.

¿Era este sitio objeto de alguna veneración por parte de los moradores de la península sinaítica? ¿Se le consideraba como morada de alguna divinidad? El haberlo escogido Dios para realizar en él tales prodigios, ¿se ordenaba a abolir otros ritos que en aquel sitio se celebraban? Para algunos autores, el nombre de *Sinaí* derivaría de la divinidad babilónica lunar *Sin*. Esto sería una prueba más de la influencia de Babilonia en esta zona de Oriente. Ni han faltado quienes sobre este hecho hayan querido construir grandes teorías sobre el origen de la religión mosaica. Pero no cabe duda

[10] Ex 17,6.

que el carácter de santidad que en la Biblia rodea a la montaña del Sinaí le viene de la historia mosaica [11]. Y aquellas expresiones que parecen indicar ese carácter sagrado del Sinaí antes de la estancia de Israel en la montaña santa, provienen de los historiadores sagrados que le miran a través de la historia de Israel.

La alianza del Sinaí (19,1-24,18)

«Estos capítulos son los más importantes del A. T. Los hechos aquí relatados, de los que la historia anterior era el prenuncio y la preparación, marcan un momento capital y decisivo en la vida del pueblo de Israel y en la de la misma humanidad por sus consecuencias morales y religiosas. La promulgación del Decálogo como conjunto de leyes que constituyen el «código de la alianza», la manifestación grandiosa de Yahvé sobre la montaña del Sinaí, la conclusión solemne del pacto de la *alianza* con su Dios, establecen la carta nacional y religiosa de un nuevo pueblo, el pueblo elegido. Su historia, como su literatura, no se comprenden sino a la luz de tales acontecimientos. El instrumento de los designios de Dios es Moisés; libertador de su pueblo, se convierte en mediador de su alianza con Yahvé, promulgador de su Ley y de sus instituciones; y también había de quedar sin igual en Israel, pues no había de haber un profeta como el que había visto a Yahvé cara a cara [12]. El Legislador de la nueva alianza no vendrá a abrogar la antigua, sino a perfeccionarla; el Evangelio es la expansión plena de la Ley» [13].

Capítulo 19

LA TEOFANIA DEL SINAI

**1 El día primero del tercer mes, después de la salida de
Egipto, llegaron los hijos de Israel al desierto del Sinaí.
2 Partieron de Rafidim, y, llegados al desierto del Sinaí,
acamparon en el desierto. Israel acampó frente a la montaña.
3 Subió Moisés a Dios, y Yahvé le llamó desde lo alto
de la montaña, diciendo: «Habla así a la casa de Jacob, di
esto a los hijos de Israel: 4 Vosotros habéis visto lo que yo
he hecho a Egipto y cómo os he llevado sobre las alas de
águila y os he traído a mí. 5 Ahora, si oís mi voz y guardáis
mi alianza, vosotros seréis mi propiedad entre todos los
pueblos; porque mía es toda la tierra, 6 pero vosotros seréis
para mí un reino de sacerdotes y una nación santa. Tales
son las palabras que has de decir a los hijos de Israel». 7 Moi-**

[11] Cf. M. J. Lagrange, *Le Sinaï Biblique:* RB (1899) p. 111; L. Prévost, *Le Sinaï hier et aujourd'hui* (París 1937); F. X. Kortleiner, *De antiquis Arabiae incolis eorumque cum religione Mosaica rationibus.*
[12] Cf. Dt 34,10.
[13] Mt 5,17. La cita es de A. Clamer, o.c., p.167-168.

sés vino y llamó a los ancianos de Israel y les expuso todas estas palabras, como Yahvé se lo había mandado. [8] El pueblo todo entero respondió: «Nosotros haremos todo cuanto ha dicho Yahvé». Moisés fué a transmitir a Yahvé las palabras del pueblo, [9] y Yahvé dijo a Moisés: «Yo vendré a ti en densa nube, para que vea el pueblo que yo hablo contigo y tenga siempre fe en mí». [10] Yahvé le dijo: «Ve al pueblo y santifícalos hoy y mañana. Que laven sus vestidos, [11] y estén prestos para el día tercero, porque al tercer día bajará Yahvé, a la vista de todo el pueblo, sobre la montaña del Sinaí. [12] Tú marcarás al pueblo un límite en torno, diciendo: Guardaos de subir vosotros a la montaña y de tocar el límite, porque quien tocare la montaña, morirá. [13] Nadie pondrá la mano sobre él, sino que será lapidado o asaeteado. Hombre o bestia, no ha de quedar con vida. Cuando las voces, la trompeta y la nube hayan desaparecido de la montaña, podrán subir a ella». [14] Bajó de la montaña Moisés a donde estaba el pueblo, y le santificó, y ellos lavaron sus vestidos. [15] Después dijo al pueblo: «Aprestaos durante tres días, y nadie toque mujer». [16] Al tercer día por la mañana hubo truenos y relámpagos, y una densa nube sobre la montaña, y un fuerte sonido de trompetas, y el pueblo temblaba en el campamento. [17] Moisés hizo salir de él al pueblo para ir al encuentro de Dios, y se quedaron al pie de la montaña. [18] Todo el Sinaí humeaba, pues había descendido Yahvé en medio del fuego, y subía el humo, como el humo de un horno, y todo el pueblo temblaba. [19] El sonido de la trompeta se hacía cada vez más fuerte. Moisés hablaba, y Yahvé le respondía mediante el trueno. [20] Descendió Yahvé sobre la montaña del Sinaí, sobre la cumbre de la montaña, y llamó a Moisés a la cumbre, y Moisés subió a ella. [21] Y Yahvé dijo a Moisés: «Baja y prohibe terminantemente al pueblo que traspase el término marcado para acercarse a Yahvé y ver, no vayan a perecer muchos de ellos. [22] Que aun los sacerdotes, que son los que se acercan a Yahvé, se santifiquen, no los hiera Yahvé». [23] Moisés dijo a Yahvé: «El pueblo no podrá subir a la montaña del Sinaí, pues lo has prohibido terminantemente, diciendo que señalara un límite en torno a la montaña y la santificara». [24] Yahvé le respondió: «Ve, baja y sube luego con Aarón, pero que los sacerdotes y el pueblo no traspasen los términos para acercarse a Yahvé, no los hiera». [25] Moisés bajó y se lo dijo al pueblo.

Cuando Dios se apareció por primera vez a Moisés en el Sinaí, le dijo que, una vez sacado el pueblo de Egipto, le sacrificaría en aquel lugar [1]. Israel llegó, pues, al Sinaí, y Dios llamó a Moisés a lo alto de la montaña, ante la cual estaba el pueblo acampado. Era sentencia común en el A. T. que no puede el hombre ver a Dios sin quedar herido de muerte por la grandeza de su majestad. Imagen de esto la tenemos en la reina Ester, que se desmayó ante la majestad real de Artajerjes, a quien quería hablar sin ser llamada [2]. La

[1] Ex 3,12.
[2] Est 15,9s.

familiaridad de Dios con su profeta, Moisés, era para el pueblo que esto veía un argumento de su alta dignidad. Las palabras que le dice son muy de notar, pues nos dan a conocer la dignidad de Israel y sus altos destinos. Dios le sacó de Egipto con tantos prodigios, y El mismo le ha traído hasta aquel sitio, en que parece tener su morada ahora, como el águila lleva a sus polluelos sobre sus alas. Señales éstas de gran predilección. Siendo Dios Señor de todos los pueblos de la tierra, ha escogido entre todos a Israel como a su peculiar heredad y le ha amado como a su hijo primogénito, confiriéndole la dignidad *sacerdotal*, propia del primogénito, y haciéndole una nación *santa*, como consagrada especialmente a su culto. Ya veremos más adelante que dentro de Israel habrá una casta de *sacerdotes* de la tribu de Leví. Aquí, pues, la frase *un reino de sacerdotes* o *sacerdotal* (v.6) tiene un sentido metafórico. Como el sacerdote propiamente tal debe estar más cerca de Dios en los actos de culto, y, como representante de Dios, es el intermediario entre el mismo Dios y el pueblo, así Israel, como primogénito entre todos los pueblos, es el *sacerdote-intermedio* entre Dios y la misma humanidad. La elección de Israel tiene unos designios amplísimos en los planes de Dios. Como pueblo, ha sido destinado a preparar la plena manifestación mesiánica, y a la luz del N. T. vemos todo el alcance de la elección de Israel. Su destino histórico ha sido en los planes de Dios preparar la venida del Mesías, siendo el vehículo de la transmisión de las promesas salvadoras de la humanidad. La voluntad salvífica de Dios en la historia ha tomado como instrumento oficial de su realización al pueblo hebreo. Los profetas insistirán en el sentido mesiánico de esta elección de Israel. De este modo, Israel, como colectividad, es *un reino de sacerdotes*, una casta especial en la humanidad con un destino concreto sobrenatural. San Pedro tomará estas palabras para aplicarlas al *pueblo cristiano*, que mediante la gracia del Salvador ha recibido la dignidad de adopción y, con el carácter bautismal, una cierta participación del sacerdocio de Cristo, sumo sacerdote. El *sacerdotium regale* de la epístola de San Pedro [3] ha de entenderse, pues, también en el sentido amplio en que se toma en el Exodo, si bien en un orden superior. El pueblo cristiano es el «Israel de Dios», la continuación en los designios divinos de la misión del Israel histórico, pero ya en la fase plena de la era mesiánica. Como Israel era el pueblo elegido entre todos los pueblos, y, como tal, confidente de Dios—como los sacerdotes—e instrumento de los designios históricos de Dios, así el pueblo cristiano es también la porción selecta de la humanidad, y, por participar de la vida de la gracia de Cristo, se halla en una esfera de consagración a Dios muy superior a todos los pueblos no cristianos. San Pablo se hace eco de esta categoría *sacerdotal* del pueblo cristiano al decir que «podemos ofrecer nuestros cuerpos como una hostia, viva y santa, que va a Dios: éste es nuestro culto racional», ejercido en unión del sacrificio de Cristo [4].

[3] 1 Pe 2,9.
[4] Rom 12,1.

Israel será, además, una *nación santa* (v.6). Lo que caracterizaba a Yahvé a los ojos de los hebreos era, sobre todo, su *santidad*, atributo que significaba, además de incontaminación, pureza, la idea de trascendencia [5]. Israel, para acercarse a Yahvé y participar de una mayor vida de intimidad con él, debe también *santificarse*, purificarse espiritual y moralmente, llevando unas costumbres más puras que los otros pueblos. Como pueblo escogido, tiene que ser *santo*: «Sed santos como yo soy santo, Yahvé, vuestro Dios» [6]. Yahvé será en la literatura profética «el Santo de Israel», el Ser trascendente que, a pesar de su excelencia e incontaminación, tiene relaciones íntimas con el pueblo elegido para que cumpla su misión histórica.

El segundo precepto del Decálogo condenará toda representación de Dios mediante imágenes. Aquí, según la observación de Moisés en el Deuteronomio [7], se le aparece bajo la imagen de una imponente nube, que se despliega sobre la cima de la montaña santa. Los autores sagrados tomarán con gusto esta imagen para representarnos la majestad e inaccesibilidad de Dios. El salmista nos cuenta cómo en su angustia invocó a Yahvé, que le escuchó y vino en su auxilio:

«Conmovióse y tembló la tierra,
vacilaron los fundamentos de los montes,
se estremecieron ante el Señor airado;
subía de sus narices el humo de su ira,
y de su boca fuego abrasador,
carbones por El encendidos.
Abajó los cielos y descendió,
negra oscuridad tenía a sus pies.
Subió sobre los querubines y voló,
voló sobre las alas de los vientos.
Puso en derredor suyo por velo tinieblas
se cubrió con calígine acuosa,
con densas nubes...
Tronó Yahvé desde los cielos,
el Altísimo hizo sonar su voz.
Lanzóles sus saetas y los desbarató,
fulminó sus rayos y los consternó» [8].

En esta descripción poética de una tormenta explicada con colores teológicos, el salmista refleja, sin duda, influencias del relato de la teofanía de Yahvé en el Sinaí. Para impresionar a aquellas gentes sencillas era preciso presentar a Yahvé en toda su majestad, como Señor de las fuerzas de la naturaleza. Había desbaratado a los egipcios, y ahora aparecía escoltado por la grandiosidad de los fenómenos naturales. Los antiguos siempre se han impresionado por las tormentas acompañadas de relámpagos y truenos. Zeus, jefe del Olimpo helénico, es el dios que fulmina el rayo. Hoy día sabemos por qué leyes físicas se produce este fenómeno natural, que

[5] Cf. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament* (Tournai 1954) p.47.
[6] Lev 11,44; 19,1; 20,26.
[7] Dt 4,19.
[8] Sal 18,7s.

se reduce a descargas eléctricas; pero para los antiguos era un misterio, y la explicación natural era relacionarlo con la ira del Dios omnipotente. De hecho, esta teofanía grandiosa en la cúspide imponente del macizo rocoso del Sinaí quedó en la literatura religiosa de Israel como la manifestación grandiosa y más solemne de su historia. Yahvé, para solemnizar su alianza, había desplegado todo su poder, como prenuncio de la severidad que iba a manifestar contra los transgresores de su Ley.

Su presencia en aquel lugar lo convierte en sagrado, de modo que nadie puede acercarse a la sagrada cima si no participa en alto grado de la *santidad* divina. Ya hemos indicado, al explicar el nombre de Yahvé, que la *santidad* de Dios era concebida por los israelitas como una atmósfera aislante, muy peligrosa para el que se acerque a El no debidamente *santificado* o purificado. Luego veremos, cuando sea erigido el tabernáculo, que sólo a los *sacerdotes* se les permite acercarse a El, y a lo más interior del mismo sólo al sumo sacerdote y sólo en el día de la *expiación*, una vez al año. Con estas prescripciones, Dios quiere inculcar al pueblo el carácter de *santidad* e inaccesibilidad que le rodea, para que se formen la más alta idea de su Dios. Por eso ordena Yahvé a Moisés establecer una línea de demarcación, que no han de traspasar ni los hombres ni los animales (v.12), mientras dure la grandiosa teofanía. Y aun para presenciarla de lejos, el pueblo habrá de purificarse, lavando sus vestidos y absteniéndose de la vida conyugal (v.10.15). La pureza exterior debía ser signo de otra pureza moral interior [9]. El que traspasara los límites señalados de la montaña debía ser lapidado o asaeteado (v.13). La razón de ello parece ser que era el único modo de hacer morir al transgresor sin traspasar el ejecutor del castigo la misma demarcación prohibida. Debían, pues, matarle a distancia, sin traspasar la línea de demarcación señalada antes. Algunos autores ven en este verso una huella de un redactor posterior que quiso concretar el modo de muerte del transgresor conforme a la legislación posterior [10].

La descripción de la teofanía es grandiosa (v.16): truenos, relámpagos y nubes espesas acompañan a Yahvé en su manifestación majestuosa. La *nube* tenía por fin ocultar la *gloria* esplendente de Yahvé, para que los israelitas no fueran cegados por su fulgor y heridos de muerte a su presencia. Los comentaristas liberales han querido ver en esta teofanía la descripción de un «dios de las tormentas» que sería adorado antes de Moisés por las tribus del Sinaí. Nada de ello se insinúa en el contexto, y, por otra parte, los datos arqueológicos que conocemos de aquella zona no avalan esta hipótesis gratuita. Más inconsistente aún es suponer que la teofanía del Sinaí es la simple descripción de una erupción volcánica. Ni la montaña es de tipo volcánico, ni los documentos extrabíblicos ha-

[9] Sobre el rito de lavar los vestidos como símbolo de purificación corporal y espiritual véase Gén 35,2; Lev 11,25.28.40; sobre la abstención de relaciones sexuales, causa de impurezas legales, cf. Lev 15,18; 1 Sam 21,5.
[10] Así P. Heinisch, *Das Buch Exodus* p.147.

blan de una zona volcánica en aquella parte del Sinaí, ni el relato bíblico sugiere algo parecido a una erupción volcánica. No se habla de cenizas ni de lava ardiendo; el pueblo está al pie de la montaña contemplando el espectáculo maravilloso sin moverse, lo que no es concebible en caso de un desbordamiento del volcán. Los fenómenos relatados por el autor sagrado se limitan a los truenos, relámpagos y humo. Todo ello no tiene otra finalidad que realzar la manifestación majestuosa de Dios, que iba a establecer las bases de la alianza con Israel.

Los v.20-25 parecen ser una nueva descripción de los hechos antes narrados. En el v.19 se dice que Dios habló: «respondía mediante el trueno». No se especifica lo que dijo. Probablemente son las palabras de 20,1, donde solemnemente se dice que El es el Dios que los sacó de Egipto y, como tal, les impone sus mandamientos: el Decálogo. En el v.21 se formula de nuevo la prohibición de que el pueblo suba a la montaña, lo que ya estaba expreso en el v.12. En cambio, en el v.22 se dice que los *sacerdotes* deben prepararse, *santificándose* ritualmente para que Dios no los hiera. En los v.10 y 14, esta preparación ritual es ordenada a todo el pueblo. Por otra parte, la mención de *sacerdotes* en el v.22 es totalmente extraña, ya que no se había hablado hasta ahora de la institución *sacerdotal* ni había sido establecido el sacerdocio levítico. En 24,2, los que ofrecen los *sacrificios* como conclusión de la *alianza* no son *sacerdotes*, sino *algunos jóvenes*. Además, en los v.2-19 es Moisés sólo el que interviene entre Yahvé y el pueblo, mientras que en el v.24 aparece al lado de éste Aarón. Todo esto prueba que los v.20-25 son de un redactor posterior, que incrusta en el texto instituciones posteriores, como el *sacerdocio*. Algunos autores ven aquí la mano del *yahvista*, mientras que los v.16-19 serían del *elohista*. Como en otros lugares, encontramos siempre implicadas diversas fuentes y tradiciones que reflejan distintos puntos de vista redaccionales, y que han sido recogidas y yuxtapuestas por el compilador posterior [11].

En medio de esta imponente manifestación cósmica, Yahvé se reveló solemnemente a su pueblo y habló a Moisés, revelándole su voluntad respecto del pueblo. Es digna de notarse la interpretación que nos ofrece el Deuteronomio por boca del mismo Moisés: «Yahvé nos habló cara a cara, sobre la montaña, en medio del fuego. Yo estaba entonces entre Yahvé y vosotros para traeros sus palabras, pues vosotros teníais miedo del fuego y no subisteis a la cumbre de la montaña» [12]. ¿De qué manera hablaba Yahvé con su profeta? En Ex 19,19 se dice que era mediante el *trueno*, el cual en el lenguaje bíblico equivale a la «voz de Dios» [13]. Ya se ve que son éstas imágenes materiales acomodadas a la rudeza y mentalidad primaria de un pueblo seminómada. Pero Dios tiene infinitos medios de comunicar sus secretos a las almas. Baruc, refiriéndose a esta teofanía, dice que Dios «se dejó ver en la tierra y conversó con los

[11] Cf. P. Heinisch, o.c., p.149, y A. Clamer, o.c., p.172.
[12] Dt 5,4s.
[13] Cf. Sal 18,9; 29; 97.

hombres»[14]. San Esteban nos ofrece la interpretación teológica de la teofanía al decir que Moisés estuvo con el *ángel*, que hablaba con él y con nuestros padres[15]. Lo mismo dice San Pablo escribiendo a los gálatas: «La Ley fué promulgada por los *ángeles* y dada al pueblo por mano de un *mediador*» (Moisés)[16]. Son interpretaciones teológicas posteriores para salvar la trascendencia divina.

CAPÍTULO 20

LA GRAN TEOFANIA DE SINAI

El Decálogo (1-17)

1 Y habló Dios todo esto, diciendo: 2 «Yo soy Yahvé, tu
Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto, de la casa de
la servidumbre. 3 No tendrás otro Dios que a mí. 4 No te
harás imágenes talladas, ni figuración alguna de lo que hay
en lo alto de los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra,
ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra. 5 No te
postrarás ante ellas y no las servirás, porque yo soy Yahvé,
tu Dios, un Dios celoso, que castiga en los hijos las iniqui-
dades de los padres hasta la tercera y cuarta generación de
los que me odian, 6 y hago misericordia hasta mil genera-
ciones de los que me aman y guardan mis mandamientos.
7 No tomarás en falso el nombre de Yahvé, tu Dios, porque
no dejará Yahvé sin castigo al que tome en falso su nombre.
8 Acuérdate del día del sábado para santificarlo. 9 Seis días
trabajarás y harás tus obras, 10 pero el séptimo día es día de
descanso, consagrado a Yahvé, tu Dios, y no harás en él
trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu
sierva, ni tu ganado, ni el extranjero que está dentro de tus
puertas; 11 pues en seis días hizo Yahvé los cielos y la tierra,
el mar y cuanto en ellos se contiene, y el séptimo descansó;
por eso bendijo Yahvé el día del sábado y lo santificó. 12 Hon-
ra a tu padre y a tu madre, para que vivas largos años en
la tierra que Yahvé, tu Dios, te da. 13 No matarás. 14 No
adulterarás. 15 No robarás. 16 No testificarás contra tu pró-
jimo falso testimonio. 17 No desearás la casa de tu prójimo,
ni la mujer de tu prójimo, ni su siervo ni su sierva, ni su
buey ni su asno, ni nada de cuanto le pertenece».

La palabra *Decálogo* (ὁ δεκάλογος) parece que fué empleada por primera vez por Clemente Alejandrino[1]. No aparece en la Biblia, aunque se hable en ella de las «diez palabras»[2], aludiendo a los

[14] Bar 3,38.
[15] Act 7,38.
[16] Gal 3,19.

[1] CLEM. ALEJ., *Paedag.* III 89.
[2] La expresión «diez palabras» aparece en Ex 34,28 y Dt 4,13; 10,4, que los LXX traducen: δεκα λόγοι, τὰ δέκα ῥήματα. En la Biblia se designa también el Decálogo con la expresión «testimonio» (*'édûth*) (Ex 25,16;31,18). Las tablas en que fueron escritas se llaman «tablas

mandamientos del Decálogo, que primitivamente debieron de estar formulados de un modo muy breve, pues las dos formulaciones bíblicas del Decálogo que ahora conocemos parecen ser una amplificación de un núcleo sustancial más reducido [3].

Aunque en la Biblia se hable de «diez» mandamientos, sin embargo, no convienen los autores antiguos en su distribución, pues Filón y Fl. Josefo y muchos Padres de la Iglesia distinguen como dos mandamientos diferentes la prohibición de la *idolatría* y la del culto de las *imágenes*. Serían los *dos* primeros mandamientos. Orígenes, en cambio, agrupa ambas prohibiciones en un mandamiento (v.2-6), y distingue *dos* mandamientos en el deseo de la *mujer* y de los *bienes*, de forma que el deseo de la mujer constituyera la prohibición del *noveno* mandamiento, mientras que la referente al deseo de los bienes del prójimo sería el *décimo* mandamiento. Es la división adoptada por San Agustín y la teología católica [4].

En el texto bíblico se habla de dos «tablas de la ley», en las que estaban los diez mandamientos. Los autores no están concordes al distribuir los diez mandamientos en las dos tablas. Algunos, como Filón y Fl. Josefo, creen que era una distribución por igual: cinco en cada una; mientras que otros exegetas suponen que en la primera estaban los cuatro mandamientos relativos a Dios, y en la segunda los seis siguientes, referentes al prójimo. Fundamentalmente, los críticos atribuyen el núcleo sustancial de la redacción de los diez mandamientos al autor *elohista*, aunque hay retoques redaccionales de tipo *sacerdotal* o deuteronómico.

Ante todo, Yahvé hace su presentación al pueblo alegando los títulos que tiene para dar su ley a Israel, a quien acaba de librar de la servidumbre egipcia: *Yo soy Yahvé, tu Dios, que te hice salir de la tierra de Egipto* (v.1). La afirmación es solemne y enfática, pues implica en su formulación que por sus beneficios pasados tiene derecho a imponer a su pueblo, rescatado, su voluntad y sus mandamientos. Precisamente la finalidad de sacarle de la «casa de la servidumbre» era cumplir las antiguas promesas y formar una nueva teocracia a base de una *alianza* bilateral entre El y su pueblo. El autor sagrado insiste en el origen divino del Decálogo, al afirmar reiteradamente que los mandamientos han sido grabados en piedra «por el dedo de Dios» [5]. Es una expresión realista y antropomórfica oriental para recalcar el origen divino del Decálogo, y, por tanto, no se ha de tomar al pie de la letra, sino en sentido metafórico. Dios se dirige en la formulación al *pueblo* como colectividad, pero al mismo tiempo urgiendo el cumplimiento a sus componentes. Sin embargo, más adelante insistiremos en el carácter de responsabilidad colectiva, ya que los individuos son considerados como inte-

del testimonio» y «tablas de la alianza», porque sintetizaban la «alianza» (Dt 4,13; 9,9.11.15). El arca que contenía las tablas del Decálogo se llamaba «arca de la *alianza* de Yahvé» (Dt 10,8; 31,9.25.26).

[3] El otro lugar en que se formulan los «diez mandamientos» es el de Dt 5,6-21, con algunas variantes sin importancia sobre el texto que comentamos.

[4] Cf. SAN AGUSTÍN, *Quaest. LXXI* in *Exod.:* PL 34,620s. Sobre toda esta cuestión véase el art. *Décalogue:* DTC IV 164-167, y A. CLAMER, o.c., p.178; P. HEINISCH, o.c., 149.

[5] Cf. Ex 31,18; 32,15.

grantes de una *comunidad* que va a sellar una *alianza* con su Dios.

PRIMER MANDAMIENTO: «NO TENDRÁS OTRO DIOS QUE A MÍ» (v.3)

Literalmente, el precepto podría traducirse: «No tendrás otros dioses ante mí» (los LXX: «fuera de mí»). Es la primera exigencia de Dios, que ha de mostrarse «celoso» de su honor a través de la historia de Israel. Todos los pueblos tenían su dios nacional, que venía a dar su nombre al pueblo o recibirlo de él. Pero esto no excluía la veneración de otras divinidades secundarias. Sin embargo, Yahvé, que sacó a Israel de Egipto, no consiente compañía en la adoración de su pueblo. En otros lugares dirá que es el Dios único. El Deuteronomio nos ofrece el sentido de este primer precepto cuando dice: «Oye, Israel, Yahvé, nuestro Dios, es sólo Yahvé. Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder, y llevarás muy dentro del corazón todos estos mandamientos que yo hoy te doy» [6].

En absoluto, la formulación del precepto, como está en el texto que comentamos, puede entenderse en sentido henoteísta, es decir, que se propone a Yahvé como Dios único de Israel, pero sin abordar el problema de otros dioses para otros pueblos. Sin embargo, en todo el conjunto de las formulaciones y narraciones del Pentateuco encontramos un sentido plenamente monoteísta en sentido estricto, aunque la formulación externa no esté tan clara como en los escritos proféticos [7]. Naturalmente, en esta prohibición está incluído el culto a los genios demoníacos intermedios, que eran como divinidades de segundo orden, cuyo culto estaba muy extendido en todos los pueblos orientales y aún subsiste entre las poblaciones beduinas. En este sentido, el primer mandamiento es algo totalmente insólito en las culturas religiosas de la antigüedad, ya que todos los pueblos orientales eran politeístas. Ninguna religión se muestra tan exclusivista como la mosaica, en cuanto que no admite ninguna divinización de las fuerzas cósmicas. Por otra parte, esta exigencia monoteísta no se presenta en la Biblia como fruto de una abstracción filosófica, sino como una manifestación concreta del mismo Dios celoso de los hebreos. En la historia patriarcal encontramos ya este monoteísmo estricto. El-Sadday es el Dios de Abraham, pero tiene poder sobre otros pueblos, pues castiga a Sodoma y a Gomorra y amonesta al rey de Egipto [8]. Y en la misma historia bíblica anterior a los patriarcas encontramos al Elohim único que creó todo el mundo visible, y que impuso un precepto a los primeros padres, presentándose a ellos como único Dios providente y justiciero [9]. Es el mismo que reclama a Caín la sangre vertida del primer inocente [10]. Enós empezó a invocar el nombre de Dios [11], y ese Dios es el que envió el diluvio sobre toda la humanidad [12]. Vemos, pues, que,

[6] Dt 5,4s.
[7] Cf. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament* I (1954) p.36; F. CEUPPENS, *Theologia Biblica* I (Roma 1938) p.92s.
[8] Cf. Gén 12,3; 18,18; 22,18; 26,4; 28,14.
[9] Cf. Gén 3,14s.
[10] Gén 4,1s.
[11] Gén 4,26.
[12] Gén 6,1s.

en la historia bíblica, el monoteísmo aparece desde los albores de la humanidad. Moisés no hará sino recordar a su pueblo la primitiva tradición recibida desde tiempo inmemorial, poniendo las bases del nuevo Israel como comunidad teocrática en torno al único Dios del universo, que se dignó escoger a Israel y salvarle de la servidumbre para cumplir las promesas hechas a los patriarcas. Esta idea altísima del Dios único es algo inexplicable en el ambiente politeísta del antiguo Oriente. Los críticos racionalistas han hecho lucubraciones sobre el posible origen de la idea monoteísta. Y así, mientras unos ven en el monoteísmo mosaico un eco de la reforma religiosa de Amenofis IV Ekhnatón (1380-1362), el cual pretendió unificar el panteón egipcio destacando sólo al dios *Atón* (reforma religiosa que no tuvo ningún éxito y sucumbió al morir el creador de ella), otros pretenden encontrar las raíces del monoteísmo en el ambiente geográfico del desierto. La idea del Dios único surgiría espontáneamente ante el sentimiento estético de la monotonía de las estepas del Sinaí; el beduino quedaría como sobrecogido ante la majestad de una fuerza superior unificadora y justiciera que envía implacablemente sus rayos devastadores. Es una suposición bella, pero totalmente gratuita, ya que no encontramos entre los nómadas del desierto (anteriores al islamismo) esta idea del Dios único. El misterio, pues, del monoteísmo israelita permanece en pie mientras no se admita una revelación positiva, una irrupción del Dios único en la historia de un pueblo que culturalmente era muy inferior a los pueblos egipcio, fenicio y mesopotámico.

Este precepto del amor al Dios único encuentra su plena significación en la interpretación de Cristo [13]. El Deuteronomio manda amar a Dios, porque Dios amó a Israel y, llevado de ese amor, le eligió entre todos los pueblos de la tierra, señalándole tan altos destinos en cumplimiento de las promesas hechas a los patriarcas [14]. Cristo ve en este precepto y en el del amor al prójimo la síntesis de la Ley y los profetas. San Juan, siguiendo la enseñanza del Maestro, se remonta a los más altos planes de la Providencia en la historia: «De tal manera amó Dios al mundo (no sólo a Israel), que le dió a su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El alcance la vida eterna» [15]. Y porque El nos amó primero en esta forma, por eso nos pide que nosotros le amemos en correspondencia [16]. Jesucristo es la gran revelación del amor de Dios hacia la humanidad y el que hace verdadera aquella definición sublime: «Dios es amor» [17].

Segundo mandamiento: «No te harás imágenes talladas» (v.4)

Los pueblos primitivos empezaron por adoptar ciertos símbolos groseros para representarse a sus dioses; pero, perfeccionando tales símbolos, fabricaron imágenes, y poco a poco acabaron por conce-

[13] Mt 22,34s.
[14] Cf. Dt 7,6s.
[15] Jn 3,16.
[16] 1 Jn 4,9s.
[17] 1 Jn 4,8.16.

bir los dioses según las imágenes con que los representaban, hasta caer en el antropomorfismo más craso. El precepto segundo del Decálogo se ordena a imponer a los israelitas una concepción *inmaterial* de su Dios, camino para llegar a la sentencia del Salvador: «Dios es espíritu, y los que le adoren, en espíritu y verdad le tienen que adorar» [18]. La Sagrada Escritura nos habla mucho de la tendencia de Israel hacia los ídolos. Si al fin vino a prevalecer en el pueblo el precepto de no usar imágenes en el culto de Yahvé, fué gracias a los esfuerzos de los profetas, que más de una vez ridiculizan los usos paganos de rendir culto a los ídolos [19]. He aquí cómo se expresa el autor de Is 44,14-17: «Plántanse cedros, que hace crecer la lluvia; se deja que se hagan grandes en el bosque..., sirven luego de leña para calentarse y para cocer el pan. Además, se hacen de ellos dioses, ante los cuales se prosternan, ídolos que adoran. Ha quemado el fuego la mitad de la leña; sobre las brasas asa el leñador la carne y se sacia comiendo el asado. Caliéntase luego diciendo: « ¡Ea! Me caliento, siento la lumbre». Con el resto hace un dios, un ídolo, a quien suplica diciendo: «Tú eres mi dios; ¡sálvame!» [20]. La ironía es sangrienta. Jeremías se expresa en términos parecidos al prevenir a sus compatriotas contra el peligro de la idolatría: «Se decoran con plata y oro y se sujetan a martillazos con clavos, para que no se caigan (los ídolos). Son como espantajos en melonar y no hablan; hay que llevarlos porque ellos no andan. No les tengáis miedo, pues no pueden haceros mal ni bien» [21].

Para comprender el alcance de esta prohibición de imágenes representativas de la divinidad, debemos tener en cuenta el medio ambiente egipcio, de donde salían los israelitas. Los egipcios habían llegado hasta el paroxismo en la adoración de los fenómenos naturales, de los astros y seres creados. La zoolatría tenía manifestaciones sin número. Herodoto ridiculiza esta proliferación de dioses. Entre los mesopotámicos, el culto astral privaba bajo diferentes formas [22].

En la historia de Israel, este precepto relativo a la prohibición de imágenes representativas de Yahvé fué muchas veces desobedecido. La propensión de los israelitas a copiar los cultos cananeos, fenicios y asirios fué la obsesión de la predicación profética. Ya en el Sinaí prevaricaron los hebreos al levantar el becerro de oro [23]. Más tarde, ya en Canaán, esta tendencia se acentuó por influencia del frondoso culto de los habitantes de la región [24]. Sin embargo, los representantes del yahvismo tradicional se levantaron contra estos abusos. En la época de Cristo, la Ley era estrictamente observada [25], de tal forma que los escritores romanos acusaban a los

[18] Jn 4,23.
[19] Is 44,14-14; Jer 10,11.
[20] Is 44,14.
[21] Jer 10,11.
[22] Sobre la idolatría véase J. C. FREY, *Images:* DBVS, t.4; A. GELIN, *Idoles, Idolatrie:* ibid.; P. DHORME, *La religion assyro-babylonienne* (París 1910) p.65; Art. *Egypte:* DBVS II 837.
[23] Cf. Ex c.32.
[24] Jue c.17; 1 Re 12,28; 13,34; 14,16. Cf. LAGRANGE: RB (1917) 583.
[25] Cf. FL. JOSEFO, *Ant. Jud.* VIII 7,5.

judíos de «ateos» por su repugnancia a plasmar en imágenes sus ideas religiosas [26].

Para ponderar la gravedad del precepto, Yahvé amenaza con castigar a los transgresores, porque es *un Dios celoso que castiga en los hijos las iniquidades de los padres hasta la tercera y cuarta generación* (v.5b). Esta amenaza va contra todas las transgresiones en general, pero sobre todo contra los que conculquen estos dos primeros preceptos fundamentales. Ese *celo* es como la defensa de la divinidad de sus intereses, y aparece en todos los dioses paganos; pero éstos toleraban al lado de su culto el de otras divinidades secundarias. En cambio, Yahvé no tolera rival. En el castigo y en la retribución, las generaciones son solidarias [27]. La justicia y la misericordia van implicadas en la idea de *solidaridad* en el pecado y en la virtud. En la Biblia, el individuo suele ser considerado—antes del exilio—como miembro de una *colectividad*, y por eso sus actos tienen una resonancia *social* [28]. Después del destierro babilónico—deshecha la comunidad nacional—, la teología israelita se orienta más hacia el individualismo y la responsabilidad personal. Con todo, hemos de notar cómo la *misericordia* prevalece en los planes divinos sobre la justicia: *hago misericordia hasta mil generaciones de los que me aman y guardan mis mandamientos* (v.6). Es una invitación al cumplimiento de los mandamientos después de anunciar los castigos. En Dt 24,16s se dice que no pagará el hijo por el padre, ni el padre por el hijo, y que cada uno morirá por su pecado. Conforme a esta norma, se dice que el rey Amasías, para vengar la muerte de su padre Joás, «castigó a los servidores que habían matado al rey su padre, pero no hizo morir a los hijos de los asesinos, según está escrito en la Ley de Moisés» [29]. La observación del autor sagrado es un indicio de que aún entonces se seguía la norma contraria en la administración de la justicia. Prueba evidente de esto la tenemos en la historia de David, que entregó a los gabaonitas los descendientes de Saúl para que pagasen las injurias que les había inferido, quebrantando el juramento que Israel les hiciera en otro tiempo [30]. Y conforme a este modo de obrar de la justicia humana (regida por el principio de la solidaridad) se concebía la justicia divina [31]. Pero los juicios de Dios van siempre dirigidos por su sabiduría y templados por su misericordia, aunque, al hablar a los hombres, la Escritura se amolda a su lenguaje y mentalidad. La solidaridad familiar dió origen a esta ley, que pagaran los hijos por los padres. Esta ley es, en parte, natural en una organización de tribus en las que tiene que privar la ley de la defensa. La ley de la *sangre* es la defensa de las organizaciones primarias, y, en virtud de ella, los miembros de una familia tienen que pagar por los crímenes de uno de ellos.

En este precepto hay que considerar dos cosas: la materialidad

[26] Cf. TÁCITO, *Hist.* V 5.
[27] Cf. 2 Sam 24,10; Am 7,17; Is 14,21.
[28] Véase sobre esto F. SPADAFORA, *Colletivismo e individualismo nel Vechio Testamento* (Rovigo 1953) p.121s.
[29] 2 Re 4,5s.
[30] 2 Sam 21,1s.
[31] Cf. Ez c.18.

del precepto y la finalidad del mismo. Lo primero tiene su razón de ser en la rudeza del pueblo. Cuando, mediante la revelación evangélica, haya desaparecido esa rudeza, la Iglesia hará uso de las imágenes, no sólo para representar al Verbo encarnado, sino al mismo Padre eterno, mediante imágenes sensibles, inspiradas en las visiones de los profetas, y representará al Espíritu Santo y a los mismos ángeles, para elevar nuestra mente por medio de las cosas sensibles a las espirituales. Los que alegan este precepto contra la práctica de la Iglesia nos suponen, o se suponen a sí mismos, con la misma mentalidad de los antiguos hebreos o gentiles. Semejante precepto no es de ley natural, sino de ley positiva y circunstancial, destinado a ser suprimido y sustituído por otro cuando las circunstancias cambien. La Iglesia, muy sabia, conocedora de la naturaleza humana e inspirada por el Espíritu Santo, se sirve de las artes para elevar las almas a Dios, como lo hacía la Ley mediante la suntuosidad del tabernáculo y del templo, y la solemnidad de las funciones sagradas. La fuerza de este precepto no es mayor que la del precepto sabático, que los cristianos han dejado a los judíos, sustituyéndolo por el domingo. Que el hombre consagre algún tiempo al culto divino, se puede considerar como de ley natural; pero que sea éste o el otro día, ya no cae bajo la misma ley.

Tercer mandamiento: «No tomarás en falso el nombre de Yahvé» (v.7)

Cuando el hombre quiere asegurarse de la palabra de otro hombre de quien no se fía del todo, exige la presencia de testigos, que con su testimonio aseguren el cumplimiento de la palabra dada y hagan esta palabra verdadera. Pues el juramento no es otra cosa que la invocación de Dios por testigo de los dichos humanos. Es éste un acto de religión, con el que se honra la veracidad divina, creyendo que no permitirá sea conculcada por el perjurio. Jesucristo amplía el precepto, incluyendo en él los juramentos por aquellas cosas en que resplandece algún atributo de Dios, como el cielo, que es el trono de Dios; por la tierra, que es el escabel de sus pies; por el templo, que es su morada [32]. La Iglesia nos enseña a jurar, cuando se ha de hacer, por el Crucifijo y por los santos Evangelios. La Ley no sólo condena el perjurio, sino también el juramento por los dioses extraños. Y los profetas anuncian que, en los tiempos mesiánicos, todos los hombres jurarán por el nombre de Yahvé, confesando con esto que es un Dios único [33]. Parece que los judíos eran muy amigos de jurar, lo que era faltar a la reverencia del nombre divino y ponerse en peligro de perjurar. Jesucristo condena el juramento en cuanto exigido por la desconfianza mutua de los hombres. Si reinara entre ellos la perfecta caridad, que pide el Evangelio, estaba excusado el juramento. Por desgracia, la caridad está muy lejos de predominar, y por eso las leyes eclesiásticas y civiles exigen,

[32] Mt 5,33s.
[33] Is 19,18.

en muchos casos, el juramento, sobre todo en la administración de la justicia. Pero no hay duda que el empleo injustificado del juramento no sólo es una ofensa para la persona a quien se le exige, sino también una falta de reverencia hacia el nombre divino. La doctrina de algunas sectas protestantes, que se niegan a prestar el juramento exigido por las leyes civiles a los ciudadanos, nace de tomar muy materialmente las palabras del Señor, o de creerse ellos tan perfectos, que exigirles lo que a todos exige la ley, es inferirles una ofensa grave.

La observancia del juramento llevaba a veces a extremos inconcebibles para nosotros. Sea el ejemplo: Israel sufría hambre desde hacía tres años. Consultado Yahvé sobre el caso, respondió: «Es por la casa de Saúl y por la sangre que hay sobre ella, por haber hecho perecer a los gabaonitas». Saúl era ya muerto, y su casa no reinaba en Israel; sin embargo, la responsabilidad de la infracción pesaba sobre los descendientes de Saúl, y por ello David los entregó a los gabaonitas, que «los colgaron en el monte ante Yahvé» [34]. Con esto habría cesado la calamidad. No a Dios, sino a la rudeza de los israelitas hay que atribuir hechos como éste.

Dios y los ángeles, hablando a los hombres y acomodándose a su estilo, hacen también uso del juramento [35].

Es muy significativo el uso del juramento en el código de Hammurabi, y hasta la expresión con que se indica. Para averiguar el verdadero propietario de un objeto perdido, «los testigos que conocen el objeto deben declarar delante del dios lo que saben» [36]. «Si un esclavo fugitivo muere en casa del que lo apresó con ánimo de devolverlo a su dueño, el aprehensor jurará por el nombre del dios ante el dueño del esclavo, y quedará libre» [37]. Si un hombre fuere asaltado por bandoleros, «reclamará delante del dios lo perdido, y la ciudad en cuyo territorio se cometió el latrocinio le restituirá lo perdido» [38]. Dando tanta autoridad al juramento, no es maravilla que la ley mosaica castigara muy severamente al perjuro, profanador del nombre de Dios [39].

El juramento era uno de los medios de resolver las causas dudosas. El «código de la alianza» ordena que, si uno entrega en depósito a su prójimo un asno, buey, oveja o cualquier bestia, y lo depositado muere, o se deteriora, o es cogido por los enemigos, sin que nadie lo haya visto, se interpondrá entre ambas partes el juramento de Yahvé, de no haber puesto el depositario la mano sobre el bien de su prójimo. El dueño del depósito aceptará el juramento, y el depositario no será obligado a restituir [40]. Entre los nómadas rige el mismo derecho: si el acusado de un crimen niega y alega razones eficaces de su negación, se recurre al juramento en la siguiente forma: «El acusador, en presencia de la asamblea, traza una circun-

34 Cf. 2 Sam 21,1-14.
35 Cf. Gén 22,16; Sal 89,4.36; 110,4; Heb 6,17; Ap 10,6.
36 *Cód. de Ham.*, art.9.
37 Ibid., art.20.
38 Ibid., art.23.
39 Cf. Lev 19,13; Dt 19,16s.
40 Cf. Ex 22,9-11.

ferencia con el sable e invita al acusado a tomar la empuñadura del arma y pronunciar así el juramento: Por Alah grande que yo no he robado, no he matado, no he derramado sangre...» Aceptado por todos el juramento, el acusado queda libre, y el proceso terminado [41].

En el código de Hammurabi se recurre muchas veces al juramento para zanjar casos como éste: «Si un esclavo fugitivo fuese cogido por un hombre con el propósito de devolverlo a su dueño, pero si muriere antes de realizar la entrega, jurará por el nombre del dios al dueño del esclavo, y quedará libre» [42]. «Una mujer acusada de infidelidad por su marido, pero que no ha sido sorprendida con otro hombre, jurará por el nombre del dios y retornará a su casa» [43].

El antiguo Derecho canónico admitía también la *purgatio canonica* por el juramento. Es un eco de legislaciones antiguas.

El precepto, pues, del Decálogo, según el contexto del Exodo, prohibe el uso del nombre de Dios en los juramentos [44]. El nombre era símbolo y expresión de la persona; por tanto, participa de su santidad, y, en consecuencia, ha de ser tratado con todo respeto, y por supuesto no se le puede utilizar en falso, pues esto es declarar mentiroso al mismo Dios. Queda implícitamente prohibida aquí la magia y adivinación utilizando el nombre de Dios, como era usual entre los pueblos antiguos. «Como los dos primeros mandamientos tenían por objeto salvaguardar la unicidad y espiritualidad de Yahvé, el tercero tiene por finalidad salvar la santidad divina, de la que participa esencialmente el nombre» [45].

Entre los judíos de la época tardía, para evitar infringir este precepto, no pronunciaban el nombre de *Yahvé*, sustituyéndole por otros, como *Adonay*, *Elyón*, el *cielo*, etc. Además, la idea de la trascendencia de Dios formaba parte muy importante de la especulación teológica de la época sapiencial y rabínica.

CUARTO MANDAMIENTO: «ACUÉRDATE DEL DÍA DEL SÁBADO PARA SANTIFICARLO» (v.8)

Todos los pueblos han tenido sus días festivos dedicados a sus divinidades, al descanso y esparcimiento humano; pero en ninguna parte encontramos la institución regular del descanso *sabático* tal como aparece en la legislación mosaica. La palabra *sábado* parece venir del hebreo *sabath* («cesar, descansar») [46]. Se ha pretendido relacionar el *sábado* hebraico con el *sabattu* de los babilonios, es decir, el día de luna llena (día quince del ciclo lunar). Parece que existía en Babilonia una división cuadripartita del mes, en relación con las fases de la luna, a base de períodos de siete días: día

41 A. JAUSSEN, *Les coutumes des Arabes* p.188s.
42 *Cód. de Ham.*, art.20.
43 Ibid., art.131. Otros juramentos: art.249 y 266.
44 La palabra heb. *saw*, que traducimos «en falso», significa propiamente «en vano».
45 A. CLAMER, o.c., p.177.
46 Algunos autores antiguos, como Lactancio, relacionaban el nombre hebreo *sabbat* con el numeral *Seba* («siete»), porque se da cada siete días. Cf. *Inst.* VII 14: PL 5,782.

primero, día séptimo, día catorce, día veintiuno. En asiro-babilónico, la palabra *sabattu* parece significar «estar bien dispuesto, en buen estado». El día *sabattu* babilónico era un día de *purificación* y de *expiación*, cuyo fin era restablecer las relaciones *amistosas* entre los dioses y el hombre. En el vocabulario asiro-babilónico, el *sabattu* es llamado también «día de la tranquilización del corazón» *(Um nûj libbî)*. Era el día en que los dioses hacían las paces con los hombres, reanudando las buenas relaciones a causa de los sacrificios expiatorios y las ofrendas que se les presentaban. Parece que los representantes de algunas categorías sociales, como el rey, el médico, el adivino, eran los obligados a ciertas prácticas religiosas rituales [47]. Así, el *sabattu* babilónico es un día consagrado a determinadas divinidades, que se repetía cada *siete* días. Es más, para celebrar estas festividades se prohibía a determinados personajes (las fuerzas vivas de la sociedad), como el rey, el médico y el mago, ejercer su oficio. Lo que implica también la idea de *cesación*. En esta división del mes en cuatro períodos de *siete* días, aparte de la influencia que hayan tenido los ciclos lunares, quizá haya influído también el misterioso valor del número *siete*, pues los babilonios hablaban de *siete* dioses, *siete* planetas, etc. [48].

Ahora bien, ¿qué relación hay entre el *sabattu* babilónico y el *sábado* (en heb. *sabat)* de los hebreos? Sin duda que hay analogías que parecen indicar una tradición común. Los hebreos, antes de la legislación mosaica, parece tenían ya una tradición que consagra el día *séptimo* por la cesación de ciertas ocupaciones. Así, Moisés mandó recoger doble ración de maná el día sexto, porque «mañana es *sábado*, día de *reposo*, consagrado a Yahvé» [49]. Y no se dan explicaciones sobre su origen, sino que se da como aceptado y conocido de los israelitas. Parece, pues, una costumbre antigua, en vigor entre los israelitas, que el nuevo legislador acepta en el nuevo orden de cosas. En la historia de los patriarcas no se alude para nada a esta práctica del *sábado*. En Egipto era desconocida la división del mes en períodos de *siete* días, ya que los egipcios lo dividían en períodos de *diez*, que eran presididos cada uno por un genio y solemnizado con fiestas, que señalaban el principio de la nueva *década*.

Lo más verosímil es suponer que el *sábado* hebraico proviene radicalmente de una tradición mesopotámica, si bien adaptada a las exigencias religiosas de los israelitas. Por ello, todos los *sábados* eran consagrados al Dios único, Yahvé, en vez de ser a divinidades distintas, como en Babilonia. Por otra parte, la *cesación* de trabajos

47 He aquí cómo se describe en una tableta cuneiforme la festividad del *sabattu*: «A la noche, el rey presenta su sacrificio a Marduk e Istar el día 7, a Belit y Nergal el día 14, a Nínive y a Gula el día 21, y a Ea y Belit-ile el día 28. Derrama la ofrenda del sacrificio, y su oración es recibida por el dios»... El pastor de los pueblos numerosos (rey) no debe comer carne cocida sobre carbones ni pan cocido sobre la ceniza. No debe cambiar de vestidos, ni poner túnica llamativa, ni esparcir el don de los sacrificios. El rey no debe subir sobre su carro ni hablar como jefe. El mago no debe proferir oráculos en su morada misteriosa. El médico no debe extender su mano sobre los enfermos» *(Cuneiforms Inscriptions of Western Asien* t.4 p.1.32.33).

48 Cf. B. Celada: «Sefarad», 12 (1952) 31-58.

49 Ex 16,23.

afectaba entre los hebreos a toda la población, mientras que entre los babilonios sólo a los representantes de las principales clases sociales. Además, entre los hebreos, el *sábado* se computaba ininterrumpidamente cada *siete* días, mientras que entre aquéllos el cómputo se hacía siempre a partir del primero de cada mes, pues por seguir los meses lunares de veintinueve días y medio, no podía hacerse una división exacta del mismo en *siete* días [50]. Algunos autores han creído encontrar los antecedentes del *sábado* hebraico en la tribu de los *qenitas*, o forjadores de hierro [51], los cuales dejaban de trabajar cada siete días en honor del dios patronímico *Saturno*, y se relaciona con ello el texto de Ex 35,3, donde se prohibe encender el fuego los sábados [52]. Los moabitas, parece que consideraban como día nefasto el *séptimo* [53]. Todo ello parece avalar el hecho de que el día *séptimo* tenía algo de sagrado. En los textos de Ras Samra aparece también la división de los días en períodos de *siete* [54]. Luego se puede rastrear el origen del *sábado* hebraico en el fondo semita antes de Moisés.

En la legislación mosaica, el sábado tiene el carácter de día *sagrado*, dedicado a Yahvé, y, en consecuencia, viene la idea de *cesar* de todo trabajo que pudiera distraer los ánimos de los israelitas. Es la idea de la fórmula del Decálogo: «Acuérdate del día del sábado para santificarlo» [55]. Hasta los animales deben abstenerse de trabajo [56]. Es también como un *signo* externo de que el pueblo de Israel es algo consagrado a Dios, aparte de todos los pueblos. En adelante, el reposo sabático está como dominado por la idea de la *alianza* de Yahvé con su pueblo. Se excluían todos los trabajos que se consideraban incompatibles con el carácter *sagrado* del día: cocer alimentos [57], recogerlos [58], laborar y recolectar [59], encender el fuego [60], recoger leña [61], transportar cargas [62], etc. Pero al mismo tiempo se prescribían ciertos actos de culto: un sacrificio de dos corderos de un año [63] y la «asamblea santa» [64], aunque no se dice en qué consistía esta ceremonia, si bien es de suponer que se recitaran oraciones y alabanzas a Dios.

El autor sagrado da una razón teológica para justificar el descanso sabático, y es que Dios descansó el día *séptimo* de su obra de la creación (v.11), y con su descanso *santificó* el día. Es, sin duda, una razón convencional, acomodándose el hagiógrafo a la tradición de la creación del universo por Dios en seis días de la semana. Como Dios descansó el día *séptimo*, así debe hacerlo el hombre. El Deuteronomio alega otra razón de índole práctica: «para que tu

[50] Sobre la cuestión del origen del «sábado» véase J. HEHN, *Siebenzahal und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament* (Leipzig 1907); ID., *Der Israelitische Sabbat*: «Biblische Zeitfragen», II 12; H. CAZELLES, *Etudes sur le Code de l'Alliance* (París 1946) p.92-95; A. CLAMER, o.c., p.178; DBVS II 821; EBERHARTER, *Décalogue*: DBVS II 346.
[51] Gén 4,22.
[52] Así BUDDE en ZATW (1930) p.144.
[53] A. JAUSSEN, o.c., p.374.
[54] I Keret, 106-107.
[55] Ex 20,8.
[56] Ex 23,12.
[57] Ex 16,23.
[58] Ex 16,26-30.
[59] Ex 34,21.
[60] Ex 35,3.
[61] Núm 15,32.36.
[62] Jer 34,21.
[63] Núm 28,9-10.
[64] Lev 23,3.

siervo y tu sierva descansen, como descansas tú» [65]. Cristo dará el verdadero valor moral al sábado: «el hombre no fué hecho para el sábado, sino el sábado para el hombre» [66]. Los doctores de la Ley creían que el *sábado* era santo por naturaleza, y, por tanto, no era lícito quebrantarlo en ningún caso, ni aun por motivos de humanitarismo.

La importancia de este cuarto precepto en Israel se colige bien del hecho de hallarse repetido en los diversos códigos que integran el Pentateuco. En efecto, en Ex 34,21 se lee: «Seis días trabajarás, el séptimo descansarás, no ararás en él ni recolectarás». El código *sacerdotal* insiste más, decretando la pena de muerte contra el sacrílego profanador del sábado y poniendo el sábado como *señal* de alianza perpetua entre Yahvé e Israel [67]. También los profetas insisten en la observancia del sábado: «Guardaos, dice Yahvé por Jeremías, por nuestra vida, de llevar cargas en día de sábado y de introducirlas por las puertas de Jerusalén. No saquéis tampoco cargas de vuestras casas en día de sábado ni hagáis labor alguna; santificad así el día del sábado, como se lo mandé a vuestros padres» [68]. Nehemías tomó muy a pecho implantar en Jerusalén la observancia del sábado [69], y de cuán eficazmente lo consiguió, tenemos la prueba en las mismas doctrinas de los doctores sobre el sábado, tal como resulta de los relatos evangélicos y del Talmud [70].

La Iglesia, ya desde la edad apostólica, cambió el sábado por el domingo en memoria de la resurrección del Señor. La suspensión de los trabajos llamados serviles, como las actuaciones públicas, se estableció en beneficio de los siervos y litigantes, a fin de que todos pudieran concurrir a los cultos divinos, y hoy la Iglesia los impone para que los fieles, dejados los negocios temporales, se dediquen a los eternos. Los Estados imponen el descanso semanal por las razones sociales, ya alegadas en el Deuteronomio.

QUINTO MANDAMIENTO: «HONRA A TU PADRE Y A TU MADRE» (v.12)

Después de Dios, a nadie es el hombre más deudor que a los progenitores, que le dieron el ser, le criaron y educaron. Nada, pues, más justo que este precepto, que prescribe el honor a los padres y, con el honor, el socorro en caso de necesidad. Cuánto signifique este nombre de *padre*, se entenderá considerando que es el nombre que se da a Dios en el Evangelio y el más dulce y evocador para los hombres. Por esto, la piedad—virtud cuyo objeto es la honra y amor a los padres—es también el don del Espíritu Santo que nos mueve a rendir culto a Dios considerándole como Padre.

En las sociedades primitivas de régimen patriarcal, este precepto de honrar a los padres llevaba consigo el respeto a las enseñanzas

65 Dt 5,44; cf. Ex 23,12.
66 Mc 2,27.
67 Ex 31,12-17.
68 Jer 17,21-22.
69 Neh 13,15-22.
70 Cf. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* t.2 (París 1935) p.178.

de los mismos, a las tradiciones de la familia o de la tribu, y así resultaba un precepto de gran importancia social. Además, del amor a los padres nace el amor de los hijos entre sí, la unión y la paz de la familia, de donde proceden las bendiciones que a los guardadores de este precepto se prometen [71].

Los mandamientos anteriores se referían a los deberes directos para con Dios, y realmente los cuatro primeros preceptos pueden considerarse como totalmente originales, al menos los tres primeros, respecto de los códigos de las otras naciones del Antiguo Oriente. En cambio, los preceptos de tipo social, que se abren con el del honor a los padres, no son específicamente israelitas, ya que se hallan en los demás códigos orientales conocidos. Son expresión de la ley natural en sus exigencias más primarias. La novedad y originalidad mosaica está en reunirlos a los mandamientos relativos a los deberes para con Dios, estableciéndolos todos juntos como base de la nueva teocracia hebrea. En esta concepción teocrática, los deberes para con Dios y los referentes a las relaciones humanas son inseparables y expresión de la voluntad divina. No se dan razones éticas para basar su obligación, sino simplemente como expresión de la voluntad omnímoda del Dios de Israel.

El primer precepto de tipo social es el relativo al honor de los *padres, a los que se considera como representantes* de Dios en la vida familiar. Así se castiga con la muerte al que maldiga a sus padres, exactamente igual que a los que maldicen de Dios [72]. Los filósofos griegos consideran el honor a los padres como el deber primordial después del honor a los dioses [73].

El premio al buen comportamiento con los padres es de orden temporal, como es ley en todo el Decálogo: «Honra a tu padre y a tu madre, para que vivas largos años en la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará». Este pragmatismo del A. T. en la época anterior al destierro se explica porque los hebreos no tenían revelaciones sobre la retribución en ultratumba [74].

Se ha querido oponer a este precepto la frase radical de Jesús: «Si alguno viene a mí... y no odia a su padre, a su madre..., no puede ser mi discípulo» [75]. Pero para entender esta frase, aparentemente dura y en contradicción con la ley natural, hay que tener en cuenta el modo radical de expresarse del Salvador. Ya sabemos que los orientales no gustan de las medias tintas, y sus ideas las presentan con paradojas y frases exageradas para inculcarlas más a gentes de mentalidad imaginativa. En el contexto, la frase de Jesús, expresada y matizada conforme a la lógica occidental, es: «el que *antepone* el amor de su padre y de su madre al mío... no puede ser mi discípulo». Se trata de las disposiciones para entrar en el reino de los cielos, y Cristo anuncia que van a ser muchos los obstáculos para entregarse a El, y uno de los mayores son los lazos familiares

71 Cf. Dt 4,40; 5,16; Ef 6,2s.
72 Cf. Ex 21,17; Lev 20,9; 24,15s.
73 Cf. Aristóteles, *Etica a Nicómaco* IX 2,8.
74 Cf. Ex 23,26; Dt 5,16.
75 Lc 14,26.

y sus intereses, que muchas veces militan contra el «unum necessarium», la salvación del alma: «el que ama su alma (vida) la perderá, y el que la odia la salvará». Y es «más conveniente obedecer a Dios que a los hombres».

SEXTO MANDAMIENTO: «NO MATARÁS» (v.13)

El respeto a la vida del prójimo es el primer deber de la vida social. En el Génesis se inculca la gravedad de este precepto por el castigo de Caín [76]. Y, como si fuera poco, amenaza Dios hasta a las mismas fieras que atenten contra la vida humana, porque el «hombre es a imagen de Dios» [77]. La Ley castiga con la pena de muerte al homicida, a quien niega absolutamente la gracia del indulto. Es la defensa elemental de la vida social, y por ello en todos los pueblos el homicidio ha sido castigado con la muerte del asesino. En el mismo precepto quedan incluídas las ofensas inferiores, que la Ley castiga con la pena del talión: «ojo por ojo»... Los doctores de Israel miraban este precepto como puramente jurídico, que sólo prohibía el acto de matar. Pero Jesucristo, en el «sermón de la montaña», lo entiende en sentido moral, y condena todo sentimiento malévolo contra el prójimo, como quiera que se manifieste y aunque quede oculto [78]. Más aún, el Salvador prescribe el amor al prójimo, sin excluir a los enemigos, a los que se debe socorrer en las necesidades [79]. Es ya la máxima perfección del precepto del Exodo. En esta materia es donde mejor se ve que vino a «perfeccionar» la Ley. Jamás la humanidad había llegado a tal altura moral. Cristo se sitúa en una esfera nueva, ya que considera este precepto como el regulador de las relaciones entre los hijos del Padre celestial, más que de las relaciones entre simples mortales.

En este precepto del Decálogo mosaico se condena el asesinato, pero no se aborda el problema de los muertos en combate, que se consideraba justificado. El homicidio aparece condenado en todos los códigos de la antigüedad, porque el respeto a la vida del inocente es algo que fluye de la conciencia más elemental. En la *confesión* del difunto ante Osiris, el sujeto proclama que no ha matado a nadie [80]. Al comparar la legislación mosaica con las orientales, veremos el paralelismo en otros códigos.

SÉPTIMO MANDAMIENTO: «NO ADULTERARÁS» (v.14)

Siguiendo el plan de proteger la vida y bienes sociales, este precepto tiende sobre todo a salvaguardar la paz y el buen orden de la familia, velando por los derechos del hombre sobre su mujer y la legitimidad de los hijos. En la Ley antigua, que admitía la poligamia, no eran iguales los derechos de la mujer sobre su marido que

[76] Cf. Gén 4,10.
[77] Gén 9,5.
[78] Mt 6,21s.
[79] Mt 6,43.
[80] Véase el texto en PRITCHARD, *Near Eastern Texts* (Princeton 1950) p. 34-35.

los de éste sobre aquélla. Los doctores de Israel, siempre materialistas en la concepción de la Ley, entendían también este precepto en sentido puramente jurídico, de los actos exteriores; pero el Salvador entra más adentro, y, entendiéndolo en sentido moral profundo, condena el deseo de la mujer, la simple mirada libidinosa [81]. El apóstol San Pablo, llevando hasta el fin el pensamiento del divino Maestro, declara que, siendo el hombre templo de Dios, debe conservarse santo y puro en su cuerpo, so pena de incurrir en una profanación de este templo como sacrilegio. Con esto y con la restitución del matrimonio a su estado primitivo, condenando la poligamia y el divorcio, tenemos el sentido pleno de este precepto del Decálogo, tal como nos lo declaró el Salvador conforme a la primitiva institución del Padre creador. Pero el principio de San Pablo no mira sólo a las relaciones de la vida conyugal, sino a la de todo el individuo, a quien Dios exige la castidad propia de cada estado. Naturalmente, esto es ya hilar muy delgado para las mentalidades del A. T., al menos en la primera fase mosaica. De hecho, en el Decálogo no se alude al pecado de fornicación, sino al adulterio, en cuanto que es causa de trastorno social. Será preciso la revelación evangélica para desentrañar el profundo sentido del precepto. Dios, divino pedagogo de la humanidad, y particularmente de Israel, ha ido puliéndole poco a poco, sin cambios bruscos, conforme a las exigencias de su psicología ruda y de dura cerviz.

Como antes indicábamos, la situación de la mujer en caso de adulterio era desesperada, no así para el marido. Aquélla debía ser condenada a muerte, así como su cómplice [82].

En las legislaciones orientales encontramos unas disposiciones similares, y se muestran tan duras en el castigo de la infidelidad conyugal de la mujer. El código de Hammurabi ordena atar juntos a los culpables y arrojarlos al Eufrates. Prevé, sin embargo, el caso de que el marido ofendido perdone a la mujer, y entonces el rey dará libertad a su siervo [83]. Si se tratara de una mujer desposada, pero que aún vive en casa de su padre, su violación acarreará la muerte de la culpable [84]. El código hitita condena a muerte al que viola una mujer en el monte; pero, si fuera en casa de la mujer, ambos pagarán con la misma pena, y si el marido burlado los coge en flagrante delito, y los mata, queda libre de culpa [85]. Las leyes asirias concuerdan también con estas disposiciones [86]. En caso de sospecha sobre la fidelidad de la mujer, ésta «jurará por el nombre de Dios, y retornará a su casa». Pero, si las sospechas son públicas «a causa de su marido, ella será arrojada al río», y éste juzgará sobre la verdad de la sospecha. Es decir, si ella se ahoga, es culpable; si se salva, es inocente [87]. En el *Libro de los muertos* (c.125) egipcio, el difunto declara que no ha adulterado [88].

81 Mt 6,27s.
82 Cf. Lev 20,10; Dt 22,22.
83 Art.129.
84 Art.130.
85 Art.197.
86 Art.12-16.
87 Art.131.
88 Cf. PRITCHARD, o.c., p.35.

Octavo mandamiento: «No robarás» (v.15)

Se trata de proteger los bienes del prójimo, que son fruto de su trabajo, extensión, por tanto, de su personalidad e indispensables para el sustento del hombre y de la familia. En una nueva etapa más alta, el Salvador condenará la avaricia, como fuente del deseo de lo ajeno, y enseñará a buscar sobre todo el reino de Dios y a poner la confianza en la providencia del Padre celestial, que, proveyendo a todas las cosas, no dejará de mirar por sus propios hijos [89].

El hurto propiamente tal se comete cuando uno se apropia los bienes vinculados por las leyes a otra persona que la suya. Pero, teniendo en cuenta que Dios ha concedido los bienes materiales al hombre, es decir, a la familia humana, se pueden considerar como no incluídos en este precepto aquellos actos por los que uno se apropia una cantidad de esos bienes que el dueño no necesita, y que para otros son necesarios. Claro que este principio sólo tiene aplicación cuando se trata de los bienes naturales, como campos y productos naturales de éstos; pues si se tratara de bienes potenciales, que el hombre con su actividad actualiza, ya no se aplicaría en la misma medida, sin que se pueda prescindir totalmente de él, porque, en fin de cuentas, la industria humana no crea nada, ya que necesita siempre de materias primas, y éstas son bienes de la naturaleza. Con esto no hacemos sino indicar algunos principios necesarios para resolver una cuestión tan compleja como esta de la propiedad humana, de la que alguien se atrevió a decir que era un hurto [90].

La legislación mosaica determinará las penas contra el hurto [91], las cuales, en general, son más humanas en esta materia que las del código de Hammurabi, en el que se dicta la pena de muerte para el ladrón [92]. En el *Libro de los muertos*, el difunto declara también que no se ha apropiado de lo ajeno [93]. El reconocimiento del derecho de propiedad es una de las bases de las legislaciones antiguas de todos los códigos conocidos.

Noveno mandamiento: «No testificarás contra tu prójimo falso testimonio» (v.16)

Por la formulación de este precepto se ve que se limita al testimonio prestado por los testigos en los juicios. La administración de la justicia es cosa principalísima para el establecimiento de la paz social, y para ello, indispensable la veracidad de los testigos. El «código de la alianza» condena con la pena del talión a los que con mentira tratan de perjudicar al prójimo. Jesucristo, ahondando más en el precepto, condenará no sólo el falso testimonio judicial, sino también toda mentira. En el llamado «código de santidad» lee-

[89] Mt 6,19s.
[90] Santo Tomás, 2-2 q.66.
[91] Cf. Ex 21,16; 22,1; Lev 19,11.13.
[92] Art.8.
[93] Cf. Pritchard, o.c., p.35.

mos: «No hurtarás, ni os haréis engaño ni mentira unos a otros» [94]. El libro de los Proverbios señala, entre las cosas que Yahvé aborrece, «la lengua mentirosa y el testigo falso, que difunde calumnias y enciende rencores entre hermanos» [95]. Oseas reprende a los hijos de Israel porque «perjuran, mienten, matan, roban, adulteran y oprimen» [96]. San Pablo dirá más tarde a los efesios: «Por lo cual, despojándonos de la mentira, hable cada uno verdad con su prójimo, pues todos somos miembros unos de otros» [97]. Es la más alta razón que se puede alegar, ya que considera a los cristianos como miembros del Cuerpo místico de Cristo. A los gálatas dice, en consonancia con esto, que somos *uno* en Cristo y, por tanto, no debemos hacer nada que perjudique a nuestros prójimos, a quienes estamos tan íntimamente unidos en Cristo.

En las legislaciones orientales se condena severamente a los falsos testigos; así se dice en el código de Hammurabi: «Si un hombre ha recriminado a otro y arrojado sobre él el maleficio, pero no le ha convencido de culpa, el que le recriminó será reo de suerte». «Si un hombre echó suerte sobre otro, pero no le ha convencido de culpa, aquel sobre quien se echó suerte irá al río y se arrojará en él. Si el río se apodera de él, el acusador tomará su casa; pero, si le declara inocente y queda salvo, el que echó las suertes perderá la vida, y el acusado tomará la casa del que le acusó» [98]. Así, pues, el Eufrates, como si fuera una divinidad, está convertido en juez supremo e inapelable en casos dudosos.

DÉCIMO MANDAMIENTO: «NO DESEARÁS LA CASA NI LA MUJER DE TU PRÓJIMO...» (V.17)

El último precepto se diferencia de los demás en que no prohibe actos externos, sino deseos internos. La formulación completa es como sigue: *No desearás la casa de tu prójimo, ni su mujer, ni su siervo ni su sierva, ni su buey ni su asno, ni nada de cuanto le pertenece.* Es la codicia el principio de los hurtos, y así, este precepto mira a la raíz de los preceptos anteriores, de los cuales se diferencia en que no tiene por jueces sino a la propia conciencia y al Juez soberano, Dios, que ve cuanto pasa en el corazón del hombre. Sobre el objeto de este precepto hemos de observar que abarca cuanto al hombre pertenece: «su casa», con todo lo que esta expresión implica en el lenguaje bíblico; es decir, en primer lugar su «esposa», comprada por el marido con una suma convenida de dinero, y sus «siervos» y sus bienes. El mal deseo de la mujer del prójimo es fuente de adulterios, fomenta el divorcio. El deseo de los bienes materiales puede ser principio del robo, lo que está condenado en el precepto octavo.

En el texto bíblico, el deseo de la mujer está prohibido no tanto

[94] Lev 19,11.
[95] Prov 6,17.19.
[96] Os 4,2.
[97] Ef 4,25.
[98] Arts.1ss.

por salvaguardar la castidad *(non ratione castitatis)*, sino la justicia *(ratione iustitiae)*, en cuanto que la esposa es considerada como algo que en *justicia pertenece* al marido. Por eso, en el contexto figuran entre los *bienes* de éste: junto a la casa, los siervos, el buey y el asno... Para entender esto hay que tener en cuenta la situación de la mujer en la sociedad antigua, privada de muchos derechos inherentes al hombre. Reflejo de esta mentalidad es la legislación mosaica relativa a la mujer, como veremos. En Dt 5,22 se lee: «No codiciarás la mujer de tu prójimo ni codiciarás su casa ni nada de cuanto al prójimo le pertenece». Aquí vemos cómo la mujer es un *objeto* comprado por el marido. Esta situación de inferioridad prácticamente fué atenuándose en Israel, llegando la mujer a su plena rehabilitación en el mensaje evangélico, cuando se prohibe todo deseo lúbrico de la mujer y todo divorcio por cualquier causa.

¿Qué sentido tiene en el texto la palabra *prójimo (re'a)?* Parece que el legislador aquí piensa en el *israelita*, pues al hablar de los extranjeros en la legislación mosaica, se les llama *gêr* [99]. Será Cristo el que extienda el precepto a toda la humanidad, incluso a los enemigos [100]. Pero no podemos trasladar la pureza de la moral evangélica a los tiempos mosaicos. La revelación se ha dado fragmentaria y progresivamente, y sólo con la encarnación del Verbo llegó aquélla a su plenitud.

Los malos deseos aparecen condenados también en la legislación egipcia, pues el difunto confiesa ante Osiris en el *Libro de los muertos:* «Mi corazón no ha sido criminal» [101]. En la historia patriarcal aparece ya la condenación de los malos deseos [102].

Consideraciones finales sobre el Decálogo mosaico

Como se ve por lo antes expuesto, estos diez preceptos no corresponden del todo a los del Decálogo cristiano, el cual suprime el segundo, que prohibe las imágenes; corrige el cuarto, y divide en dos el último. La formulación actual tiene en cuenta el progreso de la revelación, que culminó en la doctrina del Evangelio.

En estos preceptos mosaicos se hallan resumidos los principios de la ley moral. Abarca cuatro preceptos que regulan las relaciones del hombre con Dios, uno con los padres y cinco con el prójimo. Y tenemos una gradación descendente: Dios, los padres, el prójimo y sus bienes. También en los grupos primero y tercero observamos una gradación. La distinción de preceptos es también fácil de entender por la exposición que de ellos queda hecha. En los comentaristas antiguos existe alguna discordancia, que acaso proviene de no haber tenido en cuenta el progreso de la revelación divina, la cual se extiende a la ley moral contenida en el Decálogo.

Supuesto que estos preceptos son expresión de la ley natural,

[99] Cf. Lev 19,18; Dt 10,19.
[100] Mt 5,14.
[101] Cf. H. Gressmann, *Alt. Orientál. Texte und Bilder* I p.188. Sobre la condenación de los malos deseos en otros pueblos véase DVS II 347.
[102] Cf. Gén 4,7; 8,21; 20,4-7.

que Dios imprimió en la mente del hombre, no será de maravillar que los encontremos en la literatura pagana. Y, efectivamente, los podemos leer, aunque no completos ni expresados en la forma lógica y sintética del Exodo. La literatura caldea nos ofrece algo así como los exorcismos de un mago que pretende curar a un enfermo del mal, que cree ser castigado de sus pecados, y para conjurar ese mal va enumerando todos los pecados que el enfermo pudo haber cometido. La serie es más larga que la del Decálogo, pero no más completa [103]. También en el llamado *Libro de los muertos* egipcio se enseña a los difuntos la confesión que han de hacer ante el tribunal de Osiris, de los males que no hicieron, y de ella tenemos que decir que es una enumeración más prolija, pero tampoco más completa. Lo que no alcanzó la sabiduría de los caldeos y egipcios —máximos representantes de la sabiduría antigua—lo ofrece la literatura de unos rudos moradores del desierto, los despreciados hebreos [104]. Sobre todo la originalidad del Decálogo mosaico está en el primero y segundo precepto, en los que se declara la trascendencia y santidad del Dios único, verdad desconocida en todo el ambiente religioso del Antiguo Oriente [105]. Humanamente es inexplicable cómo haya podido llegar el pequeño clan abrahámida al monoteísmo estricto, la forma religiosa más elevada. Solamente suponiendo una intervención positiva de Dios en la historia se puede comprender la altura de las concepciones religiosas en Israel, pues este pueblo, lejos de ser por temperamento espiritualista, era materialista, sensual y de dura cerviz, como constantemente se reitera en los escritos sagrados. Su tendencia a la idolatría era la debilidad más acusada de los israelitas antes del destierro babilónico. No se puede explicar, pues, por simple evolución de ideas religiosas de un pueblo de especial sensibilidad religiosa. Se ha querido explicar el monoteísmo hebraico como fruto de la especialísima sensibilidad religiosa de los hebreos. Como los griegos tuvieron un temperamento sin igual abstractivo y filosófico, así los hebreos habrían tenido un temperamento espiritualista religioso especial, que los llevaría a depurar las formas religiosas inferiores hasta llegar a la superior del monoteísmo estricto. Esta tesis evolucionista religiosa de Wellhausen está en contradicción con lo que sabemos del pueblo hebreo por la historia bíblica. Los israelitas, lejos de tener propensión al espiritualismo, eran materialistas y sensualistas, como todos los semitas, y contra esa tendencia atávica tuvieron que luchar los representantes del yahvismo tradicional, los profetas, auténticos depositarios del espíritu superior religioso inculcado a Israel por el gran legislador Moisés. Por eso «el Decálogo es de un valor moral sin igual en la antigüedad, y ningún conjunto de leyes anterior al cristianismo puede comparársele... Por ello ha constituído siempre la *charta magna* del orden social en todas las sociedades humanas.

[103] Cf. F. Jean, *Le Milieu Biblique* II 284s.
[104] Cf. ibid., p.339s.
[105] Cf. A. Eberharter, *Der Decalog.* (Munster 1930); S. Mowinkel, *Le Décalogue* (París 1927).

Convenía, pues, a su importancia que su promulgación hubiera tenido lugar en condiciones particularmente solemnes»[106].

«El Decálogo, que la misma Biblia presenta como el elemento legislativo más antiguo, nos ha llegado en dos recensiones divergentes (Ex 20,2-17; Dt 5,6-21; Ex 34,14-26); sus artículos más breves han conservado probablemente la forma más antigua, que debía ser imperativa, tajante, tal que pudo esculpirse convenientemente en las dos tablas de piedra; los otros, más abundosos de palabras, han conservado el mismo fondo bajo forma menos antigua. Ahora bien, documentos profanos muestran su analogía, ya sea con el fondo, ya con la forma más anticuada del Decálogo. El c.125 del *Libro de los muertos* egipcio trata de la presentación del muerto ante el tribunal que preside Osiris, rodeado de 42 dioses, sus asesores; pero, antes de entrar, el muerto hace ante ellos un prolijo examen de conciencia, teniendo en cuenta entre otros los casos siguientes:

«No cometí injusticia;
No pillé;
No fuí ávido;
No robé;
No maté hombres;
No disminuí las medidas;
No cometí injusticia alguna;
No robé lo que poseía el templo;
No pronuncié mentira...
No deshonré a Dios...»

Y en otro lugar:

«No maté;
No hice matar;
No obré mal contra nadie;
No disminuí la oblación del templo;
No disminuí las tortas sagradas de los dioses;
No substraje las tortas de los muertos;
No cometí fornicación (?);
No practiqué la impudicicia (en el santuario del dios de la ciudad...)».

Tenemos otros documentos de Babilonia. Un ritual de *Shurpu* prescribe que a las personas sobre quienes hay que practicar el exorcismo, se deben hacer, entre muchas otras cosas, las siguientes preguntas:

«¿Has ultrajado a un dios?
¿Has despreciado a una diosa?
¿Su pecado es contra su dios?
¿Contra su diosa su delito?
¿Tiene odio a sus antepasados?
¿Rencor a su hermana mayor?

106 A. CLAMER, o.c., p.183.

¿Ha despreciado a su padre o a su madre?
¿Ha vilipendiado a su hermana mayor?
¿Ha dicho *es* en vez de *no es?*
¿Ha dicho *no es* en vez de *es?*
¿Ha dicho cosas impuras?
¿Ha cometido inconsideraciones?
¿Ha penetrado en casa de su prójimo?
¿Ha andado demasiado cerca de la mujer de su prójimo?
¿Ha vertido la sangre de su prójimo?
¿Fué recta su boca y no leal su corazón?
¿Afirmaba su boca y negaba su corazón?...»

Ahora bien, los artículos desnudos y tajantes de tales elencos han podido ser concebidos como respuestas a otros tantos artículos, también desnudos y tajantes, de algún conocidísimo formulario de leyes que sirvió de guía a estos elencos; en tal caso—dejando de lado el número de leyes—tendríamos verdaderos «decálogos» que en Egipto dirían: «no cometer adulterio, no pillar, no ser codiciosos, no robar, no matar, etc.» Y en Babilonia: «No ofender a un dios; no despreciar a una diosa; no despreciar padre y madre... No decir *es* en vez de *no es*... No verter la sangre del prójimo» (G. Ricciotti, *Historia de Israel* [Barcelona 1949] p.212-213).

Impresión de la teofanía en el pueblo (18-21)

18 Todo el pueblo oía los truenos y el sonido de la trompeta, y veía las llamas y la montaña humeante, y, atemorizados y llenos de pavor, se estaban lejos. 19 Dijeron a Moisés: «Háblanos tú, y te escucharemos; pero que no nos hable Dios, no muramos». 20 Respondió Moisés: «No temáis, que para probaros ha venido Dios, para que tengáis siempre ante vuestros ojos su temor y no pequéis». 21 El pueblo se estuvo a distancia, pero Moisés se acercó a la nube donde estaba Dios.

Los antiguos sentían muy vivamente la grandeza y la majestad de lo divino. Esto se manifiesta sobre todo en el A. T. Cuando Jacob despertó del sueño en que tuvo la visión de la escala, exclamó: «Ciertamente que está Yahvé en este lugar y yo no lo sabía». Y luego añade sobrecogido de terror: «¡Qué terrible es este lugar! No es sino la casa de Dios y la puerta del cielo» [107]. Cuando Moisés oyó la voz de Dios, que le hablaba desde la zarza, «se cubrió el rostro, pues temía mirar a Dios» [108]. Pero no hay página que mejor nos revele esta idea que la visión de Isaías [109]. A la aclamación de la *santidad* de Yahvé por los serafines, hasta el mismo templo tembló en sus cimientos, y el profeta, aterrado, exclamó: «¡Ay de mí! Muer-

107 Gén 28,16s.
108 Ex 3,6.
109 Is 6,2s.

to soy, pues, siendo hombre de labios impuros..., vi con mis ojos al Rey, Yahvé de los ejércitos». Por esto, mientras Moisés, como profeta de Dios, comunicaba más íntimamente con El, el pueblo vió y oyó desde lejos la imponente tormenta en que Dios se revelaba. La escenificación de la teofanía es imponente, ya que se presenta en la cumbre del monte *humeante* y en *llamas*. Ningún ambiente más impresionante que éste de Yahvé en medio de las llamas, dando voces en medio de los truenos y relámpagos. El pueblo, asustado, pidió a Moisés que no les hablase directamente Yahvé, no sea que muriesen (v.19). Moisés accede a ello, y les declara la razón profunda de aquella grandiosa teofanía, pues con esa manifestación aterradora Dios sólo quiere inculcarles el temor a El y el cumplimiento de sus mandamientos, antes formulados. De aquí toma el Apóstol la idea de calificar a la ley mosaica como ley de *temor*, en contraposición a la evangélica, que es esencialmente de *amor*, pues Dios se revela en ella familiarmente por el misterio de la encarnación [110]. Los Santos Padres notan la diferencia entre la promulgación de la Ley con relámpagos y truenos en el Sinaí y la del Evangelio por Cristo, sentado en el monte, rodeado de sencillos discípulos, proclamando las bienaventuranzas.

En la relación de la teofanía del Deuteronomio, Yahvé habla también directamente desde el monte, dando a conocer el Decálogo, sin decir nada del «código de la alianza», que va a ser proclamado indirectamente por medio de Moisés al pueblo en el relato de Ex 20,22ss. Según Ex 20,16-17, el pueblo consiente en acercarse a la montaña para ir al encuentro de su Dios; en cambio, en 20,18-19 no quiere oír la voz de Dios. La razón es que, impresionado por el espectáculo de relámpagos y de truenos, teme morir, precisamente por sentirse demasiado cerca de Yahvé, y por eso pide a Moisés que hable con Dios y que sea el intermediario en el diálogo, pues no quiere hablar directamente a un Dios de tal majestad.

El código de la alianza (20,22-23,19)

Con este nombre (tomado de 24,7, donde se habla del «libro de la alianza») se suele designar el conjunto de leyes y prescripciones que regulan la vida jurídico-social-religiosa de Israel en el futuro. La designación alude al pacto de *alianza* entre Yahvé y su pueblo, sellado con un sacrificio cruento al pie del santo monte [111]. El contenido de este «código de la alianza» es muy complejo, y las leyes se suceden sin orden lógico ni cronológico. En 24,3 se las llama «palabras» *(debarim)* y «juicios» *(mispatim)*. Aquéllas son las leyes morales, religiosas y rituales [112], mientras que éstos son el derecho civil y criminal [113]. Su redacción muestra su antigüedad, sobre todo

[110] Heb 12,18s.
[111] Ex 24,3-8.
[112] Ex 20,23-26; 22,18-23,19.
[113] Ex 21,2-22,17.

cuando se la compara con la del Deuteronomio, en el que vemos los mismos preceptos legales, pero más desarrollados, bajo la inspiración del mandamiento fundamental del amor. Es de sumo interés la confrontación de este *código* con las legislaciones orientales recientemente descubiertas y con las costumbres de los nómadas del desierto de Moab. Como en los códigos orientales, el legislador procede casuísticamente, que es el procedimiento más sencillo y espontáneo, pues se dan las leyes conforme los hechos van planteando su necesidad. Por tanto, no debemos buscar mucha filosofía orgánica del derecho en estas legislaciones de tipo casuístico.

La crítica independiente, siguiendo las tesis de Wellhausen, ha querido ver en este núcleo legislativo del «código de la alianza» la mano del autor *elohista* del siglo VIII a. C. Pero la confrontación, como veremos, de la legislación mosaica con la oriental prueba que el «código de la alianza» es de época muy anterior, y no hay ningún inconveniente serio en atribuir su procedencia a un autor del siglo XIII a. C., época de Moisés. Los destinatarios de su legislación aparecen «como una sociedad aún primitiva, de fuerte estructura familiar, con base económica pastoral, siendo la agricultura algo accidental, el poder político débil, con tradiciones religiosas fuertes» [114].

La ley del altar (22-26)

**22 Yahvé dijo a Moisés: «Habla así a los hijos de Israel:
Vosotros mismos habéis visto cómo os he hablado desde el
cielo. 23 No os hagáis conmigo dioses de plata, ni os hagáis
dioses de oro. 24 Me alzarás un altar de tierra, sobre el cual
me ofrecerás tus holocaustos, tus hostias pacíficas, tus ovejas y tus bueyes. En todos los lugares donde yo haga memorable mi nombre, vendré a ti y te bendeciré. 25 Si
me alzas altar de piedras, no lo harás de piedras labradas,
porque, al alzar tu cincel contra la piedra, la profanas.
26 No subirás por gradas a mi altar, para que no se descubra
tu desnudez».**

El código de leyes se abre por una de carácter estrictamente religioso, lo que indica el carácter teocrático de toda la legislación que sigue. El legislador pone en boca de Dios un recuerdo de la teofanía del Sinaí y el segundo precepto del Decálogo, que prohibe las imágenes chapeadas en plata y oro, prescribiendo a su vez la forma de los altares a erigir en su honor [115]. Estos deben ser de *tierra* (v.24). En esta primitiva legislación encontramos un sello marcado de arcaísmo, pues aquí la *tierra* parece aconsejarse para el altar por su facilidad de absorción de la sangre derramada [116]. De

114 H. CAZELLES, *Etudes sur le Code de la Alliance* (París 1946).

115 La palabra hebrea para designar «altar» *(Mizbeaj)* significa lit. el lugar donde se «inmola» *(zabaj:* inmolar).

116 Cf. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes...* (París 1908) p.337s; en Mari se han encontrado altares de ladrillo revestido de barro. Véase H. CAZELLES, o.c., p.40.

hecho, entre los nómadas, los sacrificios se hacen directamente sobre el suelo. El legislador mosaico piensa sin duda en estas primitivas costumbres y se hace eco de ellas en la legislación. Y enumera las diversas clases de sacrificios: el «holocausto» *('olâh)*, en el que se quemaba totalmente la víctima [117]. En los sacrificios *pacíficos (selâmim)* se quemaba sólo parte de la víctima: las partes grasas y las entrañas [118]. Es un «sacrificio de *comunión*». Los oferentes, después de obtener la benevolencia y la «paz» *(salôm:* «paz»), tienen un convite en honor de la divinidad, convite de reconciliación [119]. El altar ha de ser erigido *en todos los lugares donde haga yo memorable mi nombre* (v.24c) [120]. Será el mismo Yahvé el que escoja los lugares de sacrificio, manifestando su poder o su especial providencia para con su pueblo. Ya en el Génesis los altares fueron levantados por los patriarcas donde Dios se había manifestado especialmente a ellos o les había otorgado un favor especial, como Betel, Siquem, Hebrón [121]. Los altares, pues, no han de ser erigidos arbitrariamente, sino donde Dios quiera. Esta costumbre existente en tiempo de los patriarcas se cumplirá más tarde en tiempo de los jueces.

Otra disposición de sabor arcaizante es la relativa a la forma de la piedra utilizada para el altar, la cual no ha de ser tallada: *Si me alzas un altar de piedras, no lo harás de piedras labradas* (v.25). Esta ley es también un eco de la costumbre en los pueblos nómadas primitivos de utilizar las piedras salientes del campo para altar [122]. El texto bíblico añade una razón de índole religiosa para justificar la medida: *porque al levantar tu cincel contra la piedra la profanas.* Algunos críticos independientes han querido insinuar que aquí el legislador supone que la piedra tiene un genio divino y que, por tanto, el tallarla sería atentar contra la propiedad divina. Nada de esto insinúa el contexto. Podemos considerar esta ordenación bíblica como una explicación popular de un rito arcaico entre nómadas. La piedra sin tallar parece más apta para el altar de Yahvé, porque en su estado natural parece responder mejor a las exigencias del mismo Dios. Al ser trabajada artificialmente por el hombre, perdía su pureza primitiva y, por otra parte, corría el peligro de hacer en ella incisiones y figuras representativas que pudieran estar en contradicción con el segundo precepto del Decálogo. En realidad, la razón de la ley hay que buscarla en las tradiciones atávicas de los mismos hebreos con sus ritos simples de seminómadas. Así como para la circuncisión se exige un cuchillo de sílex, como en las épocas patriarcales se hacía, así para el altar se prefiere la tosquedad de la piedra sin tallar.

Por fin, se da una ordenación de tipo práctico: el altar no debe

[117] Sobre estos sacrificios «holocaustos» véase Gén 8,20; 22,2.6.
[118] En acadio encontramos *salammû*, y se conoce el tipo de sacrificio *sulmu;* véase P. Dhorme, *Religion assyro-babylonienne* (París) p.272.
[119] De Vaux traduce *salamim* por «sacrificio de tributo» (RB [1937] p.445). Véase E. Dhorme, *Religion des Hébreux nomades* p.204.
[120] En sir.: «recordarás».
[121] Gén 12,7; 21,33; 28,18.
[122] Cf. Savignac: RB (1903) p.280.

estar sobre gradas, para que el oferente al subir no descubra «su desnudez» (v.26). Otro detalle arcaizante en consonancia con la simplicidad del atuendo del beduino, que lleva sólo sobre su cuerpo una leve túnica [123].

Es interesante, desde el punto de vista histórico, la ordenación relativa a la multiplicidad de altares a erigir. Es también un indicio de antigüedad de la ley, pues el autor del Deuteronomio restringirá el lugar legítimo de culto a una localidad, el templo, «para hacer habitar en él su nombre» [124].

Capítulo 21

ORDENACIONES VARIAS

Ley sobre los siervos (1-11)

1 He aquí las leyes que les darás: 2 Si compras un siervo hebreo, te servirá por seis años; al séptimo saldrá libre sin pagar nada. 3 Si entró solo, solo saldrá; si teniendo mujer, saldrá con él su mujer. 4 Pero si el amo le dió mujer y ella le dió hijos o hijas, la mujer y los hijos serán del amo, y él saldrá solo. 5 Si el siervo dijere: «Yo quiero a mi amo, a mi mujer y a mis hijos, no quiero salir libre», 6 entonces el amo le llevará ante Dios, y, acercándose a la puerta de la casa o a la jamba de ella, le perforará la oreja con un punzón, y el siervo lo será suyo de por vida. 7 Si vendiera un hombre a su hija por sierva, no saldrá ésta como los otros siervos. 8 Si desplaciera a su amo y no la tomare por esposa, permitirá éste que sea redimida, pero no podrá venderla a extraños después de haberla despreciado. 9 Si la destinaba a su hijo, la tratará como se tratan las hijas; 10 y si para éste tomare otra mujer, proveerá a la sierva de alimento, de vestido y lecho; 11 y si de estas tres cosas no la proveyere, podrá ella salirse sin pagar nada, sin rescate.

Dos puntos abarca esta perícopa: el primero, sobre el esclavo hebreo; el segundo, sobre la esclava concubina. Una de las grandes miserias de la sociedad antigua era la esclavitud, que hacía del hombre una *cosa.* La ley trata de mitigar esta costumbre con los esclavos hebreos. Estos servirán por seis años, y al séptimo recobrarán la libertad (v.1). Pero notemos algo singular. Si hubiera recibido de su amo mujer y de ella hubiera engendrado hijos, no saldrán con él ni la mujer ni los hijos, que serán del amo. La ley supone el caso muy natural de que el esclavo se resista a dejar la mujer y los hijos; en este caso prestará juramento y se dejará perforar su oreja en señal de servidumbre perpetua (v.6). Y aquí tenemos anulado el buen propósito del legislador al reducir la esclavitud del hebreo a seis

123 Cf. A. G. Barrois, *Manuel d'Archéologie biblique* I (París) p.475-480.
124 Dt 12,1s.

años. La misma ley le pone en la necesidad de resignarse a la esclavitud perpetua.

El código de Hammurabi favorece más al que por una deuda «haya entregado su mujer, su hijo, su hija», pues sólo le obliga a servir tres años, y al cuarto recobra la libertad [1].

La fuente principal de la esclavitud, después de la guerra, era la pobreza. Nehemías nos ofrece una página conmovedora sobre esta causa de la esclavitud. El pueblo, agobiado por los tributos, estaba obligado a pedir dinero prestado a los ciudadanos ricos. No pudiendo devolver el préstamo ni satisfacer los intereses usurarios, se veían forzados a entregar, primero las tierras, luego los hijos y, al fin, a sí mismos, viniendo a parar todo en poder de los ricos sin entrañas, a quienes el gobernador duramente reprende, y obliga a la condonación de las deudas [2].

También la disposición legal que considera a estos siervos como jornaleros, que pagan sus deudas con el trabajo de seis años, declarándolos libres al séptimo año, encontraba un grave tropiezo en la avaricia de los ricos. Es Jeremías quien nos lo da a conocer. En los días en que Nabucodonosor asediaba a Jerusalén, el rey Sedecías, todos los grandes y el pueblo habían convenido en publicar la liberación de todos los esclavos hebreos, hombres o mujeres; pero, cuando se creyeron libres del peligro, volvieron a reclamarlos, dando ocasión a un discurso de Yahvé por su profeta: «Yo hice con vuestros padres un pacto, al tiempo que los saqué de Egipto, de la casa de la servidumbre, diciéndoles: Al llegar al año séptimo, cada uno dará libertad al hermano hebreo que se le haya vendido; te servirá durante seis años, pero luego le darás libertad; mas vuestros padres no me obedecieron ni me dieron oídos. Vosotros hoy os habéis convertido y habéis hecho bien a mis ojos, proclamando la liberación de vuestros hermanos, y habéis hecho ese pacto en mi presencia, en la casa en que se invoca mi nombre; luego habéis vuelto a retraer cada uno a sus siervos y siervas, que habéis liberado, reduciéndolos de nuevo a servidumbre y haciéndolos vuestros esclavos y esclavas» [3]. ¿Qué valor histórico tiene este episodio? ¿Significa un hecho singular o algo ordinario en la vida de Israel? En este último caso, la ley, tan humana, quedaría abolida por la avaricia de los ricos de Israel. Nos inclinamos a lo postrero.

Mirando a la dignidad del pueblo de Yahvé, la ley autoriza el rescate de un hebreo que viva bajo la servidumbre de un extranjero, en el territorio de Israel. Un pariente cualquiera tendrá derecho a rescatarlo, y el precio se calculará según el número de años que queden hasta el año cincuenta del jubileo, pues en este año el siervo habría de quedar libre [4]. Fuera de esto, la misma ley otorgaba más amplias facultades a los israelitas para hacerse con siervos extranjeros. «Los esclavos o esclavas que tengas, tomadlos

[1] *Cód. de Ham.*, art.117.
[2] Neh 5,11.
[3] Jer 34,8-17.
[4] Lev 25,47-55.

de las gentes que están en derredor vuestro, de ellos compraréis siervos y siervas. También los podréis comprar entre los hijos de los extranjeros que viven con vosotros; serán propiedad vuestra. Los podéis dejar en herencia a vuestros hijos después de vosotros, como posesión hereditaria, sirviéndoos de ellos»[5]. Cuanto al trato que se debía dar a estos siervos, pues los hebreos debían ser computados como jornaleros, el Decálogo prescribe que descansen el día del sábado[6], y el Deuteronomio va más allá, y da como razón del precepto sabático este descanso de los trabajadores[7]. Circuncidados, podían tomar parte en la vida religiosa de Israel, en la Pascua y en todas las solemnidades, igual que los israelitas[8].

En el derecho penal hebreo, lo mismo que en las legislaciones orientales antiguas, el siervo nunca vale tanto como el hombre libre. Por ejemplo, en la ley de Hammurabi, si uno saca el ojo o quiebra un miembro al esclavo de un hombre libre, le indemnizará con la mitad de su precio[9]. En cambio, si uno hiere a un hombre libre, pagará la multa de una mina de plata; si el paciente es esclavo de un hombre libre, se le cortará la oreja al culpable[10]. Al médico que en operación torpe y desgraciada mata al paciente, si éste es hombre libre, se le cortarán las manos al cirujano; si el paciente es un *muskinu* (clase social intermedia entre el hombre libre y el esclavo), dará un esclavo por el muerto[11]. La misma ley proporcional corre para los honorarios[12]. Por otra parte, la ley no dice nada de los daños que el amo pueda causar a su siervo, como si esto no mereciera castigo. La ley del «código de la alianza» es en esto más justa, pues concede la libertad al siervo a quien su amo saque un ojo o haga saltar un diente[13].

El segundo punto (v.7-11) mira a la mujer vendida, no como simple esclava, sino como concubina del que la compra o de un hijo suyo. En este caso, la ley vela por el decoro de la esclava, y la declara libre si no se la provee de alimento, vestido y lecho conveniente[14]. Sabido es que la ley mosaica admitía la poligamia y el repudio.

Crímenes capitales (12-17)

12 El que hiera mortalmente a otro será castigado con la
muerte; 13 pero, si no pretendía herirle, y sólo porque Dios
se lo puso ante la mano le hirió, yo le señalaré un lugar
donde refugiarse. 14 Si de propósito mata un hombre a su

[5] Lev 25,44-46.
[6] Ex 20,10.
[7] Dt 5,14.
[8] Dt 12,12; 16,11.
[9] *Cód. de Ham.*, art.199.
[10] Ibid., art.203-205.
[11] Ibid., art.218s.
[12] Ibid., art.221-223.
[13] Ex 21,26s.
[14] La palabra heb. *'onatah*, que traducimos por «lecho», alude a las relaciones conyugales. Así, los LXX traducen «comercio sexual».

prójimo traidoramente, de mi altar mismo le arrancarás para darle muerte. [15] El que hiera a su padre o a su madre será muerto. [16] El que robe un hombre, háyalo vendido o téngalo en su poder, será muerto. [17] El que maldijere a su padre o a su madre será muerto.

El primero de todos es el homicidio voluntario. El que de propósito hiera a otro, causándole la muerte, será reo de pena capital, y del altar de Yahvé en que buscara asilo será arrancado para darle muerte (v.14). Tal se ejecutó con Joab [15]. Para el caso en que la muerte no fuera voluntaria, y mientras eso se averigüe, el reo buscará asilo en una de las ciudades de refugio [16]. La misma pena capital sufrirá el hijo que levantare la mano contra su padre o su madre. La condición de la persona ofendida hace que la ofensa, materialmente menor, sea considerada como más grave y digna de mayor pena. El mismo castigo se impone al que maldijere a su padre o a su madre. Y lo mismo al que robare un hombre para venderlo como esclavo. Según esto, los hermanos de José serían reos de pena capital si la ley existiera entonces en Israel. Esto sin considerar que la víctima era un hermano.

La sangre pedía sangre, y por eso el homicidio requería la muerte del homicida [17]. Según la legislación posterior, la ejecución de la venganza estaba encomendada a uno de los parientes de la víctima [18]. Es la defensa espontánea de la sociedad familiar donde no hay instituciones regulares jurídicas para estos casos. Gracias a la ley de la venganza pueden las gentes honestas defenderse de los sin conciencia [19]. Sin embargo, esto de tomarse la familia la justicia por su mano trae como consecuencia muchos abusos y hasta la exterminación de las tribus entre sí. La legislación mosaica, pues, refleja un medio ambiente social primitivo del desierto, y esta ley de la venganza de la sangre es signo de antigüedad de la misma. En leyes posteriores se dirá que son los ancianos los que han de determinar la culpabilidad del asesino [20]. En Israel, el santuario nacional era el lugar de refugio para los perseguidos injustamente en casos extremos [21]. Con esta solución se pretendía evitar las iras del perseguidor en el primer momento, dando tiempo a la reflexión y al perdón. Pero el homicida criminal no debía salvarse por refugiarse junto al altar. Debía ser sacado del lugar sagrado, pero no matado en él.

Las leyes hititas (s.XIII a. C.) distinguen el homicidio voluntario, el homicidio por imprudencia y el homicidio en una disputa. La pena varía según la calidad de la víctima. En el código de Hammurabi se consideran los casos del marido muerto por la mujer, la cual debe ser empalada [22]; en casos en que la muerte de alguno

[15] 1 Re 2,28s.
[16] Núm 35,9s.
[17] Cf. Gén 9,6.
[18] Núm 35,19; Dt 19,12; 2 Sam 14,11.
[19] Cf. A. Jaussen, o.c., p.221.
[20] Cf. Núm 35,12.16; Dt 19,4-5.
[21] Cf. 1 Re 1,50; 2,28.
[22] Cf. *Cód. de Ham.*, art.153.

se deba a heridas recibidas, se pagará una multa según la calidad social de la víctima [23].

Respecto del rapto de un hombre (v.16), el código de Hammurabi ordena la pena de muerte si el raptado es de menor edad [24]. En la ley hitita, si el ladrón era extranjero, y el raptado hitita, el raptor debía entregar a toda su familia como esclava; si el raptor era hitita, y el raptado extranjero, debía entregar aquél doce personas en esclavitud; el rapto de un esclavo era castigado con una multa [25].

Otros delitos menores (18-27)

18 Si riñen dos hombres y uno hiere al otro con piedra o con el puño, sin causarle la muerte, pero de modo que éste tuviese que hacer cama, 19 si el herido se levanta y puede salir fuera apoyado en su bastón, el que le hirió será quito, pagándole lo no trabajado y lo gastado en la cura. 20 Si uno hiere con palo a su siervo o a su sierva, de modo que muriere a su mano, el amo será reo de crimen; 21 pero si sobreviviere un día o dos, no, pues hacienda suya era. 22 Si en riña de hombres golpeare uno a una mujer encinta, haciéndola parir, y el niño naciere sin más daño, será multado con la cantidad que el marido de la mujer pida y decidan los jueces; 23 pero, si resultare algún daño, entonces dará vida por vida, 24 ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, 25 quemadura por quemadura, cardenal por cardenal. 26 Si uno diere a su siervo o a su sierva un golpe en un ojo y se lo hiciere perder, habrá de ponerle en libertad en compensación del ojo. 27 Y si le hiciera caer al siervo o a la sierva un diente, le dará libertad en compensación de su diente.

En estos delitos, la ley se muestra más suave. En el primer caso, el de la riña, en que no hay efusión de sangre, pero sí molimiento de cuerpo, el causante de este mal indemnizará al paciente los perjuicios recibidos. Algo semejante dispone el código de Hammurabi: «Si un hombre hiere a otro en una disputa y le causa una herida, este hombre jurará que no lo ha hecho con intención y pagará el médico». Todavía llega a más: «Si el herido llega a morir de los golpes, jurará también, y si se trata de un hombre libre, pagará media mina de plata» [26]. En ambos códigos parecen haber tenido en cuenta los legisladores que las heridas fueron causadas en riña, donde los ánimos se acaloraron y se hace luego lo que no se quería hacer. Tenemos en la legislación hebrea clara la compensación por el *lucrum cessans* y el *damnum emergens* de que hablan los moralistas actuales (v.19).

El código hitita legisla en esto con mucho sentido de equidad:

23 Cf. Ibid., 207.208.214.
24 Ibid., art.14.
25 *Leyes hititas* 19-21; cf. Dt 24,7.
26 Ibid., art.206s.

«Si alguno hiere a un hombre, le hace guardar cama y le impide trabajar, debe dar otro hombre para que trabaje en la casa del herido hasta que sea curado. Cuando haya curado, debe darle diez siclos de plata y pagarle el salario del médico» [27].

El v.20 nos muestra cómo la persona de un siervo era de menos valor que la de un hombre libre. Si el amo le mata, es reo, aunque no se especifica la pena en que incurre; si el herido sobrevive sólo un día, ya se le declara libre de culpa, porque el siervo era *hacienda suya*. En el caso primero, el Pentateuco samaritano pone la pena de muerte para el amo que matara al esclavo; pero, quizá por lo que sigue, lo más que se le infligía era una multa o corrección. De todos modos, aunque el amo era dueño de su esclavo *(hacienda suya)*, no podía maltratarle a su antojo ni matarle, como ocurría con los esclavos romanos. En el código de Hammurabi no parece que se admita el poder en el amo de matar a su esclavo, ya que, en caso de rebelión de éste, sólo puede cortarle la oreja [28].

El caso de la mujer encinta parece más complejo. La ley no supone que el causante del daño hubiera reñido con la mujer. Esto no se concibe donde la mujer tiene tan poca personalidad, sino que ella se entromete entre dos que riñen porque uno de los contendientes le pertenezca (v.22). Si el parto prematuro resulta feliz, todavía se condena al causante a lo que el marido pida, pero con la aprobación de los jueces, que serán, en fin de cuentas, los que decidan. Pero, si del parto viniera la criatura muerta, la ley está oscura, pues la expresión *vida por vida* no creemos que signifique que el causante sea considerado como homicida y haya de sufrir la pena capital, sino que la jurisprudencia tasa la causa en el valor de una vida. Ya dejamos dicho atrás qué sentido real tiene el principio del *talión* en Oriente, y ése creemos que tendría también en Israel. La ley de Hammurabi impone al causante del aborto la pena de diez siclos de plata [29]. El código hitita señala la tasa según la edad del feto [30]. Pero la ley asiria es más dura, pues condena al causante a pagar dos talentos y medio de plomo, a recibir cincuenta azotes y a un mes de trabajos forzados a beneficio del rey [31]. Ni la ley mosaica ni las otras consideran el caso de que la mujer se procure el aborto. Sólo la ley asiria lo hace, y en esto muestra su dureza: la mujer convencida de ese crimen será empalada y privada de sepultura [32].

La ley del *talión*, basada en la ley de la venganza, aparece en muchas legislaciones orientales antiguas: código de Hammurabi y en las Doce Tablas. Esta ley, basada en la reciprocidad material *(talis... talis*, de ahí *talión)*, llega a absurdos como este del código de Hammurabi: si una casa se cae y muere la hija del propietario, debe morir la hija del arquitecto constructor [33]. Esta equivalencia material está en el fondo contra toda justicia, pero es una defensa

[27] *Leyes hititas* I 10.
[28] *Cód. de Ham.*, art.282.
[29] Ibid., art.109.
[30] *Leyes hitit.*, art.17.
[31] *Leyes asirias*, art.21.
[32] Ibid., art.52.
[33] *Cód. de Ham.*, art.230.

poderosa contra los posibles abusos. A pesar de su carácter cruel, es una mitigación contra la venganza desenfrenada, ya que limita la reacción de la víctima y de sus familiares, y en ese sentido es un avance sobre la ley consuetudinaria de la venganza de las tribus sin organización judicial [34]. La legislación rabínica posterior trató de atenuar la ferocidad de esta ley del talión, proponiendo compensaciones pecuniarias [35].

La sociedad antigua se componía de muy diferentes clases de personas, y el derecho penal se inspiraba en esta diferencia de clases, y la ínfima entre todas era la de los esclavos. Israel participaba en algo de esta apreciación de los esclavos, sin distinción de hebreos y de extranjeros. Ya hemos visto cómo se apreciaba en el v.20 la muerte del esclavo a consecuencia de los malos tratos de su amo. Pues aquí (v.26-27) se indemniza con la libertad del siervo o de la sierva a quien su amo causase la pérdida de un ojo o de un diente. Quizá aquí el «ojo o el diente» es mencionado a título de ejemplo, y que la jurisprudencia, que tenía en la antigüedad tan amplio valor cuanto los textos legales tienen de brevedad y concisión, lo extendería a otros daños equivalentes. La legislación hebraica en este punto era muy favorable al pobre siervo, y era una amonestación a los amos a que tratasen con humanidad a los esclavos.

Con todo, vemos cómo, al tratarse del esclavo, no existía la ley del *talión* respecto de su amo, pues se da por supuesto que el esclavo no es de la categoría del hombre libre; pero, con todo, se proclama la personalidad humana del esclavo, de forma que no se le puede infligir daño impunemente, como era común en la sociedad romana. En el código de Hammurabi también se ponen penas al amo que maltrata a su siervo: «Si un (hombre libre) ha vaciado el ojo de un esclavo de hombre libre, o si ha quebrado un hueso de un esclavo de hombre libre, pesará la mitad de su precio» [36]. En la legislación mosaica, la pena es más generosa: a cambio del miembro perdido ha de dársele la libertad. En la legislación hitita, por un daño semejante al esclavo se prescribe una multa, la mitad de la correspondiente a la herida hecha a un hombre libre [37].

Daños causados por los animales (28-36)

28 Si un buey acornea a un hombre o a una mujer y se sigue la muerte, el buey será lapidado, no se comerá su carne, y el dueño será quito. 29 Pero, si ya de antes el buey acorneaba, y, requerido el dueño, no lo tuvo encerrado, el buey será lapidado si mata a un hombre o a una mujer, pero el dueño será también reo de muerte. 30 Si en vez de

34 Caso clásico de venganza desmesurada es la anunciada por Lamec (Gén 4,23-24). Sobre la ley del talión véase J. M. LAGRANGE: RB (1916) p.467.
35 Cf. *Misna, Babha Qamma* VIII 1,5.
36 *Cód. de Ham.*, art.199.
37 *Leyes hititas* I 8-16. La palabra hebrea que traducimos por *siervo* aquí *(Jofsi)*, se la ha relacionado con el *jufsu* asirio, que designa una clase baja de trabajadores agrícolas. Cf. BARROIS, o.c., II p.214.

la muerte le pidieren al dueño un precio como rescate de la vida, pagará lo que se le imponga. [31] Si el buey hiere a un niño o a una niña, se aplicará esta misma ley; [32] pero, si el herido fuese un siervo o una sierva, pagará el dueño del buey treinta siclos de plata al dueño del esclavo o de la esclava, y el buey será lapidado. [33] Si uno abre una cisterna o cava una y no la cubre y cayere en ella un buey o un asno, [34] pagará el dueño de la cisterna en dinero el precio al dueño de la bestia, pero la muerta será para él. [35] Si el buey de uno acornea a un buey de otro, y éste muere, se venderá el buey vivo, partiéndose el precio, y se repartirán igualmente el buey muerto. [36] Pero, si se sabe que el buey acorneaba ya de tiempo atrás y su dueño no lo tuvo encerrado, dará éste buey por buey, y el buey muerto será para él.

Los perjuicios pueden ser también causados por un buey, y de ellos puede ser responsable su amo, si conocía que su buey era bravo y acometedor. En este caso, si acornea y quita la vida a un hombre, el buey morirá apedreado. Es simplemente la aplicación del principio establecido por Dios en Gén 9,5, de que reclamará la vida humana aun de las fieras del campo [38]. El amo será también reo de muerte, aunque se puede rescatar de la pena. La carne del buey apedreado no debía ser comida, pues era como contaminarse con algo que era maldito.

En el código de Hammurabi encontramos algo parecido: Si un buey en su camino mata a un hombre, no hay reclamación, pues se da por supuesto que el dueño no sabía que acorneaba [39]. Pero no se ordena matar al buey agresor. En la legislación mosaica, en caso que el propietario supiera que su buey acorneaba, debe morir el buey y el dueño (v.29). El código de Hammurabi es menos severo en ello: «Si el buey de un hombre hiere con los cuernos, y si la Puerta (el consejo de ancianos) le ha hecho saber que su buey acorneaba, si no le recubrió los cuernos, ni los recortó, ni ha atado su buey, y si hiere a un hijo de hombre libre y le mata, le dará media mina de plata. Si es hijo de un esclavo (la víctima), le dará un tercio de mina» [40]. Entre los beduinos de Moab actuales hay algo semejante [41].

Si la víctima fuera un niño o un esclavo, la pena del buey será la misma, pero no la de su amo. Como precio de un esclavo, la ley señala treinta siclos [42]. Los lectores del Evangelio, al leer esta disposición legal, no pueden menos de traer a la memoria las treinta monedas que Judas recibió por su traición [43].

[38] En el Pentateuco samaritano, en vez de «buey», se dice «todo animal».
[39] *Cód. de Ham.*, art.250.
[40] Ibid., art.252.
[41] Cf. Jaussen, o.c., p.274.
[42] Cf. Zac 11,12.
[43] Cf. Mt 26,15.

Delitos contra la propiedad (21,37-22-14)

37 Si uno roba un buey o una oveja y la mata o la vende,
restituirá cinco bueyes por buey y cuatro ovejas por oveja.

Capítulo 22

ORDENACIONES SOCIALES

1 Si el ladrón fuere sorprendido forzando de noche y fue-
se herido y muriese, no será el que le hiere reo de sangre;
2 pero, si hubiese ya salido el sol, responderá de la sangre.
3 El ladrón restituirá, y si no tiene con qué, será vendido
por lo que robó; y si lo que robó, buey, asno u oveja, se
encuentra todavía vivo en sus manos, restituirá el doble.
4 Si uno daña un campo o una viña, dejando pastar su ga-
nado en el campo o en la viña de otro, restituirá por lo
mejor del campo o lo mejor de la viña. 5 Si propagándose
un fuego por los espinos quema mieses recogidas o en pie,
o un campo, el que encendió el fuego pagará el daño. 6 Si
uno da a otro en depósito dinero o utensilios y fueran éstos
robados de la casa de otro, el ladrón, si es hallado, restituirá
el doble. 7 Si no aparece el ladrón, el dueño de la casa se
presentará ante Dios, jurando no haber puesto su mano
sobre lo ajeno. 8 Toda acusación de fraude, sea de buey, de
asno, de oveja, de vestido, de cualquier cosa desaparecida,
de que se diga «esto es», decídase por juramento ante Dios.
Aquel a quien Dios condenare, restituirá el doble a su pró-
jimo. 9 Si uno entrega en depósito a su prójimo asno, buey,
oveja o cualquier otra bestia, y lo depositado muere o se
estropea, o es cogido por los enemigos sin que nadie lo haya
visto, 10 se interpondrá por ambas partes el juramento de
Yahvé de no haber puesto el depositario mano sobre el
bien de su prójimo. El dueño aceptará el juramento, y el
depositario no será obligado a restituir; 11 pero, si la bestia
le fué robada, restituirá al dueño. 12 Si la bestia fuere despe-
dazada, preséntese lo destrozado, y no tendrá que resti-
tuir. 13 Si uno pide a otro prestada una bestia, y ésta se es-
tropea o muere no estando presente el dueño, el prestatario
será obligado a restituir; 14 pero, si estaba presente el dueño,
no tendrá que restituir el prestatario. Si el préstamo fué por
precio, reciba el dueño lo estipulado.

La ley, que comenzó por poner en el Decálogo un precepto condenatorio del robo, tiene que dar luego otros particulares, ordenados a proteger la propiedad individual. La propiedad principal de los hebreos eran sus ganados, y por eso la primera ordenación condena al ladrón de un buey a devolver el quíntuplo y al de una oveja el cuádruplo. Pero, si lo robado se halla íntegro en poder del

ladrón, restituirá el doble. Si no tiene con qué restituir, lo hará con su persona, reducida a la esclavitud. ¿Por qué esta diferencia entre el ganado vacuno y el ovino? Tal vez porque el primero era menos abundante y, como tal, más estimado, por eso su robo suponía una pérdida mucho mayor para el dueño, y, en consecuencia, el legislador quiere prevenir el abuso con una mayor pena.

Entre los nómadas de Moab es norma general devolver el cuádruplo del robo cometido [1]. En el código hitita, por el robo de grandes reses se exige la devolución de quince (tres veces cinco) [2].

Si el ladrón nocturno fuera herido y muerto, el que le mató queda libre de pena; no así si el incidente hubiera sucedido después de la salida del sol (v.1-2). La razón parece ser que de día el propietario debía medir más sus actos, mientras que de noche no podía aquilatar el peligro, y, sobre todo, no podía llamar a otros en su ayuda [3].

En el código de Hammurabi, la legislación es muy severa respecto de los crímenes contra la propiedad: si se roba el tesoro de un templo o del palacio, debe morir el ladrón [4]. Si se roba un carnero, un buey o un asno, debe devolverse el tréntuplo si la res pertenecía al templo o al palacio, y el décuplo si pertenecía a un *muskinnu* (intermedio entre el esclavo y el hombre libre). Si el ladrón no tiene con qué devolver, debe ser matado [5].

El que daña el campo o la viña de otro, dejando pastar en ellos su ganado, pagará con lo mejor de su campo o de su viña (v.4). El que produjera un incendio en las mieses, resarcirá los daños (v.5). El ladrón de algo depositado en casa de otro devolverá, si es hallado, el doble (v.7). Si no fuere hallado, el depositario jurará por Dios no haberse apropiado lo ajeno, y quedará libre (v.8). Todo litigio sobre la identificación de una cosa desaparecida se resolverá mediante el juramento ante Dios (v.8).

En el código de Hammurabi se prescribe que el pastor que ha metido a pacer su rebaño en campo ajeno sin consentimiento de su dueño debe compensar el daño con cierta cantidad de trigo [6]. En la ley hitita, por el mismo delito se pone como pena diez siclos de plata, si es terreno cultivado, y tres si es inculto [7].

Respecto del que ha incendiado las mieses, el código hitita prescribe que el malhechor debe tomar el campo quemado y darle al propietario perjudicado un campo de buena calidad.

Si una bestia entregada en depósito viniera a perecer sin que nadie la haya visto, el depositario jurará no haber puesto la mano en los bienes de su prójimo, y quedará libre, a menos que él mismo estuviere presente y pudiera comprobar no haber existido culpa en el prestatario. Pero, si la res hubiera sido alquilada, el amo de ella recibirá el alquiler convenido por el servicio (v.13-14).

1 Cf. JAUSSEN, o.c., p.195.
2 *Leyes hititas* I 57.68.
3 En las Doce Tablas se prescribía algo parecido: «Si nox furtum factum est, si im (eum) occisit, iure caesus esto» (VIII 12).
4 *Cód. de Ham.*, art.6.
5 Ibid., art.8.
6 Ibid., art.57.
7 *Leyes hit.* II 7.

El código de Hammurabi dice respecto del robo de una cosa en depósito: «Si un hombre ha dejado en depósito su bien, si éste es perdido, el depositario, si no tuvo cuidado, restituirá lo equivalente al propietario [8].

Si esta res viene a faltar por fuerza mayor, en que no intervenga culpa del depositario, éste quedará libre de responsabilidad con sólo el juramento (v.9). Pero es singular la excepción que añade. Si le fuere robada, debe responder de la res, considerándole culpable de no haber sabido guardarla como debía, o mejor, porque esta causa no podía probarse con evidencia y se supone que el ladrón fuera el mismo depositario. En cambio, si la res fuera cogida por una fiera, bastaría presentar los restos que probasen la pérdida (v.12).

En el código de Hammurabi encontramos algo parecido: «Si alguno ha dejado escapar un buey o un asno que se le había confiado, dará a su propietario buey por buey, asno por asno» [9]. En caso de que, «en el parque, un golpe de un dios (tormenta o muerte súbita) tuviera lugar o un león matare (la res), el pastor se purificará ante el dios, y el daño será aceptado por el propietario» [10].

Un segundo caso es la prestación de una res para el trabajo (v.13). Esta prestación puede ser gratuita o mediante un precio de alquiler. Si la res llegase a perecer, debía darse al dueño la indemnización debida, a menos que el dueño estuviera presente y fuera testigo de la inculpabilidad del prestatario. En este caso debía el dueño de la res contentarse con el alquiler convenido (v.14).

En el código de Hammurabi se dice: «Si un hombre ha alquilado un buey o asno y (si) en el campo le mata un león, la pérdida es para el dueño» [11]; «si un hombre ha alquilado un buey y si por negligencia o por los malos tratos le mata, dará buey por buey al dueño» [12]; «si un hombre ha alquilado un buey y si se rompe su pie o el nervio de su nuca, dará al dueño buey por buey» [13]; «por un ojo vaciado dará la mitad del precio del buey» [14]; «por un cuerno roto, el rabo cortado..., pagará la cuarta y la quinta parte de su precio» [15]. Si el animal muere por accidente (herido por un dios), el juramento eximirá de responsabilidad al que alquiló el animal [16]. En el código hitita encontramos la misma ley [17].

Leyes varias (15-30)

Esta perícopa abarca una verdadera miscelánea de preceptos dispares legales, imposibles de catalogar lógicamente.

15 Si uno seduce a una virgen no desposada y tiene con ella comercio carnal, pagará su dote y la tomará por mujer.

8 *Cód. de Ham.*, art.125.
9 Ibid., art.263.
10 Ibid., art.266.
11 Ibid., art.244.
12 Ibid., art.245.
13 Ibid., art.246.
14 Ibid., art.247.
15 Ibid., art.248.
16 Ibid., art.249.
17 *Leyes hitit.* I 76.

16 Si el padre rehusa dársela, el seductor pagará la dote que se acostumbra dar por las vírgenes. 17 No dejarás con vida a la hechicera. 18 El reo de bestialidad será muerto. 19 Los que ofrezcan sacrificios a dioses extraños serán exterminados. 20 No maltratarás al extranjero ni le oprimirás, pues extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto. 21 No dañarás a la viuda ni al huérfano. 22 Si eso haces, ellos clamarán a mí, y yo oiré sus clamores; 23 se encenderá mi cólera y os destruiré por la espada, y vuestras mujeres serán viudas, y vuestros hijos, huérfanos. 24 Si prestas dinero a uno de mi pueblo, a un pobre que habita en medio de vosotros, no te portarás con él como acreedor y no le exigirás usura. 25 Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás antes de la puesta del sol, 26 porque con eso se cubre él, con eso viste su carne, y ¿con qué va a dormir? Clamará a mí, y yo le oiré, porque soy misericordioso. 27 No blasfemarás contra Dios ni maldecirás de los príncipes de tu pueblo. 28 No dilatarás ofrecerme el diezmo de tu era y de tu lagar. Me darás el primogénito de tus hijos. 29 Así harás con el primogénito de tus vacas y ovejas; quedará siete días con su madre, y al octavo me lo darás. 30 Sed para mí santos. No comeréis la carne despedazada en el campo; se la echaréis a los perros.

CONTRA LOS SEDUCTORES DE DONCELLAS.—Se trata de la seducción de una doncella todavía no prometida a hombre alguno. El seductor pagará el *mohar*, o precio de la novia, al padre de ésta y la tomará por mujer (v.15) [18]. Es la más natural reparación de la ofrenda inferida. Pero, si el padre de la doncella rehusara dar su hija en matrimonio, tendrá derecho a ello, reclamando, sin embargo, el *mohar* acostumbrado. En Dt 22,29 se señala la cantidad de cincuenta siclos, pero no habla de la negativa del padre; en cambio, añade que la mujer, una vez casada, no podrá ser repudiada por el que la violó cuando ella era doncella.

La ley asiria nos ofrece una curiosa disposición en el caso de que un hombre casado violase a una doncella libre de todo compromiso matrimonial. Dondequiera que la haya violado, en el campo, en la ciudad o en casa, de día o de noche, el seductor tomará la doncella por mujer, entregando al padre su precio. Pero, además, el seductor entregará al padre su propia mujer. Si el padre no quisiera dar en matrimonio su hija al seductor, éste pagará tres veces el precio de la doncella. Igual hará si, en vez de ser casado, no tuviera mujer que entregar. Pero, si la doncella se hubiera prestado voluntariamente, el cómplice jurará ser así, conservará su mujer, pero pagará el precio de la doncella, y el padre la casará con quien quiera [19].

Mientras la hija no estaba casada, era algo propiedad del padre, y su valor variaba según fuera virgen o no. Por eso tenía derecho a la compensación por parte del seductor. El *mohar* «no era ni un precio de compra ni una dote, sino uno de los elementos del siste-

18 Cf. Gén 34,15.
19 *Leyes asirias*, art.54s.

ma de compensación que consagra en un matrimonio la unión de las dos familias» [20]. A veces, en la época patriarcal, ese *mohar* se daba en forma de servicios prestados al suegro o hermano mayor de la futura esposa, como en el caso de Jacob a Labán [21]. El *mohar* «aparece menos como la contrapartida en dinero del valor supuesto de la mujer que como el instrumento legal del lazo que se crea entre las dos casas» [22]. Entre los babilonios, el equivalente al *mohar* hebreo era el *tirjatu*, o don del marido a su mujer abandonada [23], o don del novio a su futuro suegro con vistas al matrimonio con su hija [24]. No era una compra de ésta, pues el don había de pertenecer a la hija, la cual debía aportar su dote *(seriqtu)* por su parte, superior al don recibido.

Entre ciertas tribus árabes, la mujer es realmente *comprada:* «Entre los fellahs y los árabes, la hija no es entregada al futuro marido mientras éste no satisfaga la avaricia del padre. Este guardará el *mohar* después que ha entregado a su hija. Así, el *mohar* es un precio o una compra» [25].

Contra los hechiceros.—En dos palabras el legislador mosaico declara el juicio que le merece la hechicería. La Ley la persigue con rigor, como podemos ver por otros pasajes paralelos [26]. Saúl prohibió estrictamente la hechicería [27]. A su sombra solían cometerse no pocos crímenes. Entre los babilonios, la magia estaba muy extendida para conjurar los posibles males provenientes de determinados genios maléficos. Había ciertos conjuradores oficiales (los *asipu)*. En los dos primeros artículos del código de Hammurabi se arremete contra los hechiceros. Pero se les condena a éstos por el daño social que hacían, mientras que en la legislación mosaica se les condena porque sus actos son considerados como idolátricos y supersticiosos [28]. Al hablar de la mujer *hechicera* es porque, como en Babilonia, las mujeres se prestaban mejor para estas prácticas [29]. Las leyes asirias prescriben la pena de muerte para los brujos [30], mientras que las hititas imponen sólo una multa [31].

Contra la bestialidad.—Aquí se prescribe la muerte del que tuviera comercio sexual con una bestia (v.18). En el Levítico se prescribe, además, la muerte de la bestia [32]. El código hitita impone también la pena de muerte al reo de bestialidad, a menos que el rey le haga gracia [33]. Herodoto alude al vicio de bestialidad en algunos templos egipcios [34]. En la epopeya de Gilgamés se habla de los amores de Istar con el león y el caballo. El amigo de Gilgamés, Enkidu, aparece también viviendo familiarmente con las fieras del

[20] B. Courayer, *L'Exode* (Bib. de Jér.) p.107.
[21] Cf. Gén c.29.
[22] A. Clamer, o.c., p.200.
[23] *Cód. de Ham.* art.138.
[24] Ibid., art.159-161.163-164.
[25] A. Jaussen, o.c., p.49.
[26] Cf. Lev 19,26.31; 20,6.27; Dt 18,9s.
[27] Cf. 1 Sam 28,3-9.
[28] Cf. Dt 18,16.
[29] Cf. Ch. Jean, *Milieu Biblique* III 399.
[30] *Leyes as.* art.47.
[31] *Leyes hitit.* II 55.
[32] Cf. Lev 20,13s; 18,23.
[33] *Leyes hit.*, art.187s.
[34] Cf. Herodoto, II 46.

campo. Entre los cananeos este vicio estaba bastante extendido. La ley mosaica, al decretar la muerte contra tales vicios, quiere extirpar el vicio de raíz, pues en pueblos de pastores no son raras tales aberraciones.

Contra los sacrificios a los ídolos (v.19).—La condenación a la misma pena de muerte del que ofrezca sacrificios a los dioses extraños no significa más que el juicio que este delito merecía al legislador, pero no que se castigaba siempre con esta pena, pues muchas veces leemos en la Escritura que Israel se dejaba llevar de los dioses extraños, sin que se aluda a la pena capital por este pecado. Sólo en un caso leemos que esta ley se haya aplicado: el de Matatías, de la época de los Macabeos [35]. Pero el delito era, según la mentalidad antigua, digno de tal pena, por cuanto la vida y felicidad del pueblo estaba ligada a la fidelidad a Yahvé, con el que estaba la nación israelita obligada por una alianza estrecha. Esta alianza quedaba rota desde el momento que se rendía culto a otros dioses fuera de Yahvé, que no admitía competidores en su santuario. El Deuteronomio insistirá mucho en este punto esencial para la vida religiosa y nacional de Israel.

En la formulación de la pena por la idolatría se habla por primera vez de la condenación al «anatema» *(jérem)*, expresión que alude a la consagración de una cosa a Dios por la muerte. Los objetos condenados al *jérem* se convertían en propiedad de la divinidad, y no podían ser utilizados por el hombre. Los hombres entregados al anatema debían ser muertos. Esta institución aparece también mencionada en la estela de Mesa, en Moab. Pero de esta costumbre, la palabra *jérem* pasó a ser sinónima de exterminio en general, y así hay que entenderla en este v.19, en el que los idólatras son condenados al *jérem* [36].

Ordenaciones a favor de los extranjeros (v.20).—El legislador tiene una especial preocupación de proteger a los débiles y desamparados, como los extranjeros, los huérfanos y las viudas. Los profetas—representantes del mejor espiritualismo en la tradición israelita—recalcarán estos deberes sociales como algo fundamental en la vida religiosa y como condición necesaria para obtener la benevolencia divina. Entre los nómadas, el extranjero o peregrino fuera de su tribu queda bajo la protección de aquella en que está. El *gêr* (peregrino-forastero) en Israel es considerado como miembro permanente de la misma comunidad israelita. El recuerdo de la esclavitud egipcia sirvió para que el legislador inculcara la comprensión para con los extranjeros y peregrinos, como seres desamparados de los suyos [37]. Dios garantiza los derechos fundamentales de ellos, como en general los de los oprimidos, y terminará por vengarlos como la sangre de Abel [38]. En el Deuteronomio esta

[35] Cf. 1 Mac 2,23s.
[36] Sobre esto véase el art. *Herem* de DBS II 205-206.262-263.
[37] Cf. Lev 27,28-29; Dt 7,2.
[38] Cf. Gén 4,10.

ordenación favorable al extranjero será particularmente recomendada y ampliada [39].

Protección de las viudas y de los huérfanos (v.21).—En la misma línea que la ley anterior, Dios prohibe hacer perjuicios a los desamparados, como la viuda y el huérfano. En tiempos en que no había ninguna organización de previsión social en favor de estos seres desventurados, esta ley era la única salvaguardia de los derechos mínimos de ellos. La moral religiosa en Israel siempre se ha distinguido por su preocupación de los intereses sociales de la comunidad [40].

Prohibición del préstamo a usura (v.22).—Contra esta gran plaga de la usura en la antigüedad el legislador hebreo proclama que ha de prestarse al pobre sin interés pecuniario (v.24). Conviene advertir que, a diferencia de nuestros días, en que los hombres de negocios y los Estados contraen empréstitos para emprender obras productivas, en los tiempos pasados eran los pobres los que acudían al usurero para atender a sus necesidades del momento, con lo que aumentaban su miseria. Los profetas atestiguan que, a pesar de la Ley, el préstamo usurario era frecuente en Israel, y una página histórica de Nehemías nos hace ver hasta qué extremo gravaba la usura al pobre pueblo, que, obligado por la necesidad, acudía al usurero sin entrañas [41]. Pero tal vez pudiéramos sacar de esta ley que lo mejor es enemigo de lo bueno. El que presta a un pobre corre el riesgo de perder lo prestado, y esta consideración sería una razón que movería a no prestar, y entonces el pobre quedaría en peor condición. El capital prestado se podía asegurar con alguna prenda, una especie de hipoteca que garantiza el capital, pero aquí (v.25s) se ponen cortapisas elementales a este derecho, en cuanto que no se ha de privar al pobre de sus necesidades primarias como el vestirse. Por eso, si el prestamista tiene en prenda el manto del pobre, debe devolvérselo antes de la noche, para que pueda defenderse del relente (v.26) [42]. El profeta Amós se indigna contra los ricos que hacen caso omiso de esta prescripción de humanitarismo elemental [43].

En el código de Hammurabi se regula el préstamo a interés, fijando tasas y amenazando con la pena de la pérdida de lo prestado al que exigiera mayores intereses [44].

Contra la blasfemia y la maldición (v.27).—En este versículo se junta la proscripción de las palabras injuriosas contra Dios

[39] Cf. Dt 10,18s; 24,17s.

[40] Este sentimiento de humanitarismo para los desamparados aparece también entre los pueblos gentiles. Así dice Amenheme I de Egipto: «He dado al pobre y alimentado al huérfano». Cf. Mallon, *Les hébreux en Egypte* p.81. En los textos de Ras Samra se dice del sabio Danel: «Juzga el proceso de la viuda y mantén el derecho del huérfano». Cf. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament* 2ª. ed. p.149. Citados por A. Clamer, o.c., p.202.

[41] Cf. Neh 5,1s.

[42] Cf. Dt 24,12-13.

[43] Cf. Am 2,8.

[44] *Cód. de Ham.*, art.89-95.

y contra las autoridades o príncipes. La primera es castigada con la pena de muerte en la legislación levítica [45]. A Jesucristo los judíos le condenarán a muerte por haber *blasfemado* atribuyéndose prerrogativas divinas [46]. No se determina la pena por la maldición contra la autoridad, porque se supone que tiene medios de reprimir tal osadía.

DIEZMOS Y OFRENDAS SAGRADAS (v.28-29).—El *diezmo* era el tributo o la ofrenda que se hacía a Dios (v.28) o a los sacerdotes, sus servidores. Jacob lo prometió a Dios si volvía sano y salvo de Aram, adonde se encaminaba [47]. No está claro a quién pagó luego este diezmo, pero el Deuteronomio dice que debía consumirse ante Yahvé en compañía de los pobres [48]. El mismo nos habla de un diezmo trienal, destinado a los pobres de la ciudad [49]. Más tarde veremos que, en el *código sacerdotal*, el diezmo se convierte en el patrimonio de la clase levítica, de la cual se dice que tiene a Dios por *heredad* [50]. Todo esto nos muestra que el concepto de *diezmo* ha experimentado una evolución grande en el curso de la historia de Israel. El diezmo de la era y del lagar (v.28) era el tributo de los labradores, mientras que los primogénitos de los ganados (v.28b) lo eran de los pastores o ganaderos.

El origen de los *diezmos* consagrados a la divinidad—costumbre corriente en muchos pueblos primitivos—parece basarse en el sentimiento de pertenencia de las cosas al Creador; por eso, antes de servirse de los productos de la tierra, el hombre debía ofrecerlos a Dios, para santificar de algún modo los mismos [51].

Lo mismo se ha de decir respecto de los *primogénitos* de los animales. Ya antes hemos visto expresado el mandato de ofrecer todo primogénito a Yahvé [52]. La entrega de los primogénitos de los hombres consagrados a Yahvé era sustituída por la circuncisión [53]. Nunca en Israel se permitió legalmente el sacrificio de niños a Yahvé, como ocurría entre los cananeos [54]. En la legislación posterior se concretará el modo de la ofrenda de los primogénitos del hombre [55].

INVITACIÓN A LA «SANTIDAD» (v.30).—¿De qué *santidad* se trata, de la ritual, o pureza legal, o de la «santidad» *moral?* Si en el primer caso, la frase *Sed para mí santos* hay que unirla a la que sigue, relativa a la prohibición de comer carne despedazada en el campo. El

45 En la Vg, siguiendo a los LXX, se dice *diis* en pl., traduciendo el heb. *Elohim*. Por ello, Fl. Josefo entiende el *diis* de las divinidades paganas, mientras que el Targum de Onkelos lo entiende de los magistrados del santuario. La palabra que traducimos por *príncipe*, en heb. *nâsi'*, significa lit.: «el que está levantado sobre otros», es sinónimo de autoridad. San Pablo recuerda este precepto ante el sanhedrín judío (Act 23,6).
46 Cf. Gén 14,20.
47 Cf. Gén 28,32.
48 Cf. Dt 14,22-24.
49 Ibid., 26,12.
50 Núm 18,15-22.
51 Cf. Lev 19,23; 23,10-11.
52 Cf. Ex 13,1-2.11-13.
53 Cf. CAZELLES, o.c., p.83-84.
54 Cf. 1 Sam 16,34; 2 Sam 16,3; 21,5.
55 Cf. Núm 3,11-13; 18,15-18; Lev 27,26-27; Dt 15,19-23.

animal encontrado descuartizado en el campo es impuro, porque conserva su sangre [56]. Si la frase *Sed para mí santos* se toma en sentido *moral*, entonces habría que considerarla como la conclusión de las prescripciones de tipo *moral* (protección a los desamparados, etc.), que acabamos de comentar. En ese supuesto, parece que está aquí desplazada, y su lugar propio será después de 23,9 [57]. Más tarde encontraremos la fórmula interesante: *Sed santos, porque yo soy santo* [58], expresión que implica, como veremos, un sentido de pureza legal, pero sobre todo moral. Yahvé es el *santo* trascendente, y, al elegir a Israel, quiere que viva en una atmósfera ritual y moral superior a la de los otros pueblos gentiles, es decir, acercarse a la *santidad* de Yahvé [59].

CAPÍTULO 23

LEYES SOCIALES Y LITURGICAS

Preceptos de justicia social (1-9)

1 No esparzas rumores falsos. No te unas con los impíos para testificar en falso. 2 No te dejes arrastrar al mal por la muchedumbre; en las causas no respondas, porque así responden otros, falseando la justicia; 3 ni aun en las de los pobres mentirás por compasión de ellos. 4 Si encuentras al buey o al asno de tu enemigo perdidos, llévaselos. 5 Si encuentras el asno de tu enemigo caído bajo la carga, no pases de largo; ayúdale a levantarlo. 6 No tuerzas el derecho del pobre en sus causas. 7 Aléjate de toda mentira y no hagas morir al inocente y al justo, porque yo no absolveré al culpable de ello. 8 No recibas regalos, que ciegan a los prudentes y tuercen la justicia. 9 No hagáis daño al extranjero; ya sabéis lo que es un extranjero, pues extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto.

En esta perícopa, que trata, sobre todo, de los diversos elementos que entran en la administración de la justicia, jueces y testigos, se intercalan unos preceptos relativos a la conducta que se debe guardar en las relaciones con el enemigo, mirando por su hacienda como desearía que otros mirasen por la suya.

Ya hemos visto de qué manera pasaba Moisés la jornada, ventilando las causas que el pueblo traía, y cómo, inducido por su suegro, nombró jueces inferiores, que debían ser los jefes de las tribus, familias y casas del pueblo [1]. Igual que Moisés, juzgaban

[56] Cf. Lev 17,15.
[57] Es la opinión, entre otros, de A. CLAMER, o.c., p.204.
[58] Lev 11,44s.
[59] Sobre la «santidad» de Yahvé véase P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament* I (Tournai 1954) p.42.

[1] Cf. Ex 18,13s; Dt 1,13s.

después los *Jueces*, que, gracias a una feliz victoria, con que habían librado al pueblo de los invasores, lograron autoridad sobre una o varias tribus. Así, se dice que Otoniel *juzgó* cuarenta años, ochenta Ahod, y otros cuarenta Gedeón [2]. El pueblo se regía por sus leyes y costumbres tradicionales, y la principal labor del gobernante no era tanto dar leyes cuanto resolver los pleitos de cada día para mantener la paz en el pueblo.

En el mismo libro de los Jueces se nos cuenta cómo Débora, «profetisa..., se sentaba bajo una palmera, entre Rama y Betel..., adonde acudían los hijos de Israel en demanda de justicia» [3]. Por el mismo título de *profeta* (o representante de Dios) *juzgaba* Samuel, de quien se escribe que *juzgó* a Israel todo el tiempo de su vida y que cada año hacía el recorrido por Betel, Gálgala y Masfa juzgando las causas del pueblo [4]. Cuando luego se estableció la monarquía, las cosas debieron cambiar. Por de pronto, no hallamos mención de estos *jueces* de nombramiento popular, y, en cambio, vemos a los reyes ejercer esta suprema función de administrar justicia. Cuando Natán quiso reprender a David, fingió que venía pidiendo *justicia* [5]. Lo mismo hizo la discreta mujer de Tecua para obtener el indulto de Absalón. Pero este tribunal no podía ser más que un tribunal supremo, el cual supone otros tribunales inferiores.

En el Deuteronomio se nos informa de la administración de la justicia de modo claro: «Te constituirás jueces y escribas en todas las ciudades que Yahvé, tu Dios, te dará, según sus tribus, que juzguen al pueblo justamente».

La Ley mira mucho a que la justicia no sea falseada por causa de los testigos. El Decálogo amenaza con la sanción divina al que profane el santo nombre de Dios perjurando; luego se manda no testificar falsamente contra el prójimo. En esta perícopa de Ex 23,1 se insiste en que ni por respeto del rico ni por compasión del pobre se tuerza jamás la justicia. Sobre la prueba testifical se ordena en el Deuteronomio: «Un solo testigo no es suficiente en causa alguna. Pero por la palabra de dos o tres se puede fallar una sentencia» [6]. Y contra el falso testigo dispone: «Si surgiere contra uno un testimonio malo, acusándole de un delito, los dos interesados en la causa se presentarán ante Yahvé, ante los sacerdotes y los jueces en funciones en ese tiempo, quienes, si, después de escrupulosa investigación, averiguan que el testigo, mintiendo, había dado falso testimonio contra su hermano, le castigarán haciéndole a él lo que él pretendía hacer a su hermano; así quitarás el mal de en medio de Israel» [7]. El gran monarca de Babilonia, Hammurabi, empieza su código decretando la misma pena contra los falsos testigos: «Si un hombre acusa a otro de homicidio, pero sin llegar a probarlo, el acusador sufrirá la pena capital» [8]. La misma regla se establece si la acusación fuera sobre trigo o dinero: el acusador llevará la pena que implicaba la acusación [9].

2 Cf. Jue 3.
3 Cf. Jue 4,4s.
4 Cf. 1 Sam 7,15s.
5 Cf. 2 Sam 12,1s.
6 Dt 19,15; 17,6s.
7 Dt 19,16-20.
8 *Cód. de Ham.* art.1.
9 Ibid., art.4.

A pesar de esto, no debían faltar testigos falsos en Israel, si tomamos a la letra las palabras del salmista, que más de una vez se queja de que testigos falsos le persiguen: «No me entregues a la rabia de mis adversarios, que se alzan contra mí falsos testigos y gente que respira crueldad» [10]. Y en otro lugar: «Alzáronse contra mí testigos falsos para demandarme lo que no sabía» [11]. Del Rey-Mesías dice el profeta Isaías que «no juzgará por oídos, sino que juzgará con justicia al pobre, y con equidad a los humildes de la tierra» [12]. En el salmo 72,4 se pide para el rey que «haga justicia a los oprimidos del pueblo, defienda a los hijos de los menesterosos y quebrante a los opresores». El libro de los Proverbios habla muchas veces contra el falso testigo, lo que arguye su frecuencia en Israel [13].

Principios del Derecho penal hebreo

Hemos expuesto las penas que se imponen en la Ley por la infracción de los preceptos del Decálogo para mostrar el valor de dichos preceptos morales en la legislación mosaica. Vamos a completar lo dicho exponiendo más ampliamente las sanciones penales de los delitos antisociales. Ellos servirán para la mejor inteligencia de los preceptos legales que forman parte del código de la alianza.

Nótese, ante todo, que en la antigüedad, en que los vínculos familiares eran más estrechos, la responsabilidad por un delito era con frecuencia familiar. Que en Israel acaecía algo de esto, nos lo prueba el caso de los hijos y nietos de Saúl, colgados de un leño ante Yahvé por la infracción de un juramento hecho a los gabaonitas, cometida por su padre y abuelo. Contra este falso principio declara el Deuteronomio: «No morirán los padres por la culpa de los hijos, ni los hijos por la culpa de los padres; cada uno será condenado por su pecado» [14]. Conforme a esto, se cuenta del rey Amasías que, habiendo castigado a los asesinos de su padre, dejó en paz a los hijos de éstos, según lo manda la Ley [15]. Y Ezequiel dedicó todo un capítulo a declarar que la misma regla seguirá en adelante el Señor en sus juicios sobre el pueblo, que no pagarán los hijos por los padres: «Mías son las almas todas; lo mismo la del padre que la del hijo, mías son, y el alma que pecare, ésa perecerá» [16]. Ya se comprende que el Señor no cambió las normas de la justicia; lo que cambió fué más bien la mentalidad de los hombres para entenderla y expresarla. Antes la entendían según las rudas reglas de la justicia que ellos practicaban; pero ahora, que en virtud de la misma revelación han progresado, las entienden con mayor perfección.

Otro principio del Derecho penal antiguo es la pena del *talión*. Por dura que nos parezca, viene a ser la expresión de la justicia,

[10] Sal 27,12.
[11] Sal 35,11.
[12] Is 11,4.
[13] Cf. Prov 6,19; 14,25; 19,5.9; 21,28.
[14] Dt 24,16.
[15] Cf. 2 Re 14,16.
[16] Ez 18,4.

mirando a lo material de las culpas: una universalización de la norma de justicia que tiene su plena aplicación en materia de indemnizaciones. Pero con ser la regla tan imperfecta, y, por tanto, injusta, todavía, según observa San Agustín, sirve para impedir otras injusticias mayores. La pasión humana que se siente herida no se contenta con devolver lo que injustamente recibió, sino que a una palabra ofensiva responde tal vez con una réplica de obra que priva de la vida al ofensor. El espíritu de venganza no siempre resulta injusto [17]. En el código de la alianza se anuncia el principio para restablecer la justicia quebrantada en el prójimo: «Entonces se dará vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, cardenal por cardenal» [18]. El Levítico expresa el principio casi con más crudeza: «Al que maltrata a su prójimo, se le hará como él ha hecho: fractura por fractura, ojo por ojo, diente por diente; se le hará lo mismo que ha hecho a su prójimo» [19]. El Deuteronomio, hablando del falso testigo, termina así: «No tendrá tu ojo piedad: vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie» [20].

En el código de Hammurabi vemos puesto en práctica el mismo principio: «Si un hombre saca un ojo a un hombre libre, se le sacará a él un ojo». «Si quiebra un miembro a un hombre libre, se le quebrará un miembro». «Si uno ha hecho caer un diente a un hombre de su misma condición, se le arrancará un diente» [21]. Y todavía se añade con mayor crudeza: «Si un hombre hiere a la hija de un hombre libre, haciéndola abortar, pagará por su fruto diez siclos de plata. Pero, si la mujer muere, se le matará a él la hija» [22]. Como aplicaciones de la misma norma, podemos considerar otras sanciones. Para su inteligencia tengamos presente que, según el artículo 187, «el hijo de un favorito (del rey), familiar del palacio, o de una mujer pública no puede ser reclamado a quienes le han recibido por hijo». Ahora bien, si éste dice al padre o a la madre que le han criado: «Tú no eres mi padre, tú no eres mi madre», se le cortará la lengua». Y si este mismo, «llegando a conocer la casa de su padre, desprecia al padre y a la madre que le criaron y se va a la casa de su padre, se le arrancarán los ojos». «Y si una nodriza recibe un niño para criar y, sin el permiso del padre y de la madre de este niño, la nodriza recibe otro, siendo esto causa de que el niño muera, a esa nodriza se le cortarán los pechos» [23]. Si un arquitecto que construyó una casa no la consolida bien y la casa se hunde, matando a su dueño, el arquitecto es reo de muerte. Y si, en vez del dueño, es un hijo suyo la víctima del accidente, morirá el hijo del arquitecto mismo [24]. Si un hijo hiere a su padre, se le cortarán las manos [25].

La ley no se aplica así cuando se trata de personas de inferior condición social, recurriendo entonces a la compensación pecuniaria. Por ejemplo: «Si un hombre libre saca un ojo a un *muskinnu*

[17] Cf. A. JAUSSEN, o.c., p.228.
[18] Ex 21,23-25.
[19] Lev 24,19s.
[20] Dt 19,21.
[21] *Cód. de Ham.*, art.196.197.200.
[22] Ibid., art.108.110.
[23] Ibid., 194.
[24] Ibid., art.129s.
[25] Ibid., art.195.

(clase intermedia entre el hombre libre y el esclavo) o le quiebra un miembro, pagará una mina de plata» [26]. Si el perjudicado es el siervo de un hombre libre, pagará éste la mitad del precio del siervo [27]. «Si uno hiere a la hija de un *muskinnu*, haciéndola abortar, pagará cinco siclos de plata» [28]. Si la mujer muere, pagará media mina (30 siclos) [29]. Si es la esclava de un hombre libre, pagará dos siclos en el primer caso y un tercio de mina (20 siclos) en el segundo [30]. En Roma también la ley de las *Doce Tablas* establecía la pena del talión a menos que hubiera arreglo entre las partes, como lo prueba este lacónico texto: «Si membrum rupit, ni cum eo pacit, talio esto». Y la misma ley señala la forma de compensación por la fractura de un hueso, 300 ases, si se trata de una persona libre; la mitad, si de un siervo [31]. Pero, sobre todo, nos resulta instructiva la forma como este principio se aplica entre los árabes beduinos de Transjordania. Entre éstos, el espíritu de venganza reviste caracteres trágicos, pero el deseo de paz y de poner fin a los males de la guerra los obliga a venir a un arreglo. Cuando se trata de causas de sangre, muerte, herida, etc., el juez es un especialista que lleva por nombre *qassas*. Este empieza por exigir fiadores de que su sentencia se cumplirá, luego pide sus honorarios. Para apreciar la indemnización, si se trata de heridas, examina bien la herida, mide su longitud, su anchura y profundidad, y considera la parte del cuerpo en que está. Si se trata de heridas en el rostro, se sirve para apreciarlas del siguiente modo: pone al herido en pie, y el juez se va alejando de él caminando hacia atrás y sin perderlo de vista. Cuando no percibe la herida, cuenta los pasos hasta el herido, y a cada paso corresponden tantas piastras... Cuando se trata de heridas más graves, se toma por unidad la *muddah*, o sea la indemnización debida por la vida de un hombre, que no es igual en todas las tribus, pero que puede ser de unas 2.000 pesetas de plata. Por la vida de la mujer la indemnización será cuádruple. Si la mujer estaba encinta, habrá que contar la vida de la madre y la del hijo. Y aquí se revela la nobleza del árabe, que considera un deshonor habérselas con una mujer débil. Por los dos ojos perdidos se pagará lo mismo que por la vida. Por un solo ojo, la mitad... Por un dedo, un camello de dos años. De esta manera, el *qassas* determina, según la jurisprudencia del desierto, la manera de aplicar la ley del talión con más provecho del perjudicado. Además de realizar la justicia, estos hijos del desierto armonizan su honor, que es muy delicado y exigente, con la utilidad [32]. En el código hitita, las penas por muerte o heridas son pecuniarias [33].

Que éstas o semejantes normas no eran desconocidas en Israel, nos lo indican algunas frases de la Ley, tales como éstas del código de la alianza, el más antiguo del pueblo hebreo: «Si un buey bravo, por negligencia culpable del amo, mata a un hombre o a una mujer,

[26] Ibid., art.198.
[27] Ibid., art.199.
[28] Ibid., art.211.
[29] Ibid., art.212.
[30] Ibid., art.213s.
[31] Cf. Gaio, *Institutiones* III 223.
[32] Cf. A. Jaussen, o.c., p.225.
[33] *Cód. hit.*, art.1-20.

el buey será apedreado, pero el amo será reo de muerte; si en vez de la muerte le pidieran al dueño el precio como rescate de la vida, pagará lo que se le imponga» [34]. El que hiriere a una mujer encinta, acelerando el parto, pero sin mayor perjuicio, pagará lo que exija el marido de la mujer y decidan los jueces [35]. La insistencia con que la Ley condena a muerte al homicida, excluyendo todo arreglo, parece significar que en las causas de inferior culpa se daba lugar a algún arreglo.

Como conclusión de las posibles relaciones, influencias e interferencias de las legislaciones orientales en la legislación mosaica, podemos decir:

a) Algunas leyes mosaicas son más crueles, y otras, en cambio, más humanitarias, que las de los diversos códigos orientales, pero la legislación mosaica suele tener más preocupación moral y religiosa que aquéllos.

b) La dependencia y concomitancia que puede haber entre las legislaciones mosaica y oriental no es tanto directa o literal cuanto que todas ellas reflejan un fondo consuetudinario común, en consonancia con un ambiente social semejante en gran parte. Respecto de las posibles concomitancias entre la ley mosaica y el código de Hammurabi, no debemos olvidar que el antepasado de los hebreos, Abraham, procedía de Mesopotamia, y, naturalmente, con sus costumbres debió de dejar huella no sólo en la vida jurídico-social de la época patriarcal, sino aun después en Egipto y en el Sinaí.

c) Las leyes solían darse en nombre de la divinidad. El código de Hammurabi es un regalo del dios solar Samas al gran monarca babilonio. Este no es sino intérprete de la voluntad de su dios principal. En una concepción teocrática, la divinidad es el centro y motor de toda la vida social de su pueblo. En el caso del pueblo de Israel, Yahvé es el creador y plasmador de la nueva conciencia social, nacional y religiosa de su pueblo, libertado milagrosamente de Egipto. Su representante—caudillo y profeta—es Moisés; por eso las ordenaciones y palabras de éste aparecen como intimaciones del mismo Yahvé; de ahí que las frases «harás esto..., dirás al pueblo...» hay que entenderlas en el sentido amplio de ordenaciones que tienen autoridad divina, pero no siempre son manifestaciones expresas reveladas del mismo Yahvé. No debemos perder de vista que los autores sagrados suelen prescindir de las causas segundas, para atribuir los hechos y las leyes directamente a Dios. Respecto de la legislación, pues, podemos suponer que Moisés recogió leyes y costumbres y las adaptó y modernizó conforme a la nueva concepción teocrática. Otras las dictaminó él mismo conforme a su prudencia y las menos pueden ser dictados directos divinos. Con todo, aunque el conglomerado de leyes sea heterogéneo y proceda de diversas fuentes, el sello personal del gran genio creador de Moisés quedó marcado indeleblemente, de forma que la legislación posterior no hizo sino adaptarse y seguir las líneas generales del legisla-

[34] Ex 21,27 s.
[35] Ex 21,22.

dor-libertador, primer profeta de Israel. Moisés es el mayor de los profetas... Dios quiere hacer un pacto con Israel, pero esto exige condiciones: Dios es *santo*, y no puede morar en un pueblo que no lo sea. De ahí el primer principio de la Ley. Dios es *justo*, y no puede hacer pacto con la iniquidad ni dejar sin castigo pecado alguno. He ahí el principio del derecho *penal*. Dios es *misericordioso* y largo en perdonar, y ésta es la razón del perdón con que invita a Israel. Dios es bueno, *fiel y veraz*, y esto es el fundamento de todas las *promesas* que se hacen en la Ley, y que luego ampliarán los profetas. Estos son los *principios* de la legislación mosaica. Todo lo que hay de grande en ella dimana de estos principios. Pero en lo concreto, el legislador tendrá en cuenta las costumbres del pueblo en lo civil y en lo religioso y tolerará, en atención a la *dureza* de Israel, cosas que fuera deseo corregir. Pero, infundiendo la idea de Yahvé *justo, santo, bueno, fiel a sus promesas*, se pondrá la base para su futuro perfeccionamiento, conforme evolucionen las costumbres y cambien las circunstancias [36].

La ley mosaica, como toda ley humana, es *imperfecta*, y, en comparación con el ideal evangélico, muy inferior. Santo Tomás recalca esta idea para explicar el carácter imperfecto y aun demasiado terrenal de muchas leyes del Pentateuco, y así dice que las sanciones son temporales, porque las leyes estaban destinadas a un pueblo de mentalidad ruda e infantil [37]. Si estas leyes eran imperfectas en el orden religioso, mucho más lo eran en el orden civil: «disponebat populum ad iustitiam et aequitatem secundum quod conveniebat illo statui» [38]. Y el Doctor Angélico da por supuesto que antes de la legislación mosaica hubo en el pueblo hebreo cierta legislación rudimentaria en el orden civil y religioso: «fuerunt igitur ante legem quaedam caeremonia legis» [39], prescritas por la ley natural. Como dice el P. Lagrange, «el mérito de Moisés consistió en grabar en todos los corazones el recuerdo de los beneficios de Yahvé, Dios del pueblo israelita y del universo. Y, al formar con este Dios una alianza solemne, pasó por la criba de este deber los usos y costumbres antiguas. Lo que era contrario a la fidelidad a Yahvé era eliminado, lo que estaba conforme con su culto y veneración venía a ser *ipso facto* su ley» [40]. «El color religioso de la obra (codificación mosaica) brilla de un modo particular. No sólo el autor da amplitud a la vida religiosa, por las peregrinaciones, la ley del asilo, la prestación de juramentos, la incorporación del esclavo a una nueva familia, sino que subordina todo este conjunto *jurídico* al fin *religioso*... Subordina las costumbres a los mandamientos imperativos de la divinidad... y subordina todo a reglas cultuales muy precisas sobre la manera de adorar y respetar a la divinidad. La religión no interviene sólo como garantía de la buena marcha de la vida pública, sino que es la *vida pública entera la que está sometida*

[36] Cf. *Ciencia Tomista* t.35 p.38.
[37] Cf. 1-2 q.99 a.6.
[38] Cf. 1-2 q.104 a.3 ad 3.
[39] 1-2 q.103 a.1 in c.
[40] Cf. RB (1901) p.616.

a la orientación religiosa. El autor ha tenido cuidado en eliminar todo politeísmo, aun cuando respetaba viejas costumbres religiosas que se habían desarrollado en un clima politeísta. Lo esencial para nuestro autor es asegurar en la vida de Israel el *culto a Yahvé* y de El solo en conformidad con sus *exigencias morales.* Si esta obra tiene un fin religioso, es que nuestro autor tiene una teología especial dentro del conjunto del antiguo Oriente... No se reconoce más divinidad que Yahvé; no se puede pronunciar el nombre de otros dioses en los juramentos y hacerles sacrificio es un crimen castigado con la pena de muerte (22,19). Es un Dios *moral* que reprueba la injusticia y castiga, es también un Dios misericordioso y benevolente... La legislación es puesta en boca de la divinidad..., que asume la responsabilidad de todas las costumbres, redactadas de modo impersonal, al estilo del derecho en el antiguo Oriente; por eso interviene para dar leyes en estilo directo, sus mandamientos; habla en primera persona, lo que parece único en los documentos jurídicos. Es la divinidad la que da leyes y mandatos, al mismo tiempo que encarga a Moisés—mediador—exponer las costumbres que quiere se observen (Ex 21,1). Aunque no encontramos las expresiones del Deuteronomio, «mis leyes», «mis mandatos», sin embargo, encontramos la frase al fin del código (de la alianza): «Guardad todo lo que yo os he dicho». El autor concibe, pues, a Dios interviniendo directamente en la vida de su pueblo para dar leyes... El código de la alianza, pues, se presenta con carácter excepcional. Quiere establecer una teocracia directa, en la que se aplican las últimas consecuencias de la idea de la *alianza.* El pueblo es el *pueblo de Dios,* y la divinidad es concebida como pariente por la sangre de los miembros de esta comunidad [41], pues la alianza se cierra con la sangre (Ex 24,8), creando un parentesco ficticio por la sangre. La divinidad no sólo ha puesto las condiciones del pacto por las reglas generales del Decálogo, sino que ha ido hasta aplicar los principios al detalle... Yahvé ha sacado a su pueblo de un país extranjero, y ha mostrado así su poder frente al faraón y a los dioses de Egipto, y quiere dirigir El mismo la actividad colectiva del pueblo. El jefe visible de Israel (Moisés) no es más que un *mediador,* cuya única misión es hablar al pueblo en nombre de Dios y exponer las costumbres que Dios toma a su cuenta, función difuminada que no es obstáculo a las relaciones directas entre Yahvé y los israelitas. Si éstos son fieles y observan las directivas de su jefe, que es su Dios, los protegerá, los bendecirá y los liberará de todos los males» [42].

[41] Sobre esta idea véase E. Dhorme, *Religion des Hébreux nomades* (Bruselas 1937) p.313s.
[42] H. Cazelles, o.c., p.184-187.

TABLA SINÓPTICA COMPARATIVA ENTRE LA LEGISLACIÓN MOSAICA Y LA DE LOS CÓDIGOS ORIENTALES.

Siglas: CH, código de Hammurabi; LA, leyes asirias; LN, leyes neo-babilónicas; FS, fragmentos sumerios; LH, leyes hititas.

Manumisión de los siervos.	Ex 21,2.7-11.	CH 117.
Manumisión de los siervos.	Ex 21,5s	CH 282.
Homicidio involuntario...	Ex 21,13.	CH 206-207.
Pegar a los padres.......	Ex 21,16; Dt 24,7.	CH 195.
Pegar a una mujer encinta.	Ex 21,22-23.	CH 209-210.
Ley del talión...........	Ex 21,24.	CH 196.197. LH I,7.8.
Pegar a los siervos.......	Ex 21,26-27.	CH 199 (?). LH I,8 (?).
Buey cornúpeta.........	Ex 21,28-30.32.	CH 250.251.262.
Robo de una res.........	Ex 22,1-4.	CH 8.
Daño..................	Ex 22,2.	CH 21.
Daño de los campos.....	Ex 22,5.	CH 57.
Pérdida del depósito.....	Ex 22,7-9.	CH 124-126.
Pérdida de una res en depósito................	Ex 22,10-13.	CH 263.266.267.
Seducción de una virgen..	Ex 22,16-17.	LA 54a.
Maleficio..............	Ex 22,18.	CH 2.
Incesto con la madre.....	Ex 18,8; 20,11.	CH 157.
Adulterio..............	Lev 20,11; Dt 22,2.	CH 129.
Incesto con la nuera......	Lev 20,13.	CH 155.
Pederastia..............	Lev 20,13.	LA 20.
Sospecha de adulterio.....	Núm 5,12-28.	CH 131.132.
Falso testimonio.........	Dt 19,16-19.	CH 3,4.
Partición de la herencia...	Dt 21,15-17.	CH 165.167.
Hijo contumaz..........	Dt 21,18-21.	CH 169.
Opresión de virgen desposada................	Dt 22,26-27.	CH 130.
Siervo fugitivo..........	Dt 23,15-16.	CH 16.
Repudio................	Dt 24,1.	CH 138.139.
Flagelación.............	Dt 25,3.	CH 202.
Levirato................	Dt 25,5-10.	LH II,79; LA 30.31,43[43].

Bibliografía sobre la legislación mosaica y la oriental

A. ROBERT, *Le sens du mot Loi dans le Psaume CXIX:* RB (1937); G. FURLANI, *Leggi de l'Asia Antica* (Roma 1929); J. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the A. T.* (Princeton 1955); V. SCHEIL, *La loi de Hammurabi* (París 1906); W. EILERS, *Die Gesetzstele Chammurabi* (Leipzig 1932); P. CRUVEILHIER, *Introduction au Code de Hammurabi* (París 1937); — *Commentaire au Code de Hammourabi* (París 1938); D. MÜLLER, *Die Gesetze Hammurabi und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zur den XII Tafeln* (Wien 1907); F. MARI, *Il Codice de Hammurabi e la Bibbia* (Roma 1903); J. PLESSIS, *Babylon et la Bible. Legislation:* DBS, I; V. SCHEIL, *Recueil des lois assyriennes* (París 1921); G. R. DRIVER, *The Assyrian Lows* (Oxford 1935); P. CRUVEILHIER, *Recueil de lois assyriennes* (París 1927); KN. TALLQUIST, *Old Assyrien Lows* (Helsingford 1921); B. HROZNY,

[43] Los textos en H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder* 380-410.423-431.

Code Hittite provenant de l'Asie Mineure (París 1922); E. CUQ, *Etude sur le Droit babylonien, les lois assyriennes et les lois hittites* (París 1929); A. F. PUUKKO, *Die altassyrieschen und hittitischen Gesetze und das A. T.*; BOISSIER, *Choix de Textes relatifs a la divination* (Genève 1905); S. LANGDON, *Babylonian Liturgies* (París 1913); CH. JEAN, *Milieu Biblique*; H. CAZELLES, *Etudes sur le Code de l'Alliance* (París 1946).

Diversas leyes ceremoniales (10-19)

10 Sembrarás tu tierra seis años y recogerás sus cosechas;
11 al séptimo la dejarás descansar, que coman los pobres
de tu pueblo, y lo que queda, lo coman las bestias del campo.
Eso harás también con las viñas y los olivares. 12 Seis días
trabajarás, y descansarás al séptimo, para que descansen
tu buey y tu asno y se recobre el hijo de tu esclava y el ex-
tranjero. 13 Guardad cuanto os he mandado. No te acuer-
des del nombre de dioses extraños ni se oiga en tus labios.
14 Tres veces cada año celebraréis fiesta solemne en mi ho-
nor. 15 Guardad la fiesta de los ázimos comiendo ázimo
siete días, como os he mandado, en el mes de Abib, pues
en ese mes saliste de Egipto. No te presentarás ante mí con
las manos vacías. 16 También la solemnidad de la recolec-
ción, de las primicias de tu trabajo, de cuanto hayas sembra-
do en tus campos. También la solemnidad del fin de año
y de la recolección, cuando hubieres recogido del campo
todos sus frutos. 17 Tres veces en el año comparecerá todo
varón ante Yahvé, tu Dios. 18 No acompañarás de pan fer-
mentado la sangre de tu víctima ni dejarás la carne de ésta
para el día siguiente. 19 Llevarás a la casa de Yahvé, tu
Dios, las primicias de los frutos de tu suelo. No cocerás
el cabrito en la leche de su madre.

El precepto sabático, que es el cuarto del Decálogo, se extiende también aquí a los campos y a los árboles. Ni los primeros serán sembrados el año séptimo, ni los segundos podados y cuidados; lo que de suyo produjeren será para los pobres (v.10-11). Pero en Lev 25,4 se dice que en ese año séptimo los dueños de los campos y de los árboles comerán lo que unos y otros espontáneamente produjeran. Parece una tentación a Dios esto de dejar en barbecho todos los campos al mismo tiempo. En Lev 25,21 se sale al paso a esta objeción con la promesa de una cosecha más abundante al año sexto. Sin embargo, en 1 Mac 6,49 se hace mención de la carestía sufrida por la observancia del año sabático.

La razón del año sabático para los campos era la misma que la impuesta para el descanso del hombre. No sólo para dejar en barbecho, de modo que así la tierra descansara y se enriqueciera para mejores cosechas, sino que hay una razón de orden religioso: el reconocimiento de la propiedad de Yahvé sobre los campos, y, por otra parte, el abandono a su providencia, que no olvidará a su pueblo. La formulación de la ley aquí no permite saber si habían de descansar todos los campos en todo el territorio o sólo parcialmen-

te, es decir, los campos que llevaban seis años consecutivos de cultivo. Por razones obvias este descanso sabático de los campos no fué siempre cumplido [44]. En la época anterior al exilio no se alude a esta ley. A pesar del carácter religioso de la ley, es de suponer que el descanso periódico de los campos obedece a costumbres anteriores a la misma legislación mosaica. En terrenos pobres y de secano hay que dejar descansar las tierras para que puedan rendir algo de tiempo en tiempo; de lo contrario, es empeñarse en un trabajo estéril todos los años. A esta razón práctica, el legislador hebreo añadió la razón religiosa de reconocer la soberanía de Dios.

En el v.12 se alude de nuevo a la observancia del sábado para los hombres, y se da una razón de orden práctico: dejar descansar a los esclavos y a los animales.

El v.13 estaría mejor, como conclusión del código de la alianza, en 23,19. No debía nombrarse a los dioses, para no caer en la idolatría. En tiempos posteriores se sustituyó el nombre de *baal* (señor), de procedencia cananea, por el de *boseth* («vergüenza»).

Las tres fiestas religiosas (14-17)

Se prescriben tres fiestas religiosas, ligadas a la vida agrícola: *a)* la de los *Azimos*, en el mes de Abib, que señala el comienzo oficial de la mies, y que ahora debe, además, tener el sentido de memorial de la salida de Egipto; *b)* la solemnidad de las *Primicias*, que marcaba el fin de la recolección; *c)* y la solemnidad del *año agrícola*, una vez recogidos todos los frutos del campo. Importaban estas fiestas una peregrinación al santuario nacional o a otros cercanos, donde no debían presentarse con las manos vacías, dejando a la devoción de cada uno lo que debían ofrecer a Dios. A estas fiestas primitivas, en Israel se les añadió luego la significación histórica, a saber, el recuerdo de la liberación de Egipto, de la promulgación de la Ley y de la estancia en el desierto. De estas tres, la primera y la última se hallan consignadas en la Escritura.

La fermentación era considerada como una corrupción; por eso no se admite el pan fermentado en los sacrificios (v.18). Ya se entiende la razón de no dejar para el día siguiente las carnes del sacrificio en un país caluroso como Palestina. Aun hoy, un jeque beduino no ofrecerá a su huésped carne que no haya sido sacrificada en honor suyo.

En el v.19b se prohibe cocer el cabrito en la leche de su madre, sin duda porque el legislador considera como demasiada crueldad la de matar el cabrito y aderezarlo en la leche de su madre [45]. Parece una ordenación paralela a la de prohibir poner bozal al buey que ara. Recientemente se ha propuesto una explicación erudita sobre la prohibición de cocer el cabrito en la leche de su madre.

[44] Cf. 2 Par 36,21; Neh 10,32. FL. JOSEFO, *Ant. Jud.* XII 9,5; 8,1; XIV 10,6.
[45] Cf. Ex 34,26; Dt 14,21.

En los textos de Ras Samra (Ugarit) parece que se da un valor supersticioso a la leche de la cabra en la que se había cocido un cabrito, en cuanto que derramada daba especial fecundidad a la tierra [46]. Los rabinos extendieron la prohibición a cocer carne en leche [47].

a) Fiesta de los Azimos.—Debía celebrarse el mes de Abib (o de la *espiga)*, durante la semana que sigue a la *Pascua*. El Deuteronomio nos declara mejor la forma de la celebración de esta fiesta: «Guarda el mes de Abib (marzo-abril) celebrando la *Pascua* de Yahvé, porque precisamente en el mes de Abib te sacó Yahvé, tu Dios, de Egipto, de noche. Inmolarás la Pascua de Yahvé, tu Dios, de las crías de tus ovejas y de las vacas, en el lugar que Yahvé, tu Dios, haya elegido para poner en él su nombre» [48]. Varias cosas hemos de notar aquí: la Pascua en el mes de Abib (llamado más tarde *Nisán)*, con el recuerdo de la salida de Egipto, de noche, porque a esta hora se celebraba la Pascua, a la luz de la luna llena. La víctima será de las crías de los rebaños, bien sea del ganado menor o del mayor. Esto sugiere la idea de un sacrificio de las primicias de los rebaños, el sacrificio propio de los pueblos pastores. Finalmente, sólo en el lugar elegido por Dios se puede celebrar este sacrificio, lo que implica una peregrinación, y para muchos, larga. Sigue el texto del Deuteronomio: «No comerás con ella pan fermentado, sino que por siete días comerás pan ácimo, el pan de la aflicción, porque de prisa saliste de Egipto. No se verá levadura esos siete días en toda la extensión de tu territorio y nada de la víctima que a la tarde inmolarás quedará hasta la mañana siguiente». El sacrificio se inmola, pues, al atardecer, y la Pascua consiste en el convite sagrado que sigue durante la noche. En él no se podrá comer pan fermentado, a diferencia de los sacrificios pacíficos, en que se permite este pan. Pero el uso del pan ácimo *(pan de aflicción)* sin duda alude a la opresión de Egipto, lo que arguye una fiesta distinta primariamente de la Pascua, la fiesta de los Acimos, fundidas después en una. Una vez más insiste en que esta Pascua se ha de celebrar en el lugar elegido por Dios, al ponerse el sol, como el día de la salida de Egipto. El rito empleado para preparar las carnes es el más primitivo y el que todos podían haber a la mano: asar las carnes, como hacían los caudillos griegos ante los muros de Troya. Esto nos hace sospechar la alegría de la Pascua, celebrada a la clara luz de la luna llena con un banquete extraordinario y con gran reunión de gente. Terminada la fiesta a la mañana siguiente, volvían todos a sus casas, pero la fiesta de los Azimos continuaba hasta el séptimo día.

En este sentido de la liberación de Egipto se funda el de la Pascua cristiana, que recuerda, con la muerte y la resurrección de Jesucristo, el misterio de la redención. Cristo en la cruz es el verda-

[46] Cf. RB (1937) p.550; R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament* (París 1941) p.152.
[47] Cf. *Mishna*, tr. Jullin VIII.
[48] Dt 16,1s.

dero Cordero, que con su sangre borra los pecados del mundo y que se da en comida en el banquete eucarístico. San Pablo nos enseña cómo hemos de celebrar esta Pascua de la inmolación de Cristo: «Alejad la vieja levadura, para ser masa nueva, como sois ácimos, porque nuestra Pascua (Cordero pascual), Cristo, ha sido inmolado. Así, pues, festejémosla, no con la vieja levadura, no con la levadura de la malicia y de la maldad, sino con los ácimos de la pureza y de la verdad» [49].

b) PENTECOSTÉS, O FIESTA DE LA «SIEGA».—Llamada también fiesta de las *Semanas* [50], *día de las Primicias* [51] y de *Pentecostés* [52], porque se celebraba a las *siete semanas* después de los Azimos [53] o porque se ofrecían las *primicias* en acción de gracias por la recolección del trigo [54]. Parece que es también una de las fiestas primitivas en Israel anteriormente al mismo Moisés. Es una fiesta de agricultores (los patriarcas eran semibeduinos, es decir, mitad pastores nómadas, mitad agricultores), a la que se le da un nuevo sentido religioso como para la de la Pascua, como hemos visto. El Deuteronomio nos declara así el sentido de la fiesta: «Contarás siete semanas; desde el día en que comienza a meterse la hoz en el trigo, comenzarás a contar las siete semanas, y celebrarás la fiesta de las *semanas* en honor de Yahvé, tu Dios, con ofrendas voluntarias, *que harás conforme Yahvé, tu Dios, te haya bendecido. Te regocijarás* en la presencia de Yahvé, tu Dios, en el lugar que elija para hacer habitar en él su nombre, tú, y tu hijo, y tu hija; tu siervo, tu sierva, el levita que mora en tus ciudades, así como el extranjero, el huérfano y la viuda que habitan en medio de ti. Acuérdate de que siervo fuiste en Egipto y cuida de poner en obra estos mandamientos» [55]. Esta fiesta señala el fin de la siega de los cereales, significa el reconocimiento de las bendiciones de Dios y ha de ser motivo de alegría para todo el pueblo, para los agricultores y para los que viven en su derredor y trabajan con ellos. El espíritu de caridad del Deuteronomio se destaca en la redacción de este precepto.

El Pentecostés cristiano está más ligado a este sentido conmemorativo de la promulgación de la Ley, pues en este día se realizó la venida del Espíritu Santo, por lo cual la Iglesia la celebró desde el principio con toda solemnidad.

c) TABERNÁCULOS, O FIESTA DE LA RECOLECCIÓN DE FRUTOS (v.16).—Se llama de los *Tabernáculos* o de las *chozas de ramas* [56] porque para celebrarla los israelitas iban a habitar en *chozas* en las viñas. Es la postrera de las tres fiestas primitivas de Israel, que se

[49] 1 Cor 5,7-8.
[50] Ex 34,22; Dt 16,10.16.
[51] Núm 28,26.
[52] Lev 23,16.
[53] Dt 16,16.
[54] Núm 28,26. El vocablo griego *Pentecostés* aparece en Act 2,1, en Filón, Fl. Josefo y 2 Mac 12,32.
[55] Dt 16,9-12.
[56] Lev 23,34s; Dt 26,13.16

celebraban con una peregrinación. En nuestra perícopa leemos: «Celebrarás también la solemnidad del fin del año y de la recolección, cuando hubieres recogido del campo todos sus frutos» [57]. En el código que llaman *yahvista* se lee solamente: «Celebrarás la solemnidad de la recolección al fin de año» [58]. Esto ya nos dice bastante sobre el sentido de la fiesta. El autor sagrado da por supuesto en este texto que el año comienza en *otoño*, en vez de primavera, como será más tarde por influencia mesopotámica. La fiesta de los *Tabernáculos* o de la *recolección* tenía, pues, lugar al fin del verano, después de haber recogido los últimos frutos del campo; los israelitas debían presentarse al Señor para ofrecerle las primicias de estos frutos en acción de gracias por las bendiciones recibidas y para implorar el beneficio de la lluvia para poder hacer la próxima sementera. La fiesta tiene, pues, un sentido marcadamente agrícola, como la de los Azimos y de las Primicias. El Deuteronomio, como de ordinario, es más explícito: «Celebras la fiesta de los Tabernáculos durante siete días, una vez recogidos los frutos de tu era y de tu lagar; te regocijarás en esta fiesta tú, tu hijo, tu hija, tu siervo y tu sierva, así como el levita, el extranjero, el huérfano y la viuda que habitan en tu ciudad. Celebraréis la fiesta en honor de Yahvé, tu Dios, en el lugar que haya elegido, para que Yahvé, tu Dios, te bendiga en todas tus cosechas y en todo el trabajo de tus manos, y te darás todo a la alegría» [59]. Y después de insistir en la celebración de la triple festividad anual en el lugar elegido por el Señor, concluye: «Cada cual hará sus ofrendas conforme a las bendiciones que Yahvé, tu Dios, le haya otorgado» [60]. Aquí no se señala tampoco la fecha precisa, pero se indica la duración de la fiesta, que será de siete días, y se la da un nombre significativo: es la fiesta de los Tabernáculos y fiesta de la *alegría* para todo el pueblo trabajador de la tierra, que recoge entonces los últimos frutos de ella. El habitar en *chozas* de ramas tiene por fin recordar el tiempo en que los israelitas vivían en *tiendas* en el desierto [61].

Promesas y exhortaciones (20-33)

20 He aquí que yo mandaré un ángel ante ti para que te
defienda en el camino y te haga llegar al lugar que te he dis-
puesto. 21 Acátale y escucha su voz, no le resistas, porque
no perdonará vuestras rebeliones y porque lleva mi nombre.
22 Pero, si le escuchas y haces cuanto él te diga, yo seré
enemigo de tus enemigos y afligiré a los que te aflijan,
23 pues mi ángel marchará delante de ti y te conducirá a
la tierra de los amorreos, de los jeteos, de los fereceos, de
los cananeos, de los jeveos y de los jebuseos, que yo exter-
minaré. 24 No adores a sus dioses ni les sirvas; no imites
sus costumbres y derriba y destruye sus cipos. 25 Servirás

57 Ex 23,16.
58 Ex 34,22.
59 Dt 16,13-15.
60 Dt 16,17.
61 Lev 23,33-43; DBS II 174-176.

a Yahvé, tu Dios, y El bendecirá tu pan y tu agua y alejará
de en medio de vosotros las enfermedades, 26 y no habrá
en vuestra tierra mujer que se quede sin hijos ni sea esté-
ril y vivirás largos años. 27 Mi terror te precederá, y pertur-
baré a todos los pueblos a que llegues, y todos tus enemigos
volverán ante ti las espaldas, 28 y mandaré ante ti tábanos,
que pondrán en fuga a jeveos, cananeos y jeteos delante de
ti. 29 No los arrojaré en un solo año, no quede la tierra de-
sierta y se multipliquen contra ti las fieras. 30 Poco a poco
los haré desaparecer ante ti hasta que crezcas y poseas la
tierra. 31 Te doy por confines desde el mar Rojo hasta el
mar de Palestina y desde el desierto hasta el río. Pondré
en tus manos a los habitantes de esa tierra y los arrojarás
de ante ti. 32 No pactarás con ellos ni con sus dioses, 33 no
sea que, habitando en tu tierra, te hagan pecar contra ti y
sirvas a sus dioses, que sería tu ruina.

Dios había dado por caudillo a Moisés, que sacaría a Israel de Egipto y le introduciría en la tierra de las promesas, venciendo todos los obstáculos que a ello se opusieran, como había vencido a los que opuso el faraón. Pero, además de ese caudillo visible, iba Dios a la cabeza de su pueblo [62], y Dios era el que prestaba a Moisés el poder necesario para cumplir su misión. Pues Dios aparece aquí representado por el *ángel*. Hay muchos textos en los que para designar a Dios se le llama *ángel* [63], sin duda una designación debida a retoques posteriores de copistas, conforme a concepciones teológicas en las que ante todo se busca salvar la trascendencia divina [64]. Así, en vez de hablar de teofanías directas de Yahvé, se habla de manifestaciones de *su ángel*. Y éste parece ser el caso actual del v.20. Ese *ángel* enviado por Yahvé para guiar a Moisés no es otro que el propio Dios, que se manifestará bajo la forma de nubes, de fuego o de *ángel* para hacer conocer su voluntad y encaminar a su pueblo hacia la tierra de promisión. A él debe obedecer Israel, como debía escuchar a Moisés. El *ángel* caminará delante de Israel, le guiará por el camino, deshará a sus enemigos hasta ponerle en posesión de la tierra ocupada por los cananeos (v.23). Las poblaciones mencionadas son las mismas de Ex 3,8 [65]. ¿Cómo se manifestará la acción de este *ángel-Yahvé*, al cual obedecer? Por la acción interior de Dios, que obrará en la conciencia de cada uno, y en la acción exterior de Moisés, que de continuo los instruirá y amonestará a obedecer los mandamientos del Señor. Si Israel hace todo esto, Yahvé le colmará de bendiciones, le dará pan en abundancia, alejará de él las enfermedades, multiplicará los hijos y le hará vivir largos años (v.25-26).

[62] Ex 33,1s.

[63] Cf. Gén 16,7-14; 21,14-21; 48,15.16; Ex 3.

[64] Sobre el «ángel de Yahvé» véanse los siguientes trabajos: M. J. LAGRANGE, *L'Ange de Jahve:* RB 12 (1903) 215; B. STEIN, *Der Engel des Auszugs:* Bi 19 (1938) p.291; J. RUBINSKY, *Der Mal' ak Jahwe* (Paderborn 1930); D. STIER, *Gott und sein Engel im A. T.* (Münster 1934); D. LEGEAY, *L'ange et les Théophanies dans la S. Ecriture d'après la doctrine des Pères:* RTh 10 (1902) 138-158.405-420 (1903) 46-69.125-154; J. TOUZARD, *Ange de Jahweh:* DBS I 242-255; F. CEUPPENS, *Theologia Biblica* II (1949) 10s.

[65] Para su identificación véase el comentario a este lugar.

A pesar de la asistencia de Dios por su *ángel* o providencia especial sobre el pueblo elegido, la conquista total de Canaán no se realizó hasta los tiempos de David. ¿Cómo esto? El autor sagrado nos da la razón: *Poco a poco haré desaparecer a los cananeos ante ti hasta que crezcas y poseas la tierra* (v.30). En otros lugares hallaremos motivos algo diferentes. Pero esto nos dice algo sobre el número de los hebreos que iban a entrar en Canaán, que no era un vasto territorio, sino una provincia muy extensa. Sus límites, según el texto que tenemos delante, son: por el sur, una línea que va desde el mar Rojo hasta el *mar de Palestina* o Mediterráneo; al oeste, el mar; al este, el *río* Jordán[66], y al norte, los montes del Líbano y Antelíbano (v.31). Tales límites son ideales, pues de hecho la costa mediterránea estuvo sometida a los filisteos, y en el sur hay muchas zonas desérticas, que no son habitables. La recomendación de no entrar en relaciones con los cananeos por razones religiosas se repite varias veces[67], clara señal de que no se observaba, y de ello dan prueba muchos textos históricos.

Para conseguir el triunfo sobre los enemigos precederá a Israel el *terror* de Yahvé (v.27), es decir, su manifestación omnipotente y arrolladora, que siembra el *terror* entre los enemigos. En Gén 35,5 se dice que se «extendió el *terror de Dios* por las ciudades del contorno, y no les persiguieron» (a la familia de Jacob). Dios es valedor de los derechos de sus protegidos, y, como *Dios de los ejércitos*, siembra la ruina y el pánico entre sus enemigos. Es una concepción épica de la providencia de Yahvé en la historia de Israel. Para ello enviará *tábanos* para perseguir a sus enemigos (v.27b). De hecho no sabemos que haya enviado esta plaga contra los cananeos, como lo hizo contra los egipcios, pero puede ser un símbolo de los *castigos* en tromba que han de caer contra los enemigos de Israel cuando éstos irrumpan en Canaán. En correspondencia a esta especial protección de Yahvé, los israelitas deberán abstenerse de participar en el culto idolátrico de los cananeos (v.24). No sólo no deben adoptar esos cultos, sino que deben derribar los *cipos* o estelas *(masseboth)*, piedras verticales que se erigían en honor de las divinidades cananeas, consagradas a los baales, pues los santuarios cananeos eran al aire libre, en recintos con piedras verticales o troncos de árboles, símbolo de bosques sagrados, que aludían a la fecundidad procurada por Astarté[68].

Por el carácter antológico y misceláneo de esta perícopa, la mayor parte de los comentaristas consideran los v.20-33 como desplazados y obra de un autor posterior. Así, se habla del *mar de los filisteos* en una época en que aún éstos no se habían establecido en Palestina, lo que es un claro anacronismo en nuestro contexto[69]. Parece, pues, una adición posterior al código de la alianza.

66 Algunos autores, *río* lo entienden del Eufrates, frontera que jamás fué alcanzada. En tiempos de David, por el norte se llegó a Siria (1 Re 4,21), y por el sur, al golfo de Aqabah (1 Re 9,26; 22,49). De estos amplios límites se habla ya en las promesas de Gén 15,18; Dt 11, 24; Núm 24.

67 Cf. Ex 34,12-16; Dt 7,2-5; Jos 23,12-13.

68 Cf. Lev 26,1; Dt 7,5; 12,3.

69 Véase A. CLAMER, o.c., p.210, y P. HEINISCH, o.c., p.191.

Capítulo 24

CONCLUSION DE LA ALIANZA

La alianza del Sinaí (1-11)

[1] Y dijo a Moisés: «Sube a Yahvé tú, Aarón, Nadab y Abiú, con setenta de los ancianos de Israel, y adoraréis desde lejos. [2] Sólo Moisés se acercará a Yahvé, pero ellos no se acercarán, ni subirá con ellos el pueblo». [3] Vino, pues, Moisés y transmitió al pueblo todas las palabras de Yahvé y sus leyes, y el pueblo a una voz respondió: «Todo cuanto ha dicho Yahvé lo cumpliremos». [4] Escribió Moisés todas las palabras de Yahvé. Levantóse de mañana y alzó al pie de la montaña un altar y doce piedras, por las doce tribus de Israel, [5] y mandó a algunos jóvenes, hijos de Israel, y ofrecieron a Yahvé holocaustos; inmolaron toros, víctimas pacíficas a Yahvé. [6] Tomó Moisés la mitad de la sangre, poniéndola en vasijas, y la otra mitad la derramó sobre el altar. [7] Tomando después el libro de la alianza, se lo leyó al pueblo, que respondió: «Todo cuanto dice Yahvé lo cumpliremos y obedeceremos». [8] Tomó él la sangre y aspergió al pueblo, diciendo: «Esta es la sangre de la alianza que pactó con vosotros conforme a todas estas palabras». [9] Subió Moisés con Aarón, Nadab y Abiú y setenta ancianos de Israel, [10] y vieron al Dios de Israel. Bajo sus pies había como un pavimento de baldosas de zafiro, brillantes como el mismo cielo. [11] No extendió su mano contra los elegidos de Israel; le vieron, comieron y bebieron.

El texto está manifiestamente alterado en el comienzo de este capítulo, pues los v.3-8 son la continuación lógica de 23,19, mientras que los v.1-2 lo son de 9-11. Estos parecen una adición al relato primitivo para recalcar que no estaba sólo Moisés al recibir los preceptos del código de la alianza, y así se presenta al sumo sacerdote y a sus hijos con los ancianos representantes del pueblo, junto al caudillo Moisés, en el momento más solemne de la historia de Israel; en el acto de la *alianza*. Pero es sólo Moisés el que se acerca a Yahvé, privilegio recordado muchas veces [1]. Parece, pues, que en el relato hay dos documentos, el *yahvista* (v.1-2.9-11) y el *elohista* (v.3-8).

Según los v.1-2, sólo Moisés podrá acercarse a Yahvé, aunque Aarón, sus hijos y los setenta *ancianos* deben escalar la montaña [2]. El v.3 empalma con 23,19, siendo como la conclusión de las ordenaciones del código de la alianza. Moisés transmitió las *palabras* y juicios *(mispatim:* juicios, costumbres, ordenaciones). Las *palabras* son, pues, el conjunto de disposiciones y declaraciones de

[1] Ex 33,19s; Núm 12,6-8.
[2] Yahvé habla en el verso en tercera persona, como en 9,2; 19,11.21.22; en cambio, en el v.1 en primera persona.

Yahvé; no sólo el Decálogo, sino también las aplicaciones que hemos visto en el código de la alianza. Por eso el pueblo concluye solemnemente: *Todo cuanto ha dicho Yahvé* (lit. «todas las palabras de Yahvé») *lo cumpliremos* (v.3).

A continuación se dice que Moisés puso por *escrito las palabras de Yahvé* (v.4). Es la segunda anotación de la actividad literaria de Moisés después del relato de la victoria sobre los amalecitas [3]. En el v.12 se dirá que Dios mismo escribió «las leyes y mandamientos» en piedra; sin duda, el Decálogo.

Esa aceptación del primer *código* de leyes (las *palabras* y *juicios* de Yahvé) va a ser solemnizada con un sacrificio cruento al estilo de la época patriarcal. Después del diluvio, Dios hizo un pacto con Noé y con todos los vivientes, prometiendo no volver a enviar otro diluvio sobre la tierra [4]. Más tarde, Dios confirma sus promesas a Abrahán mediante una singular ceremonia [5], que sólo vemos después mencionada en Jeremías [6]. Dios ordena al patriarca sacrificar varias víctimas y disponer sus cuerpos descuartizados, formando calle, unos frente a otros. Por medio de ellos pasó Dios en forma de fuego, el cual pronuncia las palabras de la promesa. Es un contrato unilateral (la promesa), que es firme y no será anulado por la ley mosaica posterior [7]. Con ella Dios queda como obligado a bendecir al patriarca. Pero es claro que no debemos entender de modo humano las promesas divinas, de las que dice San Pablo que son sin arrepentimiento, irrevocables [8]. En el caso del Sinaí se trata de un contrato bilateral, en el cual Dios e Israel se obligan mutuamente: Dios, a cumplir sus promesas, e Israel, a observar las leyes que Moisés le presenta de nuevo. Tales leyes significan las estipulaciones del pacto. Los profetas expresarán el sentido de este pacto con estas palabras: «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» [9]. Con esto viene a nacer Israel como pueblo de Dios. Para llenar las formalidades del acto, Moisés hace erigir un altar, que viene a representar a Yahvé; ordena luego levantar doce piedras, que representan las doce tribus allí presentes; finalmente, sacrifican las víctimas y recogen la sangre, con la que Moisés—mediador del pacto—rocía al pueblo, quizá también las piedras, y el resto de la sangre la derrama sobre el altar, quedando con esto sancionado el pacto entre Yahvé e Israel (v.6s). Las *piedras* erigidas hay que concebirlas como doce *estelas* (en heb., *masebah)* verticales representando cada una a una tribu. Entre los cananeos estas *estelas* o *cipos* eran lo esencial de sus santuarios [10]. Josué, después de pasar el Jordán,

[3] Ex 17,14.
[4] Gén 9,9.
[5] Gén 15,9s.
[6] Jer 34,18s. En los documentos de Nuzu encontramos un rito similar en los contratos: se descuartizaba un «asno», y las partes contratantes pasaban por medio de los trozos alineados frente a frente. De estos ritos viene el idiotismo hebreo «*Cortó* (la víctima) de la alianza», para significar hacer una alianza.
[7] Gal 3,17.
[8] Rom 11,29.
[9] Jer 30,23.
[10] Cf. H. VINCENT, *Canaan d'après l'exploration recente* (1907) p.109-151; J. M. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques* p.204.

erigió también doce piedras, que tenían un aire conmemorativo, un memorial [11]. Elías erigirá también un altar con doce piedras [12]. En todos estos casos no se trata sino de representar numéricamente las doce tribus, presentes así simbólicamente junto al altar de Yahvé, y, por tanto, santificadas por el pacto.

Los que ofrecieron las víctimas sacrificales fueron algunos *jóvenes* (v.5), sin especificar si eran primogénitos o no. Quizá su juventud e inocencia los hacía más aptos para acercarse al altar [13], o quizá Moisés con este acto quiere santificar a las nuevas generaciones, a las que exclusivamente les estará reservada la entrada en la tierra prometida. Ofrecieron *holocaustos* (v.5). La expresión hebrea indica que realmente sacrificaron las víctimas y no sólo que las prepararon para el sacrificio, como algunos autores han querido insinuar.

La *sangre* es lo más sagrado para el hombre y pertenece a la divinidad, pues es el vehículo de la vida. Las alianzas familiares y entre las tribus se sellaban con sangre, incluso en algunos casos con sacrificios humanos [14], aunque ordinariamente con sangre de animales. Comer la víctima ofrecida en común es establecer relaciones de afinidad y de *comunión* entre los participantes. Como antes dijimos, las partes contratantes pasaban por medio de las partes de la víctima para recalcar la unión que los iba a soldar. Solían hacerse imprecaciones contra los posibles transgresores del pacto [15]. En el contrato del Sinaí esta *solidaridad* se establece por la aspersión de la sangre sobre el altar y el pueblo reunido ante él. Esa sangre debía sellar la unión que había de haber entre Yahvé y su pueblo. Jesucristo en la última cena, parafraseando las palabras de Moisés sobre el pueblo, dijo solemnemente a sus discípulos: «Esta es mi sangre de la alianza, que será derramada por muchos» [16].

Antes de la aspersión con la sangre, Moisés leyó públicamente las estipulaciones del pacto (*el libro de la alianza*, v.7), llamando la atención sobre la gravedad del compromiso a contraer, y el pueblo, consciente de su responsabilidad, aceptó las estipulaciones: *Todo lo que dijo Yahvé lo cumpliremos y obedeceremos* (v.7).

Después el hagiógrafo señala cómo los elegidos—Moisés, Aarón, sus hijos y los setenta ancianos—*vieron al Dios de Israel* (v.10). No se especifica cómo se apareció Yahvé. Del hecho de que *bajo sus pies había como un pavimento de baldosas de zafiro* (v.10), parece deducirse que Dios se apareció en *figura humana*. Sin embargo, en el Deuteronomio, Moisés, para evitar representaran a Yahvé bajo forma humana, dice que en Horeb no vieron ninguna figura sensible [17]. Parece que más bien vieron un reflejo, un fulgor especial comparable al zafiro en su base, pero sin determinar más. A continuación

[11] Cf. Jos 4,2-9.
[12] 1 Re 18,31.
[13] *Así Josué aparece junto a Moisés en el tabernáculo (Ex 33,11), y Samuel en el santuario de Silo (1 Sam 3,1s).*
[14] Cf. HERODOTO, IV 70; A. MEDEBIELLE, *L'expiation dans l'A. T. et le N. T.* (1924) p.25s.
[15] Gén 15,9s; Jer 34,18s.
[16] Mc 14,24; Mt 26,28; Lc 22,20; 1 Cor 11,25; Heb 9,11-14.
[17] Dt 4,15.

el autor sagrado declara gráficamente que los que asistieron a este maravilloso espectáculo siguieron con vida, en contra de lo esperado: *le vieron, comieron y bebieron* (v.11b).

Más de una vez en el curso de la historia renovó Israel este pacto en señal de penitencia y de que se resolvía a reanudar sus buenas relaciones con Yahvé. Los profetas invocan el pacto para echar en cara a Israel las transgresiones del mismo. Jeremías lo declara anulado a causa de estas transgresiones. Así es juzgando las cosas humanamente. Pero, si Dios da por anulado su pacto, es para sustituirlo por otro que no estará condicionado por la flaqueza de los hombres, antes se fundará en la misericordia de Dios: «Vienen días en que yo haré una alianza nueva con la casa de Israel y la casa de Judá; no como la alianza que hice con sus padres cuando, tomándolos de la mano, los saqué de la tierra de Egipto; ellos quebrantaron mi alianza, y yo los rechacé, palabra de Yahvé. Esta será la alianza que yo haré con la casa de Israel en aquellos días: yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. No tendrán ya que enseñarse unos a otros, ni exhortarse unos a otros, diciendo: «Conoced a Yahvé», sino que todos me conocerán, desde los pequeños hasta los grandes, porque yo perdonaré sus maldades y no me acordaré de sus pecados» [18]. En la Epístola a los Hebreos se recuerdan estas palabras del profeta, a las que añade el Apóstol: «Al decir un *pacto nuevo*, declara envejecido el primero. Ahora bien, lo que envejece y se hace anticuado está a punto de desaparecer» [19]. Pero este pacto nuevo, tan expresivamente figurado por el antiguo, no desaparecerá, pues se funda en la infinita caridad del Padre, «que nos dió a su unigénito Hijo para que todo el que creyere en El alcance la vida eterna» [20].

Las tablas de piedra (12-18)

**12 Dijo Yahvé a Moisés: «Sube a mí al monte y estáte allí.
Te daré unas tablas de piedra, y escritas en ellas las leyes y
mandamientos que te he dado, para que se las enseñes».
13 Cuando iba a subir Moisés a la montaña con Josué, su
ministro, 14 dijo a los ancianos: «Esperadnos aquí hasta que
volvamos. Quedan con vosotros Aarón y Jur; si alguna cosa
grave hay, llevadla a ellos». 15 Subió Moisés a la montaña y
la nube le cubrió. 16 La gloria de Yahvé estaba sobre el mon-
te del Sinaí, y la nube le cubrió durante seis días. Al séptimo
llamó Yahvé a Moisés de en medio de la nube. 17 La gloria
de Yahvé parecía a los hijos de Israel como un fuego devo-
rador sobre la cumbre de la montaña. 18 Moisés penetró
dentro de la nube y subió a la montaña, quedando allí cua-
renta días y cuarenta noches.**

[18] Jer 31,31-34.
[19] Heb 8,13.
[20] Jn 3,16; Rom 8,28s.

Para dramatizar más la importancia de la legislación que Yahvé había dado a su pueblo, se obliga a Moisés a aislarse del pueblo para recoger de las manos de Dios las *tablas de piedra, y escritas en ellas las leyes y los mandamientos* (v.12). No se especifican qué *leyes* y *mandamientos*. Los autores comúnmente sostienen que no es el código de la alianza, que puso Moisés antes por escrito [21], sino el *Decálogo* escueto [22]. Estas *diez palabras*—síntesis de la voluntad divina y base de las nuevas relaciones con su pueblo elegido—debían estar impresas en caracteres fijos en un material duro y consistente. Hammurabi escribió su famoso código en un bloque de diorita negra, los romanos escribieron las *doce tablas* en bronce. Y en la misma Biblia se habla de leyes y tratados escritos en piedra o bronce [23]. No tiene nada de particular que Moisés hubiera querido fijar la base de la teocracia en *tablas de piedra*. Dada la importancia del hecho, sube sólo con Josué, que había dirigido el combate contra los amalecitas [24], y que, como caudillo conquistador de Canaán y sucesor de Moisés, debía empaparse del espíritu del gran libertador y profeta primero (v.13). Una vez en la cima, Moisés se aísla, preparándose durante *seis días* para recibir solemnemente la Ley. El pueblo desde abajo pudo ver la *nube*—símbolo de la presencia de Yahvé—que cubría el monte sagrado. El día séptimo, Dios apareció radiante—*como fuego devorador*—sobre la cumbre. Siempre Yahvé aparece fulgurante y como nimbado por un halo aislante de fuego, símbolo de su santidad y transcendencia. Moisés permaneció en la cima *cuarenta días y cuarenta noches* (v.18). La frase es estereotipada para indicar un largo lapso de tiempo [25]. En Dt 9,9 se dice que durante esos días no comió pan ni bebió agua. Al cabo de esos días recibió las *tablas de piedra* con los mandamientos de Yahvé [26]. En toda esta escenificación debemos destacar el interés del hagiógrafo por vincular la legislación dada por Moisés a Dios, del que era simple mandatario; y para impresionar más al pueblo sencillo, se presenta al caudillo hebreo en familiar conversación con su Dios, recibiendo de El directamente la «Charta Magna» de la nueva organización social-político-religiosa.

CAPÍTULO 25

LA ORGANIZACION DEL CULTO

Después de presentarnos el autor sagrado la legislación relativa a la vida social y religiosa en general, en estos capítulos que siguen va a detallar las particularidades de la organización del culto. Mu-

[21] Ex 24,4.7.
[22] Ex 34,28; Dt 4,13; 10,4.
[23] Dt 27,2-3; Jos 8,32; 1 Mac 8,22; 11,37; 14,18.26.48.
[24] Ex 17,8-9.
[25] Gén 7,4.12; 8,6; Núm 13,25; 14,34; 1 Sam 17,16; 1 Re 19,8.
[26] Ex 31,18; Dt 9,11.

chos críticos han creído demasiado compleja esta organización, tal como se narra en estas secciones, para la simplicidad de la vida nómada del desierto. Por eso suponen que toda esta legislación cultual, debida al documento *sacerdotal*, es obra de un autor posterior al destierro formado en la escuela de Ezequiel, el profeta preocupado en extremo de las particularidades del culto. ¿Cómo explicar en la vida del desierto la fabricación de objetos de refinada joyería y brocados y tisús tan excelentes para los vestidos del sumo sacerdote? A esto se suele responder que los israelitas al salir se llevaron objetos de oro y cosas de valor cogidas a los egipcios [1], las cuales pudieron servir para la confección de los utensilios del culto. Entre los hebreos o adictos a ellos, bien pudo haber algún joyero que tratara de imitar—bajo la dirección de Moisés—las magnificencias de los templos egipcios. Con todo, es necesario suponer que, aunque haya un núcleo legislativo relativo al culto del tiempo de Moisés, sin embargo, éste sufrió retoques y ampliaciones. Por eso, cuando se habla de la ofrenda de pan, vino y aceite al santuario durante la peregrinación del Sinaí, habrá que suponer que en ello hay adiciones legislativas posteriores, pues no son productos fáciles de encontrar en la estepa, aunque no debemos perder de vista que por las estepas del Sinaí atravesaba una de las rutas caravaneras comerciales que iba desde el sur de Arabia a Egipto, y, aunque la Biblia no habla de las relaciones del pueblo israelita con estos mercaderes de oficio, puede suponerse que, dada la gran duración de la estancia de Israel en el desierto, hayan tenido con ellos ciertas transacciones comerciales al menos para conseguir lo necesario para el culto: incienso, aceite y harina.

Desde luego, es necesario suponer una organización de culto más o menos rudimentaria en el desierto, pues toda la organización social mosaica gira en torno a la vinculación a Yahvé como Dios y protector nacional, y, dado este sentimiento profundo religioso, es inconcebible que Moisés no se hubiera preocupado de organizar las manifestaciones de la vida religiosa cuando se trataba de crear una nueva conciencia nacional eminentemente teocrática.

Ofrendas para la construcción del tabernáculo (1-9)

1 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 2 «Di a los hijos de Is-
rael que me traigan ofrendas; vosotros las recibiréis para
mí de cualquiera que de buen corazón las ofrezca. 3 He
aquí las ofrendas que recibiréis de ellos: oro, plata y bronce;
4 púrpura violeta y púrpura escarlata, carmesí; lino fino y
pelo de cabra; 5 pieles de carnero teñidas de rojo y pieles
de tejón, maderas de acacia; 6 aceite para las lámparas, aro-
mas para el óleo de unción y para el incienso aromático;
7 piedras de ónice y otras piedras de engaste para el efod y

[1] Ex 3,12; 12,35.

el pectoral. [8] Que me hagan un santuario y habitaré en medio de ellos. [9] Os ajustaréis a cuanto voy a mostrarte como modelo del santuario y de sus utensilios.

Estando Moisés en la cima del monte haciendo oración, recibió la orden de construir un *santuario* para Yahvé conforme a su voluntad (v.8). He aquí un gran misterio. Yahvé quiere habitar en medio de su pueblo y ser para él fuente de bendiciones. Moisés, discutiendo más tarde con Dios hasta obtener que le acompañe en su viaje por el desierto, le dirá: «¿En qué vamos a conocer yo y tu pueblo que hemos hallado gracia a tus ojos sino en que marches con nosotros y nos gloriemos yo y tu pueblo entre todos los pueblos que habitan sobre la tierra?» [2] Esta era la gran gloria de Israel: que Yahvé, el Dios que hizo los cielos y la tierra, se dignase tener en medio de ellos su morada y ser su verdadero Jefe, su Rey, que los defendiese de sus enemigos. Pero Israel vivía en tiendas, como pueblo nómada que va peregrinando en busca de patria prometida, y Yahvé no podía tener por morada sino una *tienda*, pero una tienda digna de su gloria y majestad, de forma que por su magnificencia impresionara a las mentalidades infantiles de los hebreos, muchos de los cuales habían visto las riquezas de los templos egipcios. Para resaltar más el carácter excepcional del *tabernáculo* o tienda, el autor presenta a Yahvé haciendo el diseño del mismo y concretando sus particularidades como pudiera hacerlo un arquitecto o joyero consumado. Siempre nos encontramos con la idea de la atribución directa a la Causa primera de las grandes realizaciones en Israel. Esta concepción, muy lógica en la mentalidad teocrática del Antiguo Testamento, no excluye la intervención de causas segundas en el diseño y ejecución del tabernáculo. La gran maravilla del desierto es presentada por el hagiógrafo como concebida por Dios y presentada a Moisés cuando se hallaba aislado en la cima misteriosa del Sinaí, donde fué solemnemente proclamado el Decálogo, base de la vida social de Israel. También todo lo concerniente al culto debía tener un origen divino y ser proclamado en la montaña santa de las teofanías de Yahvé. Por eso Yahvé concretará la forma del tabernáculo y sus enseres y pormenores. La idea central que debía predominar en la construcción del *santuario* del desierto es la de la *santidad* y *gloria* de Yahvé, que es trascendente e inaccesible a todo lo que está maculado e impuro.

Para su *tabernáculo*, Yahvé pide la colaboración de todos los israelitas de buena voluntad, pues quiere que sea como un homenaje voluntario y racional (v.2). Los metales mencionados, *oro, plata* y *bronce* (v.3), eran bien conocidos en la época mosaica [3]. Los tejidos y brocados de púrpura, etc., entran dentro de la nomenclatura de la industria textil de la antigüedad [4]. El *pelo de cabra* (v.4) es el que se usa habitualmente entre beduinos para recubrir la tienda por su

[2] Ex 33,16; Dt 4,6.
[3] El oro provenía de Nubia; la plata, de Egipto; el cobre o bronce, de Chipre y del Sinaí, entre otros sitios. Cf. A. Barrois, *Precis d'Archéologie biblique* I p.112.
[4] Véase A. Barrois, *Manuel d'Archéologie biblique* (1939) I p.472.

calidad impermeable a la lluvia [5]. En la enumeración está previsto todo lo necesario: los metales preciosos para los utensilios más dignos, la cobertura del tabernáculo con *piel de cabra*, el aceite para el servicio del culto y la joyería para el *efod* y *pectoral* del sumo sacerdote, que describirá más tarde.

El arca, el propiciatorio y los querubes (10-22)

**10 «Se hará un arca de madera de acacia dos codos y
medio de largo, codo y medio de ancho y codo y medio de
alto. 11 La cubrirás de oro puro por dentro y por fuera y
en torno de ella pondrás una moldura de oro. 12 Fundirás
para ella cuatro anillos de oro, que pondrás en los cuatro
ángulos, dos de un lado, dos del otro. 13 Harás unas barras
de madera de acacia y las cubrirás de oro, 14 y las pasarás
por los anillos de los lados del arca para que pueda llevarse.
15 Las barras quedarán siempre en los anillos y no se saca-
rán. 16 En el arca pondrás el testimonio que yo te daré.
17 Harás un propiciatorio de oro puro de dos codos y me-
dio de largo y un codo y medio de ancho. 18 Harás dos que-
rubines de oro, de oro batido, a los dos extremos del pro-
piciatorio, 19 uno al uno, otro al otro lado de él. Los dos
querubines estarán a los dos extremos. 20 Estarán cubriendo
cada uno con sus alas desde arriba el propiciatorio, de cara
el uno al otro, mirando al propiciatorio. 21 Pondrás el pro-
piciatorio sobre el arca, encerrando en ella el testimonio
que yo te daré. 22 Allí me revelaré a ti, y de sobre el propi-
ciatorio, de en medio de los querubines, te comunicaré yo
todo cuanto para los hijos de Israel te mandare».**

Ahora pasa a describir los objetos que debe haber en el tabernáculo, sin decir nada de la fabricación de éste, como lo hará en 26 y 36,8. El primer objeto sagrado importante que había de ponerse en el tabernáculo es el *arca* o caja, de forma rectangular. En los templos egipcios había una barca con su cabina en el centro, reservada al dios. Los egipcios aprovechaban el río para sus viajes, y concebían la vida de los dioses a semejanza de la suya; también éstos viajaban por el Nilo celeste. El *arca* del tabernáculo mosaico hay que concebirla al estilo «de las arcas procesionales de los templos egipcios, cuyos paneles están adornados frecuentemente con figuras femeninas, cubriendo con sus alas extendidas el símbolo de algún gran dios» [6].

Yahvé, que tan rigurosamente había prohibido a su pueblo representarle por medio de imágenes de talla, le manda ahora construir una arca de madera de acacia, la única que se halla en el desierto, recubierta toda de oro y aderezada para ser transportada a hombros de los sacerdotes por el desierto, en la forma en que eran transportadas procesionalmente las barcas egipcias o las estatuas de los dioses

[5] Cf. A. JAUSSEN, o.c., p.74.
[6] A. BARROIS, o.c., II p.432.

caldeos. La razón del arca es que en ella serán guardadas las dos tablas donde están escritos los diez preceptos de la Ley. Además, conserva mejor su carácter de símbolo de la divinidad. El arca llevará una cubierta, que recibe el nombre de *propiciatorio*, según la traducción de los LXX y de la Vulgata. Si esta versión es exacta, habría que ver una relación entre la *cubierta* del arca y la *expiación* de los pecados. Muchos autores traducen simplemente la palabra hebrea *kapporeth* por *cubierta* [7]. Desde luego, no se ve en el contexto ninguna relación entre esta cubierta y la *expiación* o *propiciación;* al menos, ningún rito *propiciatorio* se ejercía sobre dicha *cubierta* o tapadera [8].

Las dimensiones del arca son dos codos y medio de largo y uno y medio de ancho y un codo y medio de alto. Teniendo en cuenta que el *codo* era, más o menos, medio metro [9], tenemos un rectángulo de 1,25 metros de largo por 0,75 metros de alto y de ancho. Alrededor de este cofre rectangular había una *moldura de oro* (v.11) o una guirnalda decorativa, sin duda puramente ornamental, al estilo de otras arcas procesionales que habrían visto los hebreos en Egipto. A los dos lados del arca se ponían dos anillos, en los cuatro ángulos (sin especificar si en la parte superior o en la inferior, probablemente en ésta para que al ser transportada sobresaliera sobre los hombros de los levitas y la viera el pueblo), para meter por ellos unas *barras de madera de acacia* (v.13), especie de andas que habían de quedar fijas en los anillos de oro para que los levitas no tuvieran que tocar el arca al transportarla (v.15).

Sobre la cubierta o *propiciatorio* se pondrán dos querubines con las alas extendidas, uno frente a otro, sin especificar si éstos estaban en relieve sobre la cubierta o como figuras exentas. La palabra *querube* es una transcripción de *kerub*, que, a su vez, proviene del *karibu* babilónico, especie de genio alado, que estaba encargado de interceder por los ausentes y de proteger los edificios [10]. En el palacio de Sargón, de Jorsabad, aparecen unos toros alados llamados *karibu*, los genios protectores de la estancia real. Ezequiel se inspirará en ellos para expresar su famosa visión inaugural [11]. Sin embargo, esto no nos obliga a pensar que los *querubes* que estaban sobre el arca tenían esta misma figura múltiple mitológica. Aunque el nombre *querube* provenga del acadio *karibu*, sin embargo, tal como describe la Biblia los querubes del arca, éstos son más bien parecidos a las representaciones de genios alados egipcios, que con sus alas protegen al faraón sobre su trono o recubren los símbolos divinos [12]. En todo caso, los dos querubes del arca pare-

[7] *Kapporeth* parece viene de la raíz *kpr*, que significa «cubrir», y en pi «cubrir los pecados». Así, los LXX traducen *Kapporeth* por ἱλαστήριον «propiciación», o instrumento de expiación.

[8] Cf. art. *Expiation* en DBS III 51-52.

[9] Se distinguían *codo ordinario* o *menor* (49,5 cm.) y *codo real* o *mayor* (55 cm.) en Babilonia. Y en Egipto, ambos *codos* medían 45 cm. y 52,8 cm., respectivamente. No sabemos cuál era la medida exacta entre los hebreos. Cf. A. Barrois, o.c. I p.129.

[10] Cf. P. Dhorme: RB (1926) p.328-339.

[11] Ez c.1.

[12] Cf. H. Vincent: RB (1926) p.485-486; art. *Kerub* en DBS V 161-186.

cen proteger por un lado con sus alas a aquélla, y al mismo tiempo, con las mismas alas, forman un trono para que se manifieste Yahvé: *Allí me revelaré a ti, y de sobre el propiciatorio, de en medio de los dos querubines, te comunicaré yo todo cuanto para los hijos de Israel te mandare* (v.22). De Dios dice el salmista: «Subió sobre los querubines y voló sobre las alas de los vientos». Y otras veces se dice de El que tiene su trono sobre los querubines. Es esto una alusión a lo que se dice en el v.22: *Allí me revelaré a ti...*

Como antes dijimos, el *arca* tiene su antecedente en las naves o cofres egipcios llevados por los sacerdotes en Egipto. Además, la orden de que en el arca debían colocarse las *tablas de la Ley* está en conformidad con la costumbre oriental de colocar los documentos importantes a los pies de la estatua de alguna divinidad, que garantiza con su presencia el valor de los documentos. Así, a los pies de Yahvé, presente en el arca, sobre los querubines se destacaba el valor permanente de la *charta magna* de la nueva teocracia, los diez mandamientos [13]. El arca, pues, era símbolo de la presencia de Yahvé en su pueblo y receptáculo para guardar cuidadosamente las *tablas de la Ley* o *testimonio* (v.18) [14]. En el templo de Salomón será guardada en el *santo de los santos* como preciosa reliquia; después desaparece misteriosamente, siendo mencionada sólo en Jeremías [15]. El arca era una cosa tan sagrada, que nadie podía poner los ojos en ella, a no ser los sacerdotes al envolverla para ser transportada en hombros de ellos, pero bien cubierta, de suerte que ojos profanos no la viesen y fuesen heridos de muerte [16].

Era el *símbolo*—no imagen—de la *presencia de Dios* en medio de su pueblo. De aquí la *santidad* que se le atribuía, al ser guardada en lo más recóndito del santuario, y las infinitas precauciones que habían de tomarse para que no pudiera ser vista de ojos profanos, atendiendo a la antigua máxima de Dios: «No me verá el hombre sin morir» [17].

La mesa y el candelabro de oro (23-30)

23 «Harás de madera de acacia una mesa de dos codos de largo, un codo de ancho y codo y medio de alto; 24 la revestirás de oro puro y harás en ella una moldura todo en derredor. 25 Harás también un reborde de un codo de alto en torno enguirnaldado de oro. 26 Le harás también cuatro anillos de oro y los pondrás en los cuatro ángulos, cada uno a su pie, 27 y por debajo de la moldura de oro, para meter por ellos las barras para llevar la mesa. 28 Las barras para llevar la mesa las harás también de madera de acacia, que cubrirás de oro. 29 Harás también sus platos, sus navetas,

13 Cf. CONTENAU, *Manuel d'archéologie orientale* II (París 1931) p.1184.1254-1257; art. *Decalogue:* DBS II 343; A. CLAMER, o.c., p.222.
14 Cf. Núm 10,35-36; 1 Sam c.4-6; Dt 10,2; 1 Re 8,21.
15 Jer 3,16.
16 Núm 4,5.
17 Núm 4,5s.

sus copas, sus tazas para las libaciones, [30] y tendrás sobre esa mesa perpetuamente ante mí los panes de la proposición».

De los enseres que encerraba el tabernáculo o tienda de Yahvé, ocupaba el centro la *mesa de los panes de la proposición,* que debía estar construída de madera de acacia, como el arca, según la traza y las medidas dadas por Yahvé, y recubierta toda ella de oro. Ya se deja entender el destino de la mesa. En ella estaban de continuo los *doce panes,* que se renovaban cada sábado. Eran los panes de la *proposición* porque se ponían *delante* de Yahvé continuamente, como ofrenda perpetua del pueblo a su Dios [18]. En Babilonia y en Egipto se colocaban ofrendas de pan ante las estatuas de los dioses. En una estela de Tell-Amarna se representa una mesa con panes dispuestos simétricamente en tres pilas sobre los vasos de vino [19]. Aunque en algunos de estos cultos paganos la presencia de estos panes ante las estatuas suponía la creencia de que eran el alimento de las divinidades [20], en el caso de la religión mosaica esto es inconcebible, dada la altísima idea espiritualista de Yahvé. La ofrenda de los panes no tenía otra finalidad que reconocer que la subsistencia de los hebreos—simbolizada en los panes—dependía del favor de su Dios. Era un reconocimiento de sus beneficios y un homenaje a su omnipotencia. La tradición cristiana ha visto en estos *panes de la proposición* un tipo del pan eucarístico.

El candelabro de oro (31-40)

[31] Harás un candelabro de oro puro, todo lo harás de oro batido, con su base, su tallo, sus cálices, sus bulbos y sus lirios salientes de él. [32] Seis brazos saldrán de sus lados, tres del uno y tres del otro. [33] Tres cálices a modo de flores de almendro tendrá el primer brazo, con sus bulbos y sus lirios; tres cálices a modo de flores de almendro, con sus bulbos y sus lirios, el segundo, y lo mismo todos los seis brazos que salen del tallo. [34] El tallo llevará cuatro cálices a modo de flores de almendro, con sus bulbos y sus lirios; [35] de cada dos brazos saldrá una flor, una sobre los dos inferiores, y otra sobre los dos siguientes, y otra sobre los dos superiores. [36] Todo hará un solo cuerpo, y todo de oro puro, batido. [37] Harás para él siete lámparas, que pondrás sobre el candelabro para que luzcan de frente. [38] Las despabiladeras y la cazoleta donde se apaguen los pabilos cortados serán de oro puro. [39] Un talento de oro puro se empleará para hacer el candelabro con todos sus utensilios. [40] Mira y hazlo conforme al modelo que se te ha mostrado».

En la tienda no puede faltar la luz que disipa las tinieblas, y Yahvé ordena la preparación de un candelabro de siete mecheros, porque el santuario de Yahvé debía estar bien iluminado. El can-

[18] Cf. Ex 30,36. En 1 Re 9,6 dice Dios: «Colocarás sobre la mesa los panes de la proposición ante mí perpetuamente».
[19] Cf. De Vogüé, *Le Temple de Jérusalem* p.33; DB IV (1958).
[20] Cf. P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne* p.268-70.

delabro tenía un tronco central o tallo con adornos de cuatro cálices de flor con sus bulbos y del tronco central salían seis brazos, tres a cada lado, decorados con tres cálices de flor de almendro, con sus bulbos y brotes. Cada brazo y el tronco central se remataban con una lámpara en la que se echaba aceite. El candelabro debía ser de oro, con un peso total de un talento (3.000 siclos; unos 38 kilogramos). «El candelabro, con su doble simbolismo de luz y de vida, expresa esta verdad: el pueblo se presenta ante su Dios con la luz y la vida, es decir, con las dos formas de gracia que recibe de su comercio con Yahvé en la alianza» [21]. El candelero debía arder día y noche [22]. En Zac 4,2.10, las siete lámparas simbolizan la providencia de Yahvé, que multiplica sus ojos para velar por el pueblo elegido. En el templo de Salomón había diez candelabros ante el *santo de los santos* [23].

Capítulo 26

EL TABERNACULO

1 «La morada la harás de diez cortinas de hilo torzal de
lino teñido de púrpura violeta, púrpura escarlata y carmesí,
entretejido y representando querubines en tejido plumario.
2 Cada cortina tendrá veintiocho codos de largo y cuatro
codos de ancho; todas las cortinas tendrán las mismas di-
mensiones. 3 Las unirás de cinco en cinco, 4 y pondrás la-
zos de púrpura violeta en el borde de la cortina que termina
el primer conjunto, y lo mismo en el extremo del segundo.
5 Cincuenta lazos en el borde del primero y cincuenta en
el borde del segundo, correspondiéndose los lazos los unos
con los otros. Pondrás cincuenta anillas en uno de los con-
juntos de las cortinas y cincuenta en el otro, contrapuestas
entre sí. 6 Harás cincuenta garfios de oro, y unirás con ellos
una cortina a la otra para que hagan una sola morada.
7 Harás también once tapices de pelo de cabra para el
tabernáculo que cubrirá la morada. 8 Cada tapiz tendrá
treinta codos de largo y cuatro de ancho. 9 Los unirás en
dos grupos, uno de cinco y el otro de seis, de modo que el
sexto tapiz del segundo se doble sobre el frente del taber-
náculo. 10 Harás cincuenta anillos de bronce para el borde
de uno de los conjuntos, para que pueda unirse al otro, y
cincuenta para el borde del otro, para que pueda unirse al
primero. 11 Harás también cincuenta garfios de bronce para
unir anillos con anillos, de modo que todo haga un solo
tabernáculo. 12 Lo sobrante de los tapices de la tienda, esto
es, la mitad del tapiz sobrante, penderá sobre la parte pos-
terior de la morada; 13 un codo de un lado, un codo del
otro, que es lo que sobra del largo del tabernáculo, se ex-

21 Cf. DBS III 815.
22 Lev 24,31.
23 Cf. DB II 541-548.

tenderá sobre los lados de la morada, a uno y a otro, para cubrirlos. [14] Harás también para el tabernáculo una cubierta de pieles de carnero teñidas de escarlata, y otra sobre ésta de pieles de tejón. [15] Harás también para la morada tablones de madera de acacia, que pondrás de pie, [16] y tendrán cada uno diez codos de largo y codo y medio de ancho. [17] En cada uno habrá dos espigas paralelas entre sí; así harás para todos los tablones del tabernáculo. [18] De estos tablones, veinte estarán en el lado del austro, hacia el mediodía. [19] Harás cuarenta basas de plata para debajo de los veinte tablones, dos basas para debajo de cada tablón, para las dos espigas. [20] En el otro lado de la morada que mira al aquilón harás otros veinte tablones [21] y cuarenta basas de plata, dos basas para debajo de cada tablón. [22] Al lado que mira al occidente pondrás seis tablones, [23] y otros dos en cada uno de los ángulos posteriores de la morada, [24] unidos ambos de abajo arriba, de modo que cada dos vengan a hacer un tablón angular. [25] Son, pues, entre todos ocho tablones con sus dieciséis basas de plata. [26] Harás también barras traveseras de madera de acacia, cinco para los tablones de un lado, [27] cinco para los del otro y cinco para los tablones de la morada del lado que cierra el fondo a occidente. [28] La barra travesera de en medio, que pasará por el medio de los tablones, se extenderá a todo lo largo de cada pared, desde el uno al otro extremo. [29] Los tablones los recubrirás de oro, y harás de oro los anillos en que han de entrar las barras traveseras, y éstas las recubrirás también de oro. [30] Toda la morada la harás conforme al modelo que en la montaña te ha sido mostrado. [31] Haz también un velo de lino torzal, de púrpura violeta, púrpura escarlata y carmesí, entretejido en tejido plumario, figurando querubines. [32] Le colgarás de cuatro columnas de madera de acacia recubiertas de oro, provistas de corchetes de oro, y sus cuatro basas de plata. [33] Colgarás el velo de los corchetes, y allí, detrás del velo, pondrás el arca del testimonio. El velo servirá para separar el lugar santo del lugar santísimo. [34] Pondrás sobre el arca del testimonio el propiciatorio, en el lugar santísimo. [35] La mesa la pondrás delante del velo, y frente a la mesa, el candelabro. Este, del lado meridional de la morada; la mesa, del lado norte. [36] Harás también para la entrada del habitáculo un velo de lino torzal, púrpura violeta, púrpura escarlata, entretejido en tejido plumario. [37] Para este velo harás cinco columnas de madera de acacia recubiertas de oro y con corchetes de oro, y fundirás para ellas cinco basas de bronce».

El tabernáculo, cuyos planes recibió Moisés de Yahvé, en nada se parecía a las tiendas comunes de Israel, las cuales no serían diferentes de las que hoy usan los beduinos del desierto arábigo. Tenía aquel primero un armazón de madera, formado por tablones de acacia recubiertos de oro, sostenidos por basas de plata y unidos entre sí por barras de acacia cubiertas también de oro, que se introducían en unos anillos asimismo de oro. Como el tabernáculo debía estar orientado del este al oeste, tendría por los lados norte

y sur veinte tablones, y del lado de occidente sólo seis. El lado de oriente, el de la entrada, estaba formado por cinco columnas, que sostenían un velo, el cual venía a servir de puerta del tabernáculo.

Todo este armazón llevaba encima cuatro cubiertas, la primera de lino fino teñido de varios colores; la segunda, de otro tejido de pelo de cabra; la tercera era de pieles de carnero teñidas de rojo, y la cuarta, de pieles de tejón. El interior de la tienda estaba dividida por una cortina, que separaba la parte más interior de la tienda, el santísimo, reservada al arca de la alianza, y la anterior, el santo, donde se colocaban la mesa de los panes, el candelabro y el altar de los perfumes. Es muy de notar aquí la suntuosidad de esta tienda, en cuya confección no entran más que materiales preciosos. Las tiendas del pueblo, como las que hoy usan los beduínos, constarían de una cubierta de pelo de cabra sostenida por algunos postes y sujeta con cuerdas o piquetes clavados en el suelo. La que Yahvé manda preparar para sí se distingue, no sólo por la materia, sino también por la forma de las comunes del pueblo. La razón era obvia, pues era la tienda de Yahvé, el Dios de Israel, el generalísimo de sus ejércitos. Por tanto, la tienda en que El habitase debía corresponder, en cuanto fuera posible, a la majestad y gloria de Dios. Investigar el sentido concreto de cada elemento de esta tienda resulta improcedente, pues muchos detalles corresponden a simples juegos estéticos del forjador de la misma, aunque hay otros de carácter simbólico. Se ha objetado contra la verosimilitud de estos requisitos del tabernáculo la imposibilidad de fabricarlos en el desierto por falta de materias primas. Ya hemos dicho antes cómo los israelitas salieron de Egipto con todo lo que pudieron, sobre todo con materiales suntuosos, y éstos pudieron servir para la construcción del santuario. Sin embargo, como en otras ocasiones dijimos, hay que dejar margen en la descripción que relatamos para retoques, ampliaciones y exuberancias imaginativas de redactores posteriores, que idealizaron el primitivo tabernáculo del desierto para presentarlo a los lectores más digno de Dios y más admirable para las futuras generaciones. Como siempre, el hagiógrafo atribuye directamente al mismo Dios el diseño y concreción de los diversos materiales. Pero ya sabemos que los autores sagrados atribuyen fácilmente todo a la Causa primera, llevados de su profundo sentido religioso y teocrático de la vida social y litúrgica de Israel. En realidad, todo viene de Yahvé, que se preocupa de los más mínimos detalles de la organización cultual de su pueblo [1]. No obstante, tenemos que suponer que Moisés, para excitar el sentimiento de veneración de su pueblo hacia Yahvé, debió destacar lo más posible la tienda, centro de la vida religiosa en el desierto, y, en la medida de sus posibilidades, la enriqueció con todo lo que pudiera atraer la estimación y la admiración del pueblo sencillo hebreo. Estos, sin duda, habían visto la magnificencia de los templos egipcios, y deseaban para su Dios también una morada digna

[1] La descripción detallada de los materiales del santuario es bastante oscura, pues muchas palabras técnicas son de significación incierta.

y deslumbrante. Por eso el caudillo, Moisés, procuró hacer lo más digna posible la morada del Dios nacional, el Yahvé salvador. Profundo conocedor de la psicología infantil de su pueblo, procuró hacer una morada de Dios digna, que llegará a ser punto de atracción y de admiración de los sencillos israelitas. No hay, pues, nada inverosímil en la substancial concepción del tabernáculo tal como se nos describe, y más bien parece exigido por las condiciones especiales de la naciente comunidad hebrea, cuya conciencia nacional y religiosa estaba en período de formación, y, por tanto, era necesario impresionar con manifestaciones grandiosas de culto a gentes que debían penetrarse de la grandeza y majestad de Yahvé. Esto supuesto, hacemos nuestras las consideraciones de un moderno comentarista: «En cuanto a las imposibilidades técnicas de la construcción de una tienda tal como es descrita en el capítulo 26 del Exodo, no habrían de ser mantenidas contra la historicidad del tabernáculo. La península sinaítica no carece de madera de acacia... El cobre tampoco falta en aquellas regiones... (puesto que había minas de este mineral en esta zona) [2]. El arte de tejedor y el de orfebre estaba muy perfeccionado en Egipto en los tiempos del Exodo, como lo demuestran los descubrimientos recientes; riqueza, elegancia y buen gusto caracterizan los innumerables objetos descubiertos. Cuando se conoce la influencia del arte egipcio, no se puede dudar que se encontraban israelitas hábiles en el arte de tejer y cincelar la plata y el oro. Los metales preciosos necesarios debían ser procurados por ofrendas voluntarias y el impuesto del santuario, aunque las cifras dadas [3] no hayan de tomarse a la letra. Estas observaciones sobre el carácter del relato de la construcción y aderezo del tabernáculo no implican su interpretación en sentido estricto, pues a los elementos antiguos como el arca y la tienda, que remontan a los orígenes del culto mosaico, se han añadido, en el curso de la historia de Israel, otros elementos resultantes del desenvolvimiento del culto, y que han encontrado en el relato sacerdotal del Exodo como una prefiguración» [4].

Según la Epístola a los Hebreos, este tabernáculo figuraba también la morada de Dios en el cielo, en la cual entró Jesucristo, como el sumo sacerdote entraba a la parte interior del tabernáculo el día de la expiación nacional para cumplir determinados ritos expiatorios [5].

[2] Cf. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine* I p.202; A. Barrois, *Aux mines du Sinaï*: RB (1930) p.578-598.
[3] Ex 38,24-25.
[4] A. Clamer, o.c., p.230.
[5] Ya la exégesis antigua judaica dió valor simbólico a cada una de las partes del tabernáculo. Cf. Fl. Jos., *Ant. Jud.* III 7,7; Filón, *Vita Mosis* II 72s. Véanse también las explicaciones de Santo Tomás siguiendo a los Padres (1-2 q.102 a.4 ad 4).

Capítulo 27

DISTRIBUCION GENERAL DEL TABERNACULO

El altar de los holocaustos (1-8)

1 «Harás un altar de madera de acacia de cinco codos de largo y cinco de ancho, cuadrado, y tres codos de alto. 2 A cada uno de sus cuatro ángulos pondrás un cuerno; saldrán del altar y los revestirás de bronce. 3 Harás para el altar un vaso para recoger las cenizas, paleta, aspersorio e incensario; todos estos utensilios serán de bronce. 4 Harás para él una rejilla de bronce en forma de malla y a los cuatro ángulos de la rejilla pondrás cuatro anillos de bronce. 5 La colocarás debajo de la corona del altar, a la mitad de la altura de éste. 6 Harás para el altar barras de madera de acacia y las recubrirás de bronce. 7 Pasarán por sus anillas y estarán a ambos lados del altar cuando hayan de transportarse. 8 Lo harás hueco, en tableros, como en la montaña ha sido mostrado».

Recibe este nombre el altar en que se quemaban las víctimas ofrecidas a Yahvé. Se hallaba delante del tabernáculo, por la parte del oriente, al aire libre, como lo exigía la naturaleza de los actos que en él se cumplían. Debiendo ser transportable, tenía que ser fabricado de madera, pero cubierto de bronce para que la madera no fuera destruída por el fuego. Mediante unas barras que iban a sus costados podía ser transportado por los levitas cuando Israel cambiaba de campamento. La santidad del altar, en que eran consumidas por el fuego las víctimas sacrificadas a Yahvé, se entenderá por las palabras de Jesucristo: «Ciegos: ¿qué es más, la ofrenda o el altar, que santifica la ofrenda?» [1] La santidad del fuego que debía arder perennemente en el altar nos la da a entender la visión de Isaías, en la que contempló a un serafín tomando con unas tenazas un ascua, con la cual purificó los labios del profeta y le habilitó para su misión de enviado de Yahvé [2].

Por su forma es un cuadrado de 2,50 metros de largo por otro tanto de ancho y 1,50 metros de alto, abierto por arriba y por abajo, y que se le llenaba de tierra o de piedras [3]. Sus cuatro ángulos debían tener un reborde en forma de *cuerno*, que habían de ser revestidos de bronce (v.2). Eran parte importante del altar y no simple adorno, pues el sacerdote tenía que ungirlos con la sangre de la víctima [4]; y tal era su carácter sagrado, que el asesino podía cogerse a ellos para asegurarse la protección divina [5]. También los altares de los cananeos, micénicos y cretenses estaban terminados en cuer-

[1] Mt 23,1.
[2] Is 6,6; Ap 8,5.
[3] Cf. Ex 20,24.
[4] Ex 29,12; 30,10.
[5] 1 Re 1,50; 2,28.

nos[6]. En Siquem y en Megiddo se han encontrado altares de esta especie. En la literatura bíblica, el *cuerno* es símbolo del poder[7]. Los dioses de Babilonia y antes los sumerios tenían una tiara de siete cuernos enroscados hacia arriba como símbolo de su divinidad. «Atribuídos primero al dios lunar Sin, cuya media luna aparece en los cielos, fueron puestos sobre la corona de los dioses, simbolizados por el toro. También a los reyes, participantes de la naturaleza divina, se les ponía una cofia en forma de cuerno»[8]. Así, los *cuernos* del altar de los holocaustos parecen significar la fuerza y poder de Yahvé, que protege a sus fieles.

El atrio (9-21)

**9 «Harás para la morada un atrio. Del lado del mediodía
tendrá el atrio cortinas de lino torzal en una extensión de
cien codos a lo largo del lado 10 y veinte columnas con sus
basas de bronce. Los corchetes de las columnas y sus anillos serán de plata. 11 Lo mismo en el lado del norte, tendrá
cortinas en un largo de cien codos, y veinte columnas con
sus veinte basas de bronce. Los corchetes de las columnas
y sus anillos serán de plata. 12 Del lado del occidente tendrá
cortinas a lo largo de cincuenta codos, y diez columnas con
sus diez basas. 13 Del lado de oriente tendrá también cincuenta codos, 14 y en él habrá cortinas a lo largo de quince
codos desde un extremo 15 y quince desde el otro, con tres
columnas y tres basas en una parte y tres columnas y tres
basas en la otra. 16 Para la entrada del atrio habrá un velo
de veinte codos, de lino torzal en púrpura violeta, púrpura
escarlata y carmesí, entretejido en tejido plumario, que colgará de cuatro columnas con sus cuatro basas. 17 Todas las
columnas que cierran el atrio tendrán corchetes de plata
y basas de bronce. 18 Será el atrio de cien codos de largo,
cincuenta de ancho de ambos lados y cinco de alto, de lino
torzal y basas de bronce. 19 Todos los utensilios para el servicio de la morada, todos sus clavos y todos los clavos del
atrio serán de bronce. 20 Manda a los hijos de Israel que
traigan aceite de olivas molidas para alimentar continuamente la lámpara. 21 En el tabernáculo de la reunión, del
lado de acá del velo tendido delante del testimonio, Aarón
y sus hijos las prepararán para que ardan de la noche a la
mañana en presencia de Yahvé. Es ley perpetua para los
hijos de Israel, de generación en generación».**

Nuestras antiguas iglesias estaban rodeadas de un terreno libre, destinado a las procesiones o a otros actos relacionados con la vida de culto. Asimismo, los santuarios griegos tenían sus *temenos*, como los *semitas* su *haram* o recinto sagrado, que aísla al santuario, morada de la divinidad, del suelo profano, destinado a los hombres.

[6] DHORME: RB (1920) p.502.
[7] Dt 33,17; Sal 22,2; Miq 4,13.
[8] DHORME: RB (1920) p.504.

Con esto se guardaba mejor la santidad del templo o morada de los dioses, inmortales y santos. Esta misma razón de aislar es la que tiene el espacio libre o *atrio* entre la tienda de Yahvé y el campamento de los hebreos. Era un rectángulo de unos 50 metros de largo por 25 de ancho, rodeado de columnas con basas de bronce. De una a otra columna se tendían cortinas con anillos de plata. Por la parte de oriente, donde estaba la entrada, las cortinas centrales eran de labor más rica. En este recinto podía entrar el pueblo cuando venía a adorar al Señor, a hacerle alguna ofrenda o sacrificio en cumplimiento de sus votos, pues el tabernáculo, como morada de Yahvé, sólo era accesible a los sacerdotes. La entrada del atrio por el lado de oriente estaba guardada por una cortina de una sola pieza de tejido más rico que el resto. Dentro del atrio estaba el altar de los holocaustos, frente al tabernáculo.

Capítulo 28

LOS ORNAMENTOS SAGRADOS

Las vestiduras sacerdotales (1-5)

1 «Y tú haz que se acerque Aarón, tu hermano, con sus hijos, de en medio de los hijos de Israel, para que sean mis sacerdotes: Aarón, Nadab, Abiú, Eleazar e Itamar, hijos de Aarón. 2 Harás a Aarón, tu hermano, vestiduras sagradas para gloria y ornamento. 3 Te servirás para ello de los hombres diestros que ha llenado el espíritu de sabiduría, y ellos harán las vestiduras de Aarón para consagrarle, para que ejerza mi sacerdocio. 4 He aquí lo que han de hacer: un pectoral, un efod, una sobretúnica, una túnica a cuadros, una tiara y un ceñidor. 5 Se emplearán para ellas oro y telas tejidas en jacinto, púrpura y carmesí y lino fino».

Las vestiduras sacerdotales debían estar en consonancia con el Señor, a quien los sacerdotes servían, y con la suntuosidad del santuario mismo. De ahí la riqueza de las vestiduras sacerdotales.

Sin dar explicación alguna, el autor sagrado presenta como *sacerdotes* oficiales indiscutibles a los pertenecientes a la familia de Aarón, hermano de Moisés. Las vestiduras asignadas a Aarón son las del *sumo sacerdote* [1], aunque aquí no se le dé este título. La crítica racionalista ha querido presentar la institución del *sumo sacercio* como creación posterior al destierro babilónico. Pero de hecho sabemos que durante los tiempos de Samuel y de la monarquía existía este cargo de *sumo sacerdote*. Así, Helí aparece con este cargo en Silo [2], como continuador de dicha institución de los tiem-

[1] Cf. Lev 21,10; Núm 35.25.28.
[2] 1 Sam 1,2.3.

pos del desierto [3]. Los sacerdotes de Nob pertenecen a la misma familia [4]. La familia de Sadoq, en sustitución de la de Abiatar [5], retendrá esa dignidad hasta el 164 antes de Cristo. Después del exilio, el sumo sacerdote adquirió, además, relieve político, en substitución de la monarquía extinguida, y Simón Macabeo reunió en su persona el poder político y el sacerdotal [6].

En la descripción de las vestiduras sacerdotales aparecen reiteradamente las telas de lino, como era usual en Egipto en la clase sacerdotal [7].

Las partes de las vestiduras sacerdotales propias del sumo sacerdote son: una túnica de color con campanillas, un *efod* de tejido coloreado y un pectoral. Y las comunes a todos los sacerdotes: una túnica, un cinturón y una tiara.

El efod (6-14)

6 «El efod le harán de oro e hilo torzal de lino, púrpura violeta, púrpura escarlata y carmesí artísticamente entretejidos. 7 Tendrá dos hombreras para unirse la una con la otra banda, dos por extremo, y así se unirán. 8 El cinturón que llevará para ceñirse será del mismo tejido que él, de lino torzal, oro, púrpura y violeta, púrpura escarlata y carmesí. 9 Toma dos piedras de ónice y graba en ellas los nombres de los hijos de Israel, 10 seis de ellos en una y seis en la otra, por el orden de su generación. 11 Las tallarás como se tallan las piedras preciosas, y grabarás los nombres de los hijos de Israel como se graban los sellos, y las engarzarás en oro, 12 y las pondrás en las hombreras del efod, una en cada una, para memoria de los hijos de Israel; y así llevará Aarón sus nombres sobre los hombros ante Yahvé, para memoria. 13 Harás también engarces de oro, 14 y dos cadenillas de oro puro, a modo de cordón, y las fijarás en los engarces».

La palabra *efod* tiene en la Biblia diversos sentidos. De Samuel se dice que «ministraba al Señor vestido de un efod de lino» [8]; de David, que «danzaba con todas sus fuerzas delante del arca de Yahvé vestido de un efod de lino» [9]. Los ochenta y cinco sacerdotes que Saúl hizo matar en Nob «vestían efod de lino» [10]. Se ve que era una pieza de distinción y de clase, «la vestidura característica de todas las personas que participan activamente en las ceremonias de culto; era un paño de lino análogo al que se llevaba en Egipto; y David mismo se ciñó de él el día en que el arca fué llevada procesionalmente de la casa de Obededón a la era de Ornán, el jebu-

3 I Sam 2,27-36.
4 I Sam 14,3; 22,1.
5 I Re 2,26-27.
6 I Mac 14,46-47.
7 Herodoto, II 81.
8 I Sam 2,18.
9 2 Sam 6,14.
10 I Sam 22,18.

seo»[11]. En algunos textos se habla de un instrumento de adivinación llamado *efod*[12], pero no se determina su forma. En todo caso, el *efod* del sumo sacerdote se diferencia mucho, por su magnificencia, de esta prenda usada por Samuel y el mismo David. La descripción que de ella da el texto no es muy clara. Parece que era una especie de chaleco a base de dos piezas que cubrían el pecho y la espalda. Estaban unidas sobre los hombros por unos cordones prendidos a unas piedras preciosas que hacían de botones, y en que iban grabados los nombres de las doce tribus de Israel. Un cinturón sujetaba al talle las dos piezas, cuya longitud no está señalada en el texto. Venía, pues, a ser como pequeña casulla o dalmática ceñida a la cintura por un cíngulo.

El pectoral (15-30)

**15 «Harás un pectoral del juicio artísticamente trabajado,
del mismo tejido del efod, de hilo torzal de lino, oro, púrpura violeta, púrpura escarlata y carmesí. 16 Será cuadrado
y doble, de un palmo de largo y uno de ancho. 17 Lo guarnecerás de pedrería en cuatro filas. En la primera fila pondrás una sardónica, un topacio y una esmeralda; 18 en la
segunda, un rubí, un zafiro y un diamante; 19 en la tercera,
un ópalo, un ágata y una amatista, 20 y en la cuarta, un
crisólito, un ónice y un jaspe. Todas estas piedras irán engarzadas en oro, 21 doce en número, según los nombres de
los hijos de Israel. Como se graban los sellos, así se grabará
en cada una el nombre de una de las doce tribus. 22 Harás
para el pectoral cadenillas de oro puro retorcidas a modo
de cordón, 23 y dos anillos de oro, que pondrás a dos de los
extremos del pectoral; 24 pasarán los dos cordones de oro
por los dos anillos fijados en los extremos del pectoral;
25 y fijarás dos extremidades de los cordones a los engarces
del pectoral, y las otras dos extremidades las unirás a los
engarces de la parte anterior de las dos piedras de los hombros del efod. 26 Harás otros dos anillos de oro, que pondrás a los dos extremos inferiores del pectoral, en el borde
interior que se aplica al efod, 27 y dos anillos de oro, que
pondrás en la parte superior de las hombreras del efod,
por delante, cerca de la unión, y por encima del cinturón
del efod. 28 Se unirá el pectoral por sus anillos a los anillos
del efod con una cinta de jacinto, para que quede el pectoral por encima del cinturón, sin poder separarse de él.
29 Así, cuando entre Aarón en el santuario, llevará sobre su
corazón los nombres de los hijos de Israel en el pectoral
del juicio, en memoria perpetua ante Yahvé. 30 Pondrás
también en el pectoral del juicio los *urim* y los *tummim* para
que estén sobre el corazón de Aarón cuando se presente
ante Yahvé, y lleve así constantemente sobre su corazón
ante Yahvé el juicio de los hijos de Israel».**

[11] A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique* I p.185-186.
[12] Jue 8,27; 17,5; 18,14s.

El *pectoral del juicio* (v.18) era una especie de bolsa, de un palmo en cuadro, semejante a nuestra bolsa de los corporales. Con dos cordones de oro iba prendida a las piedras preciosas del efod y caía sobre el pecho del sumo sacerdote. En el pectoral se engastaban doce piedras preciosas, en las que iban escritos los nombres de las tribus de Israel, y dentro se guardaban dos piedras, el *urim* y el *tummim* (v.30), de que el sumo sacerdote se servía para consultar a Dios. Los pueblos antiguos no sabían emprender ninguna obra sin consultar antes a la divinidad. Israel vivía también dominado por este mismo prejuicio, y para evitar que incurriesen en pecados de superstición, yendo a consultar a los oráculos gentílicos, condescendió Dios con su flaqueza, y les dió este modo de consultarle por medio de las suertes [13]. Conforme a esto, se dice en los Proverbios: «En el seno se echan las suertes, pero es Yahvé quien da la decisión». Sólo en los libros de Samuel se hace mención de este modo de consultar al Señor, que después hablará por sus profetas [14]. En Dt 33,8 leemos: «Da a Leví tus *urim* y tus *tummim* al favorito». Y el Eclesiástico hace el elogio de Aarón, diciendo que «le vistió Yahvé con vestidos santos, tejidos en oro, púrpura y jacinto, de púrpura roja, obra primorosa; el pectoral del juicio con los *urim* y los *tummim*, hecho de hilo de púrpura, obra plumaria de hábil artista, con piezas diversas, talladas como los sellos, engastadas en oro, obra de joyero, con la escritura para memoria, según el número de las tribus de Israel» [15]. La forma de consultar a Dios por este medio se halla claramente expresada en 1 Sam 14,41: «Yahvé, Dios de Israel, ¿cómo es que no respondes a tu siervo? Si en mí o en Jonatán, mi hijo, está este pecado, da *urim*, y si está la iniquidad en el pueblo, da *tummim*». Y, habiendo señalado la suerte *(urim)* a Saúl y a su hijo, se volvió a echarla para saber cuál de los dos era el culpable: «Echad ahora la suerte entre mí y Jonatán, mi hijo; y aquel a quien señalare Yahvé, morirá». Y, echada la suerte, ésta señaló a Jonatán, a quien sólo libró de la muerte el voto unánime del pueblo.

La designación de *pectoral del juicio* alude a estas decisiones por suertes [16], era el instrumento para conocer los *juicios* divinos respecto de los hombres. Las misteriosas palabras *urim* y *tummim* son traducidas por los LXX δήλωσις y ἀλήθεια, que la Vulgata, a su vez, traslada *doctrina et veritas*. La etimología de las palabras hebreas es incierta [17]. Tampoco está claro en el texto en qué consis-

[13] 1 Sam 14,40s; 30,8; 2 Sam 2,1.
[14] 2 Re 1,1s.
[15] Eclo 45,12s.
[16] La palabra heb. *josen*, que traducimos por «pectoral», y la Vg, siguiendo a los LXX (λόγιον), por «rationale», es de sentido incierto. Entre los egipcios se usaban pectorales con joyería; cf. A. Barrois, o.c., p.186. Algunos relacionan el *josen* hebreo con el *hasana* árabe: «ser bello, elegante». Símaco traduce en Lev 8,8 por σοχεῖον «receptáculo», y entonces el significado estaría en relación con la finalidad de guardar el *urim* y el *tummim*.
[17] Según Dhorme, el *urim* podría relacionarse con el asirio *ure*, de la misma raíz que *urtu* (precepto, ley). Así, Nebo, dios de los oráculos y de la escritura, es llamado señor de los *ure*. *Tummim* habría que relacionarla con *tamu* (pronunciar una conjuración, una fórmula mágica). Cf. P. Dhorme, *Les livres de Samuel* p.124. Otros relacionan *urim* con la raíz *rr'*: (maldecir), y *tummim* con la raíz *tmm* (ser inocente).

tían el *urim* y el *tummim*, y así, unos comentaristas creen que se trata de dos piedras de distintos colores; otros, en cambio, creen que eran dos varitas (la *rabdomancia* era uno de los instrumentos de adivinación) [18] que se sacaban a cara o cruz.

La sobretúnica (31-35)

31 «La tela de la sobretúnica del efod la harás toda enteriza de jacinto. 32 Tendrá en medio una abertura para la cabeza, y esta abertura tendrá todo en torno un refuerzo, tejido como el que llevan las orlas de los vestidos para que no se rompan. 33 En la parte inferior pondrás granadas de jacinto, de púrpura y de carmesí, alternando con campanillas de oro, todo en derredor; 34 una campanilla de oro y una granada sobre la orla de la vestidura todo en torno. 35 Aarón se revestirá de ella para su ministerio, para que se haga oír el sonido de las campanillas cuando entre y salga del santuario de Yahvé y no muera».

Era un vestido de una pieza sin mangas, con una abertura superior en la cabeza, y en el reborde inferior, unos adornos en forma de *granadas* alternando con unas *campanillas de oro*. La ornamentación con *granadas* es corriente en el arte egipcio. Respecto de las *campanillas*, se da la razón en el v.35: es para poner en guardia a los hebreos, pues, cuando suenen las campanillas del vestido del sumo sacerdote, deben abstenerse de acercarse a él, pues hay peligro de muerte, ya que el sumo sacerdote está como *santificado* por haber estado en contacto más íntimo con Dios, que, a su vez, está rodeado de una atmósfera aislante de *santidad*, a la que los humanos no pueden acercarse sin estar ritual y moralmente purificados. El Eclesiástico dice que «el ruido de las campanillas que hacía el sumo sacerdote a cada paso era un *memorial* para los hijos de Israel, es decir, debía recordarles la grandeza del acto cultual, que se cumplía en su nombre y al que habían de unirse» [19]. Algunos orientalistas han querido ver en estas *campanillas* de los vestidos del sumo sacerdote un eco de la opinión popular sobre la existencia de genios maléficos a las puertas de los templos y palacios, que debían ser ahuyentados con ruidos [20].

La diadema (36-38)

36 «Harás una lámina de oro puro y grabarás en ella como se graban los sellos: «Santidad de Yahvé». 37 La sujetarás con una cinta de jacinto a la tiara por delante. 38 Estará sobre la frente de Aarón, y a Aarón llevarás las faltas cometi-

[18] Cf. Ez 21,26; 1 Sam 14,37s; 30,7s.
[19] Eclo 45,10-11 (heb. 9).
[20] Cf. P. Heinisch, o.c., p.217; Id., *Die Trauergebräuche bei den Israeliten* (1931) p.95s.

das en todo lo santo que consagren los hijos de Israel en toda suerte de santas ofrendas; estará constantemente sobre la frente de Aarón ante Yahvé para que hallen gracia ante él».

La diadema era una cinta con que los reyes se ceñían las sienes. Aquí se trata de una lámina de oro en que iba escrito: *Santidad de Yahvé*. Se ceñía sobre la tiara cuando el pontífice entraba al Señor para hallar gracia de todas las faltas que el pueblo cometía en el servicio divino. El Eclesiástico dice de ella: «Le puso (Dios) una corona de oro sobre la tiara y una diadema con esta inscripción grabada: *Santidad;* insignia de honor, obra magnífica, placer de los ojos, obra de acabada belleza» [21].

Vestiduras de los sacerdotes (39-43)

39 «La túnica la harás de lino, y una tiara también de lino, y un cinturón de varios colores. 40 Para los hijos de Aarón harás túnicas, cinturones y tiaras para gloria y ornamento. 41 De estas vestiduras revestirás a Aarón, tu hermano, y a sus hijos. Los ungirás, les llenarás las manos y los santificarás para que me sirvan de sacerdotes. 42 Hazles calzones de lino para cubrir su desnudez, que lleguen desde la cintura hasta los muslos. 43 Los llevarán Aarón y sus hijos cuando entren en el tabernáculo de la reunión y cuando se acerquen al altar para servir en el santuario; así no incurrirán en falta y no morirán. Es ley perpetua ésta para Aarón y para sus descendientes después de él».

Es seguro que no corresponde al orden primitivo la agrupación de estas tres cosas: la tiara, la túnica talar de lino con el cinturón y, debajo, los calzones de la misma materia. La tiara debía tener la forma cónica, como la que llevaban los reyes asirios, o quizá la forma del turbante actual de los orientales.

El hagiógrafo resalta en estas descripciones la suntuosidad de los ornamentos sagrados, como correspondía al santuario de Dios. El Eclesiástico en su elogio de Aarón pondera la riqueza de sus ornamentos: «Le honró con ricos ornamentos, y le ciñó una espléndida túnica, le vistió con suntuosa magnificencia, y le destinó vestidos honrosos: los calzones, la túnica y el efod. Antes de Aarón nadie se vistió jamás, ni se vestirá como él. Ningún extraño le vestirá, sino sólo sus hijos y los que descienden de ellos por siempre» [22].

El Exodo y el Eclesiástico hablan con frecuencia de la alianza divina con Aarón. En virtud de esta alianza quedaba el sacerdocio vinculado para siempre a la familia de Aarón y excluídas del servicio del santuario las demás familias de Israel [23]. En 1 Re 12,31, el texto echa en cara a Jeroboán el haber edificado lugares excelsos y admitido en el sacerdocio a gentes del pueblo que no eran de

21 Eclo 45,14.
22 Eclo 45,8-16.
23 Jer 33,14s.

los hijos de Leví. Más detalladamente habla el autor de los Paralipómenos, acusando a los israelitas que han hecho sacerdotes a la manera de las gentes de la tierra, para que cualquiera pudiera consagrarse sacerdote con un becerro y siete carneros, mientras que en Judá ejercen el sacerdocio los hijos de Aarón, y ellos son los que queman el incienso cada día, ponen los panes sobre la mesa limpia y preparan el candelero de oro con sus lámparas cada tarde [24]. Con esto se imprimía en el ánimo del pueblo una idea más honda de la santidad del ministerio sacerdotal, y, por tanto, de la santidad del santuario y de Dios.

El v.41 parece desplazado, y tiene visos de ser un retoque redaccional posterior. Interrumpe la descripción de las vestiduras sacerdotales, y extraña, porque habla de la *unción* de Aarón y de sus hijos, cuando en 29,5 se habla sólo de la unción de Aarón [25]. Así, parece reflejar una costumbre de ungir a los sacerdotes ordinarios en contra de la otra primitiva de ungir sólo al sumo sacerdote [26].

Capítulo 29

LA CONSAGRACION DE LOS SACERDOTES

El ritual de la consagración incluía: *a)* la preparación de los sacrificios que se habían de ofrecer (v.1-3); *b)* ablución de los cuerpos, investidura de los sacerdotes y unción de Aarón (v.4-9); *c)* ofrenda de los sacrificios (v.10-35); *d)* consagración del altar de los holocaustos (v.36-37).

Por la circuncisión entraba el israelita a formar parte del pueblo de Abrahán, el pueblo de las promesas, el pueblo elegido, el pueblo primogénito entre todos los pueblos de la tierra, el que formaba el «sacerdocio real, la nación santa» [1]. Pero este sacerdocio debía ser ejercido en nombre del pueblo, y para descargo de éste, por la familia de Aarón. Tal oficio santo requería una especial consagración, mediante la cual el sacerdote adquiría una santidad y una capacidad convenientes para ejercer las funciones sagradas de manera que resultasen gratas a Dios. En este lugar Yahvé determina a Moisés la consagración de los sacerdotes y concreta el ceremonial, cuyo cumplimiento queda para más adelante [2]. He aquí el esquema general de la ceremonia: después de haber preparado las víctimas y ofrendas necesarias para la consagración, el consagrante empieza por lavar con agua limpia a los consagrandos. Con esto se les quitan las impurezas legales. Luego viste a cada uno sus propios ornamentos y derrama sobre la cabeza el óleo de la unción.

[24] 2 Par 13,9-11.
[25] Cf. Lev c.8.
[26] Cf. CLAMER, o.c., p.240.

[1] Ex 19,5.
[2] Cf. Lev c.8.

Esto los hace *ungidos* del Señor. Hecho esto, se ofrece un novillo por el pecado, para expiar los pecados de los consagrados. Luego, un carnero en holocausto y otro en sacrificio pacífico, con las ofrendas correspondientes. De éste comerán los consagrados en el santuario durante aquel día, consumiendo por el fuego lo que sobrare, pues no puede quedar nada para el día siguiente. Durante siete días se repetirán los mismos ritos en el santuario, del que no saldrán los consagrados. Así quedan los sacerdotes consagrados y adscritos al servicio del santuario de Yahvé.

Preparación de las ofrendas (1-3)

1 «He aquí lo que has de hacer para consagrar los sacerdotes a mi servicio: tomarás de entre el ganado un novillo y dos carneros, todos sin tacha; 2 panes ácimos, tortas ácimas amasadas en aceite y frisuelos ácimos untados con aceite, todo hecho de flor de harina de trigo; 3 y lo pondrás en un cestillo, y lo presentarás así al tiempo de la presentación del novillo y de los dos carneros».

Las ofrendas a base de harina amasada con aceite deben acompañar al sacrificio de un novillo y dos carneros. La *ofrenda* o *minjah* se contrapone siempre en la legislación mosaica al sacrificio cruento [3]. Todos los sacrificios debían ir acompañados de estas ofrendas. El pan fermentado es excluído por considerarlo contaminado, en estado de corrupción o de descomposición.

Ablución, investidura y unción de Aarón (4-9)

4 «Haz a Aarón y a sus hijos avanzar a la entrada del tabernáculo de la reunión y lávalos con agua. 5 Después, tomando las vestiduras, viste a Aarón la túnica, la sobretúnica, el efod y el pectoral y cíñele el efod con el cinturón. 6 Pon sobre su cabeza la tiara, y en la tiara la lámina de la santidad. 7 Toma el óleo de unciones, derrámalo sobre la cabeza y úngele. 8 Haz que se acerquen sus hijos, y les revistes las túnicas, 9 los ciñes con los cinturones y les pones las tiaras. A ellos corresponderá el sacerdocio por ley perpetua. Tú instituirás a Aarón y a sus hijos».

Lo primero que deben hacer es lavarse, pues esta pureza ritual debe simbolizar la pureza moral del alma consagrada al servicio directo de Yahvé [4]. Después a Aarón se le viste de todos sus ornamentos con la tiara y la *lámina de la santidad* (v.6), símbolo de su dignidad sacerdotal suprema [5]. Después viene la *unción*, por la que

[3] Cf. Lev 2,4; 7,11; DBS II p.36-38.67-68.
[4] Cf. Gén 35,2; Ex 19,10.14; 30,17-21; 40,30-32.
[5] El *baru*, o adivino asirio, debía ser ungido con aceite; cf. F. MARTIN, *Textes assyriens et babyloniens* p.297.

quedaba consagrado a Yahvé de modo particular. La consagración a la divinidad por la *unción* o derramamiento de aceite era usual en Asiria y aun en Egipto. No se sabe exactamente el sentido primario del óleo derramado en relación con la consagración a la divinidad. Jacob *ungió* con óleo la piedra de Betel donde había reposado mientras se le apareció Yahvé en sueños [6]. Y todo ello como *recuerdo* de la teofanía. Los reyes eran ungidos por los profetas o por el sumo sacerdote [7]. Según otros textos considerados como tardíos, también se ungía a los sacerdotes en general [8].

Las palabras del v.9 *Aarón y sus hijos* faltan en los LXX y son consideradas por algunos como adición posterior.

El sacrificio por el pecado (10-14)

10 «Trae luego el novillo ante el tabernáculo de la reunión, y Aarón y sus hijos pondrán sus manos sobre la cabeza del novillo. 11 Degüella el novillo ante Yahvé, a la entrada del tabernáculo de la reunión; 12 toma la sangre del novillo, y con tu dedo unta de ella los cuernos del altar y la derramas al pie del altar. 13 Coge todo el sebo que cubre las entrañas, la redecilla del hígado y los dos riñones con el sebo que los envuelve, y lo quemas todo en el altar. 14 La carne del novillo, la piel y los excrementos los quemarás fuera del campamento. Este es el sacrificio por el pecado».

Aarón y sus hijos deben estar libres de pecado antes de entrar en funciones. Para ello deben imponer las manos sobre la víctima o novillo ante el *tabernáculo de la reunión* o santuario. El gesto significa que los pecados de Aarón y de sus hijos se transmiten a la víctima, la cual es inmolada en sustitución de ellos. Las partes grasas deben ser quemadas después de haber ungido con su sangre el altar de los holocaustos y derramado el resto junto al altar. El resto de la víctima debe ser quemado fuera del campamento (v.14), de forma que no sea utilizado por los israelitas, ya que es cosa sagrada [9].

El holocausto (15-18)

15 «Tomarás luego uno de los carneros, y Aarón y sus hijos pondrán sus manos sobre la cabeza de aquél. 16 Degüella el carnero y riega con su sangre el altar todo en derredor. 17 Descuartiza el carnero, y, lavando las entrañas y las patas, las pones sobre los otros trozos y la cabeza, 18 y lo quemarás todo sobre el altar. Es el holocausto a Yahvé de suave olor, el sacrificio a Yahvé por el fuego».

6 Gén 28,16-18.
7 Cf. 1 Sam 10,1.6; 16,13; Is 61,1.
8 Cf. Ex 28,41; 30,30; 40,15; Lev 7,36.
9 Cf. sobre el sacrificio por el pecado, Lev 4 y el comentario.

Era el sacrificio por excelencia, pues se quemaba toda la víctima; por ello era el más grato a Dios: *de suave olor* (v.18). La expresión es antropomórfica y encarece bien la excelencia de este sacrificio. La sangre se derramaba sobre el altar. Era el vehículo de la vida, y pertenecía por ello a Dios. Nadie podía tomarla. Para facilitar la cremación de la víctima, ésta era antes totalmente desangrada y después descuartizada y quemada totalmente.

El sacrificio de inauguración (19-26)

19 «Toma luego el otro carnero, y Aarón y sus hijos le
pondrán sus manos sobre la cabeza. 20 Degüella el carnero
y, tomando su sangre, unta de él el lóbulo de la oreja derecha de Aarón y el lóbulo de la oreja derecha de sus hijos, el pulgar de su mano derecha y el pulgar de su pie derecho,
y regarás de sangre el altar todo en derredor. 21 Coge de la
sangre que habrá sobre el altar, y el óleo de la unción, y asperge y unge a Aarón y sus vestiduras, y así será consagrado él y sus vestiduras, sus hijos y sus vestiduras. 22 Coge
el sebo del carnero, la cola, el sebo que cubre las entrañas, la redecilla del hígado, los dos riñones con el sebo que los envuelve y la pata derecha, pues este carnero es carnero de inauguración. 23 También el cestillo de ácimos puesto ante
Yahvé, toma un pan, una torta y un frisuelo, 24 y pon todo
esto en las palmas de las manos de Aarón y de sus hijos, y haz que las agiten como ofrenda agitada ante Yahvé. 25 Lue-
go los cogerás de sus manos y los quemarás en el altar, encima del holocausto, en suave olor ante Yahvé, para ofrecérselo. 26 Tomarás el medio pecho del carnero de inauguración, que sería de Aarón, y lo agitarás como ofrenda agitada ante Yahvé; ésta será su parte».

Este sacrificio es similar en muchas cosas al sacrificio *pacífico* [10], aunque aquí tiene un sentido peculiar. Así, se unge con la sangre de la víctima la oreja, el pulgar de la mano derecha y del pie derecho, para significar la docilidad y presteza con que los sacerdotes debían dedicarse al culto de Yahvé [11]. Algunos autores sugieren que primitivamente este rito se relacionaba con la idea de preservar al sacerdote de la influencia de espíritus malignos [12]. Se mencionan los miembros *derechos* del cuerpo (oreja, mano, pie) porque se consideraban, por su utilidad, como la representación de todo el cuerpo.

El v.21, en el que se habla de la aspersión con la sangre sobre Aarón y sus hijos, es considerado por algunos autores como adición posterior. El texto de los LXX varía en la distribución de los versículos [13].

Las partes grasas de la víctima eran quemadas en el altar como porción selecta de las mismas. Además se añadía la oblación de pan

[10] Cf. Lev 3 y coment.
[11] Cf. Lev 8,22-31; FILÓN, *Vita Mosis* II 150.
[12] P. HEINSCH, o.c., p.220.
[13] Así A. CLAMER, o.c., p.244.

y de aceite. Antes de quemar las partes grasas, Aarón y sus hijos deben tomarlas en sus manos y *agitarlas* o balancearlas ante Yahvé (v.24). Es el rito llamado de la *tenufah* («nuf»: agitarse, moverse de un lado a otro), que se practicaba en los *sacrificios pacíficos* y de *consagración*. El sacerdote, con las ofrendas en la mano, avanzaba hacia el altar y retrocedía, para significar que ofrecía sus dones y que, a su vez, los recibía del Señor [14]. Moisés debe recibir de Aarón el *pecho* del carnero, haciendo el balanceo ritual ante Yahvé, quedándose después con él (v.26).

La ofrenda de elevación (27-28)

27 «Santificarás el otro medio de agitación y el brazuelo de elevación que han sido agitados y elevados del carnero de inauguración, lo que cede en favor de Aarón y de sus hijos, y ésa será la parte de Aarón y de sus hijos. 28 Esa será la parte de Aarón y de sus hijos por ley perpetua, que guardarán los hijos de Israel, pues es ofrenda de elevación, y, en los sacrificios eucarísticos de los hijos de Israel, la ofrenda de elevación es de Yahvé».

En estos v.27-28, considerados por algunos autores como fuera de lugar, se refiere a lo que pertenece a los sacerdotes en los sacrificios *pacíficos* [15], y parecen interrumpir el ceremonial de la *consagración*. Antes se hablaba del balanceo o *agitación* del pecho en las manos de Aarón y de sus hijos; ahora se habla, además, de la *elevación* del pernil. Es el rito de la *terumah* («elevación»), consistente en levantar y bajar reiteradamente la ofrenda ante el altar con el mismo sentido simbólico de entrega de la víctima a Yahvé, lo que trae como consecuencia las bendiciones de Yahvé al oferente.

Las vestiduras sagradas (29-30)

29 «Las vestiduras sagradas que usará Aarón serán después de él las de sus hijos; con ellas serán ungidos y con ellas se les llenarán las manos. 30 Siete días las llevará el que de sus hijos sea sacerdote en lugar suyo y entre en el tabernáculo de la reunión para ministrar en el santuario».

También estos dos versículos parecen interrumpir el ritual de la consagración. Los sucesores de Aarón, como sumos sacerdotes, deben recibir las vestiduras de él.

14 Cf. Lev 7,30.
15 Cf. Lev 7,30.32.

Banquete de los consagrados (31-37)

[31] «Tomarás la carne del carnero de inauguración y la harás cocer en lugar santo. [32] Aarón y sus hijos comerán a la entrada del tabernáculo de la reunión la carne del carnero y los ácimos del cestillo. [33] Comerán lo que ha servido para su expiación, para llenarles las manos y consagrarles. No comerá de ello ningún extraño, porque son cosas santas. [34] Si algo queda de las carnes de la consagración o de los panes para el día siguiente, lo quemarás y no se comerá, porque es cosa santa. [35] Cumplirás, respecto de Aarón y de sus hijos, todo cuanto te he mandado. [36] Durante siete días los consagrarás, y cada día ofrecerás el novillo en sacrificio por el pecado sobre el altar, para expiación, y le ungirás y le santificarás. [37] Durante siete días expiarás el altar y lo santificarás, y el altar será santísimo, y cuanto a él toque será santo».

El v.31 parece lógica continuación del v.26. En los sacrificios *pacíficos*, los oferentes debían tener un banquete sagrado, consumiendo parte de la víctima. Aquí Aarón y sus hijos consagrados deberán consumir la parte del *carnero de inauguración* (v.31), y con él los panes ácimos que se juntaban en dicho ritual [16].

En el v.33 se habla de comer *lo que ha servido para la expiación,* que es el novillo, ofrecido en sacrificio por el *pecado* (v.14); pero en este v.33 parece que la *expiación* es atribuída también al *carnero de inauguración,* lo que es raro. Así, se supone que este v.33 ha sido retocado, no muy acertadamente, por un escriba posterior.

Tampoco los v.36-37, relativos a la *consagración* y a la *expiación* del altar, forman parte del ceremonial de *consagración* de los sacerdotes. De hecho, en el c.8 del Levítico, donde se da cumplimiento a estas ordenaciones del c.29 del Exodo, no se habla de la consagración y expiación del altar durante siete días.

El altar debía ser purificado, pues era obra de hombres, y para dedicarlo al culto de Dios era preciso someterlo a un rito de purificación y consagración [17]. Después de este rito de consagración del altar, éste se convierte en cosa de Dios e intocable, de tal forma que, si alguna persona lo toca aunque sea por accidente, debe morir [18], y las cosas que lo toquen pertenecerán al santuario. «Estas consecuencias resultan de la creencia que el contacto con lo que es santo, sagrado, es contagioso» [19]. «Si la impureza se transmite por contagio, sea por la experiencia natural en ciertas enfermedades, sea por la creencia en los espíritus, cuya esfera de acción se extiende hasta allí..., el contagio en lo sagrado debe seguir el mismo camino, porque, como consecuencia del contacto, lo divino extiende

[16] Cf. Lev 3,1-17; 7,11; 8,31-32.
[17] Cf. Ez 43,18-27; 2 Sam 6,6-10; Núm 4,15-20.
[18] Cf. Núm 4,15; 2 Sam 6,6-7.
[19] A. CLAMER, o.c., p.246.

de algún modo su dominio, y así, el objeto consagrado a Dios no puede ser considerado como profano y de libre uso. En una religión muy espiritual no se cree en el contagio propiamente dicho, pero se toman medidas que fluyen de la idea misma de santidad para mantener los límites entre lo sagrado y lo profano, y, en definitiva, para inspirar respeto de lo sagrado» [20].

El holocausto perpetuo (38-46)

38 «He aquí lo que sobre el altar ofrecerás: dos corderos primales cada día perpetuamente, 39 uno por la mañana, el otro entre dos luces; 40 con el primero ofrecerás un décimo de flor de harina amasado con un cuarto de *hin* de aceite de oliva machacada y una libación de un cuarto de *hin* de vino. 41 El segundo cordero lo ofrecerás entre dos luces, con una ofrenda y una libación iguales a las de la mañana, en olor de suavidad; 42 es sacrificio por el fuego a Yahvé, holocausto perpetuo en vuestras generaciones, a la entrada del tabernáculo de la reunión, ante Yahvé, allí donde me haré presente para hablarte. 43 Allí me haré yo presente a los hijos de Israel y será consagrado por mi gloria. 44 Yo consagraré el tabernáculo de la reunión y el altar, y consagraré a Aarón y a sus hijos para que sean sacerdotes a mi servicio. 45 Habitaré en medio de los hijos de Israel y seré su Dios. 46 Conocerán que yo, Yahvé, soy su Dios, que los he sacado de la tierra de Egipto para habitar entre ellos; yo, Yahvé, su Dios».

El *holocausto perpetuo* era el tributo que dos veces al día debía ofrecer Israel en el altar a su Dios. No se omitía ni en los días más solemnes, en que se ofrecían al Señor otros sacrificios [21]. El mismo precepto se repite detalladamente en Núm 28,3-8. En los libros de los Reyes y de los Paralipómenos se hace mención con frecuencia de estos sacrificios [22]. Después del cautiverio este sacrificio se reanudó, creyendo que la salud de Israel estaba ligada a la ofrenda del doble sacrificio perpetuo [23]. En el libro de Daniel se habla con emoción de la supresión del sacrificio perpetuo como la mayor calamidad para su pueblo [24]. Por eso el primer cuidado de Judas Macabeo al reanudar el culto en el santuario profanado fué restaurar este sacrificio perpetuo [25]. Esto prueba la importancia que se dió en la historia de Israel a este sacrificio.

El sacrificio se ofrecía por la mañana y por la tarde, y, como indica el nombre de *holocausto* (ὅλον καίω), se quemaba toda la víctima en honor de Yahvé. Era el sacrificio más perfecto, porque suponía la entrega total y desinteresada de la víctima a Dios. Al

20 M. J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* p.152-153.
21 Cf. Núm 28,10.15.31; 29,6.
22 Cf. 1 Re 18,29; 2 Re 2,20; 16,15; 1 Par 16,40; 2 Par 2,4; 31,3.
23 Cf. Esd 3,3.
24 Dan 8,11; 9,27; 11,31.
25 1 Mac 1,47.

holocausto seguía la ofrenda u *oblación* de productos que servían para el alimento del hombre, como la harina, el aceite, el vino. Las cantidades reglamentarias eran: un décimo de *efah* (3,70 l.) de harina y *un cuarto de hin* (1,60 l.) de aceite y de vino (v.40). Debía ofrecerse *entre dos luces,* al atardecer, el vespertino (v.39), mientras que el matutino al clarear el alba.

El capítulo se termina recordando que Yahvé se manifestará en el *tabernáculo de la reunión* (v.42), o santuario, punto de concentración religiosa de los israelitas. En Ex 25,8 se dice: «Me harán un santuario, y yo habitaré en medio de ellos». Se hará presente de un modo sensible, bien en forma de nube o de fuego; pero, sobre todo, manifestando su protección, para que reconozcan que Yahvé es el que los ha sacado victoriosamente de Egipto (v.46).

Capítulo 30

COMPLEMENTOS DEL AJUAR LITURGICO

El altar de los perfumes (1-10)

1 «Harás también un altar para quemar en él incienso. Lo harás de madera de acacia, 2 de un codo de largo, un codo de ancho, cuadrado, y de dos de alto. Sus cuernos harán un cuerpo con él. 3 Lo revestirás de oro puro por arriba, por los lados todo en torno y los cuernos, y harás todo en derredor una moldura de oro. 4 Harás para él dos anillos de oro para cada dos de sus lados, y los pondrás debajo de la moldura a ambos lados, para las barras con que pueda transportarse. 5 Las barras serán de madera de acacia y las revestirás de oro. 6 Colocarás el altar delante del velo que oculta el arca del testimonio y el propiciatorio que está sobre el testimonio, allí donde yo he de encontrarme contigo. 7 Aarón quemará en él incienso; lo quemará todas las mañanas al preparar las lámparas, 8 y entre dos luces cuando las ponga en el candelabro. Así se quemará el incienso ante Yahvé perpetuamente entre vuestros descendientes. 9 No ofreceréis sobre el altar ningún perfume profano, ni holocaustos, ni ofrendas, ni derramaréis sobre él ninguna libación; 10 Aarón hará la expiación sobre los cuernos del altar, una vez por año, con la sangre de la víctima expiatoria; y la expiación la hará una vez por año de generación en generación. Este altar es santísimo de Yahvé».

El altar de los perfumes, que era de madera revestida de oro, estaba en el lugar llamado *santo,* delante del velo que separaba esta parte de la interior, o *santísimo.* En él se ofrecía por la mañana y por la tarde, a la hora del sacrificio perpetuo, el *timiama,* o sea, una mezcla de diversos perfumes, entre los que descollaba el in-

cienso [1]. Esto de quemar tales perfumes era usual en la vida doméstica, sin duda para contrarrestar el mal olor que la falta de higiene y del uso del baño traía consigo [2]. Por ello se contaba el incienso entre las materias de regalo [3]. Mayor era el uso del incienso en los templos, tal vez para contrarrestar los otros olores que la sangre derramada en torno al altar y las carnes quemadas sobre el mismo tenían necesariamente que producir. Por otra parte, la nube de incienso que sube hacia arriba es una imagen de la oración, que se eleva hacia Dios en las alturas. Así, el salmista pide a Dios que reciba su oración como incienso quemado en su presencia [4], y los ancianos del Apocalipsis aparecen con copas en sus manos, que son «las oraciones de los santos» [5]. En estos textos se inspira la oración litúrgica del sacerdote al incensar el altar en la misa solemne.

Sobre el modo de ofrecer el incienso en este altar quedan oscuras varias cosas, y que los doctores rabinos explican de diverso modo. En Heb 9,4 parece indicarse que este altar del incienso se hallaba delante del arca, y, por tanto, en el *santísimo*. Es probable que tal noticia se funde en el v.10, donde se habla de la expiación anual, que se hacía con la oblación del incienso delante del arca.

La escuela de Wellhausen ha pretendido proponer que la introducción del uso del incienso en el culto israelita es posterior al exilio [6]; pero hoy día los orientalistas prueban que, tanto en Egipto como en Mesopotamia y Ras Samra, el uso del incienso en el culto es una cosa común: «El uso del incienso es demasiado bien atestiguado en la arqueología cananea para que se haya considerado el uso ritual de los perfumes en el santuario del yahvismo como una invención del judaísmo postexílico» [7].

El rescate de la vida o capitación (11-16)

[11] Yahvé habló a Moisés, diciendo: [12] «Cuando enumeres a los hijos de Israel para hacer el censo, cada uno ofrecerá a Yahvé un rescate por su vida, para que no sean heridos de plaga alguna al ser empadronados. [13] Lo que dará cada uno de los que han de comprender el censo será medio siclo del peso del siclo del santuario, que es de veinte *guerás*; medio siclo será el don a Yahvé. [14] Todo hombre comprendido en el censo de veinte años para arriba hará ese don a Yahvé; [15] ni el rico dará más ni el pobre menos del medio siclo para pagar el don a Yahvé como rescate de vuestras vidas. [16] Tú recibirás de los hijos de Israel este rescate y lo aplicarás al servicio del tabernáculo de la reunión; será para los hijos de Israel memoria ante Yahvé en rescate de sus vidas».

[1] Ex 30,34s.
[2] Cf. Sal 45,9; Cant 3,6.
[3] Is 60,6; Mt 2,11.
[4] Sal 141,2.
[5] Ap 5,8; 8,3.
[6] Cf. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1905) p.63s.
[7] A. BARROIS, o.c., II p.409.

Se trata aquí, sin duda, de un tributo a Yahvé en beneficio de su santuario. En los tiempos de la monarquía parece que los reyes sostenían los gastos del culto, que no debían ser pequeños siendo tantos los sacrificios que cada año se hacían. En el último oráculo de Ezequiel es el príncipe el que debe subvenir a estos gastos [8]. Según algunos textos posteriores, los reyes de Persia o de Siria se ofrecen a sufragarlos [9]. Nehemías, para asegurar los ingresos necesarios, impuso el tributo de un tercio de siclo [10], que todavía perduraba en el tiempo de Cristo [11]. Pero aquí en el Exodo parece señalarse una razón especial. Este tributo se ha de pagar como rescate de vida, al ser empadronados los miembros de la comunidad israelita para no ser heridos de muerte (v.12). Lo que parece responder a una preocupación de los antiguos sobre que no podían ser contadas las personas sin exponerlas a la muerte. Esto nos explicaría la oposición de Joab al mandato de David de que empadronase a las tribus de Israel, y también el resultado de este empadronamiento, que fué la peste. El Señor, que condescendió con las preocupaciones de Israel en tantas cosas mucho más graves, lo habría hecho también con ésta [12]. El hecho de empadronar parece sugerir orgullo por parte del jefe político, que pretende saber cuántos son sus súbditos, sin pensar que él es un mandatario de Yahvé, y, por otra parte, la constatación de una numerosa multitud podía ser una tentación para emprender acciones no en consonancia con la sumisión a Dios. El *siclo* del templo era más estable, y equivalía, más o menos, a 13 gramos. Por el hecho de que se distingue entre siclo ordinario y siclo del santuario, la mayor parte de los autores ven aquí una determinación erudita posterior. La capitación obligaba a todo varón de más de veinte años (v.14); era la edad obligatoria para llevar armas en defensa del país [13]. El producto de esta capitación debía ser para *servicio del tabernáculo de la reunión* (v.16), es decir, para los gastos de los actos de culto, pues para la erección del tabernáculo o santuario se habían dado ofrendas especiales voluntarias [14].

El pilón de bronce (17-21)

17 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 18 «Haz un pilón de bronce con su base de bronce para las abluciones. Lo pondrás entre el tabernáculo de la reunión y el altar, y pondrás agua en él, 19 de la que tomarán Aarón y sus hijos para lavarse las manos y los pies. 20 Con esta agua se lavarán para que no mueran cuando entren en el tabernáculo de la reunión, cuando se acerquen al altar para el ministerio, para quemar un sacrificio a Yahvé. 21 Se lavarán pies y manos, y así no morirán. Esta será ley perpetua para ellos, para Aarón y su descendencia de generación en generación».

8 Cf. Ez 45,17.
9 Esd 6,10; 1 Mac 10,39.
10 Neh 10,32.
11 Mt 17,23.
12 2 Sam 24,1s.
13 Cf. Núm 1,3.20.
14 Cf. Ex 25,1-9.

No es fácil para nosotros formarnos idea de lo que era un templo como el de Jerusalén, habituados como estamos a la vista de nuestras iglesias. La imagen para nosotros más apropiada sería la de un macelo en que se degüellan muchas reses cada día, agravada esta imagen con la combustión de las carnes en el altar. Ya se deja entender que para conservar en el santuario una regular limpieza era necesaria mucha agua. Pues bien, a fin de atender a esta limpieza del santuario de Israel, se ordena aquí la fabricación de un pilón en que depositar el agua necesaria a los usos del culto. Nada menos que con la muerte se amenaza a los que no guarden la limpieza debida. Lo difícil es averiguar dónde encontrarían en el desierto tanta agua. Aun en el templo de Jerusalén ocurriría algo parecido, pues en la ciudad no había más que una fuente, que brota al pie de la colina del templo, en la colina del Ofel, y fué Pilato el que condujo las aguas de que aún goza el Haram, o recinto de la mezquita de Omar, a la ciudad santa. Por esto no es extraño que la peste fuese frecuente donde tanto escaseaba la higiene.

En la concepción mosaica, el agua, que quita las manchas del cuerpo, purificaba a éste también de las impurezas legales, y era imagen de la purificación del alma, como en la ley evangélica es el agua el instrumento de la purificación de las almas por el bautismo. Es ésta muy natural, basada en el efecto purificador del agua, y que en las religiones semitas tuvo una grande influencia. Todavía hoy los muslimes deben hacer sus abluciones antes de la oración, y por ello en las grandes mezquitas no falta una fuente con este destino [15]. En los templos sumerios había un *océano,* o gran recipiente de agua, y lo mismo en el templo de Babilonia. En el tabernáculo del desierto, en la medida en que encontraran agua, podemos suponer también un recipiente no muy grande ni pesado, pues habría que transportarlo. Es Salomón el que dió cumplimiento pleno a esta ley al construir el *mar de bronce* con sus imponentes dimensiones [16].

El óleo de la unción (22-33)

22 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 23 «Toma aromas, quinientos siclos de mirra virgen; la mitad, es decir, doscientos cincuenta siclos, de cinamomo aromático, y doscientos cincuenta siclos de caña aromática; 24 quinientos siclos de casia, según el peso del siclo del santuario, y un *hin* de aceite de oliva. 25 Con esto harás el óleo de la santa unción, y un perfume compuesto con arreglo al arte de la perfumería, que será el óleo para la unción sagrada. 26 Con él ungirás el tabernáculo de la reunión, el arca del testimonio, 27 la mesa con todos sus utensilios, el candelero con sus utensilios, el altar del incienso, 28 el altar de los holocaustos con sus utensilios y el pilón con su base. 29 Así los consagrarás, y

15 Cf. M. J. Lagrange, o.c., p.158s.
16 Cf. 1 Re 7,23-26; 2 Par 4,2-5.

serán santísimos; cuanto tocare será santo. 30 Con él ungirás a Aarón y a sus hijos y los consagrarás para mi servicio como sacerdotes. 31 Hablarás así a los hijos de Israel. Ese será el óleo de la unción sagrada para mí de generación en generación. 32 No se derramará sobre cuerpo de hombre alguno ni haréis parecido a él de la misma composición; será cosa consagrada, y como cosa sagrada la miraréis. 33 Cualquiera que haga otro semejante o de él diere a un profano, será borrado de en medio de mi pueblo».

El aceite aromatizado, lo mismo que los perfumes, eran de uso corriente en Oriente y en Israel; pero el que se usaba en el santuario debía ser cosa santa, distinta de la de uso profano. Por esto la Ley ordena la manera de su preparación y prohibe absolutamente imitarlo. El que trate de imitar la composición para usos profanos será castigado con la pena de los profanadores de las cosas santas, los sacrílegos, es decir, la pena de muerte.

Todos los ingredientes de este óleo sagrado son extremadamente raros y preciosos, pues proceden de regiones exóticas. La *mirra virgen* es la que fluye espontáneamente del árbol, en contraposición a la resinosa que se obtiene por incisiones en el árbol. Es de sabor acre y de olor balsámico [17]. El *cinamomo*, palabra hebrea *(qinnemon)*, es «un perfume extraído de la canela que se encuentra en la corteza de los árboles o arbustos que crecen en regiones cálidas del Extremo Oriente [18]. La *caña aromática* es una planta de perfume exquisito procedente de Arabia... La *casia* es el antiguo nombre de la canela o corteza del canelero. Procedía de la costa malabar...» [19]

La *unción* de objetos y personas era usual en diversos pueblos del antiguo Oriente [20]. En el Antiguo Testamento se ungía al rey y al sumo sacerdote, como representantes de Dios.

El «timiama» o incienso perfumado (34-38)

34 Yahvé dijo a Moisés: «Toma aromas, estacte, uña aromática, gálbano e incienso purísimo. Aromas e incienso entrarán por cantidades iguales, 35 y harás con ellos el timiama, compuesto según el arte de perfumería, salado, puro, santo. 36 Lo pulverizarás y lo pondrás delante del testimonio en el tabernáculo de la reunión, donde he de encontrarme yo contigo. Será para vosotros cosa santísima el perfume que hagas 37 y nadie hará para sí otro de la misma composición; lo mirarás como cosa sagrada, perteneciente a Yahvé. 38 Cualquiera que haga otro semejante para aspirar su aroma, será borrado de en medio de su pueblo».

No menos rebuscada es la composición del incienso perfumado que debía quemarse en el santuario, ya que sus componentes son

17 Cf. Cant 1,13; 4,14; 5,1.5; véase art. *Myrrhe* en DB IV 1363-1365.
18 En la India se llama *cacyn-nama* («madera odorífera»); véase art. *Cinnamome* en DB II 770-772.
19 A. Clamer, o.c., p.253.
20 Cf. Lagrange, o.c., p.198.205.

especies raras y selectas. El incienso (en hebreo *lebonah)* «es una goma-resina obtenida del tronco de diversos árboles de la región subtropical por incisión o por flujo natural; cuando se le quema da un olor balsámico. Según la Biblia, provenía de Saba [21], en la Arabia meridional o Arabia Feliz... El *estacte* es una resina que fluye de ciertos árboles en estado más o menos viscoso... [22] La *uña aromática* se considera como perfume sacado del opérculo de ciertos moluscos, cuya combustión despide un fuerte olor aromático; este opérculo es llamado ὄνυξ *(uña)* a causa de su semejanza con una uña. En las costas del mar Rojo abundan estos moluscos de donde se saca este perfume, muy usado por las mujeres árabes... [23] El *gálbano* designa una goma-resina que entraba en la composición de ciertos perfumes..., de olor acre, no muy agradable solo, pero se le añadía a otros perfumes para fijar el olor y espantar los mosquitos» [24].

Según el texto, esta mezcla debía quemarse *delante del testimonio* (v.36), o tablas de la Ley, es decir, delante de la cortina que separaba el *santo* del *santísimo* [25].

CAPÍTULO 31

NUEVAS ORDENACIONES

Los artífices de toda la obra (1-11)

1 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 2 «Sabrás que yo llamo por su nombre a Besalel, hijo de Uri, hijo de Jur, de la tribu de Judá. 3 Le he llenado del espíritu de Dios, de sabiduría, de entendimiento y de ciencia en toda clase de obras, 4 para proyectar obras artísticas, para labrar el oro, la plata y el bronce, 5 para tallar piedras y engastarlas, para tallar la madera y ejecutar trabajos de toda suerte. 6 Le asocio Odolías, hijo de Ajisemec, de la tribu de Dan. He puesto la sabiduría en el corazón de todos los hombres hábiles para que ejecuten todo lo que te he mandado hacer: 7 el tabernáculo de la reunión, el arca del testimonio, el propiciatorio de encima y todos los muebles del tabernáculo, 8 la mesa con sus utensilios, el candelabro de oro con sus utensilios, el altar de los perfumes, 9 el altar de los holocaustos con sus utensilios, el pilón con su base; 10 las vestiduras sagradas para Aarón y sus hijos, para ejercer los ministerios sacerdotales; 11 el óleo de unción y el timiama aromático para el santuario. Cuanto yo te he mandado hacer, ellos lo harán».

No sería fácil hallar en el pueblo israelita obreros capacitados para la ejecución de aquel vasto plan de obras tan suntuosas, aun-

21 Jer 6,20.
22 Véase art. *Resine:* DB V 1056.
23 Véase art. *Onyx:* DB IV 1822-1823.
24 Cf. PLINIO, *Hist. Nat.* XIII 2; XIX 58; A. CLAMER, o.c., p.254.
25 Cf. Ex 30,6.

que es de suponer que hubiera algunos preparados en arquitectura y orfebrería que hubieran tomado parte en la construcción de Rameses y Pitón, de que nos habla el texto sagrado. Pero hay que tener en cuenta que el legislador, al presentar tan maravillosos planos a realizar, piensa en el origen divino de ellos. En su mentalidad teocrática, Dios señala los detalles más nimios decorativos del santuario, porque tiene especialísima providencia de su pueblo, y, por otra parte, convenía recalcar el origen divino del santuario en todas sus partes para que las generaciones futuras sintieran gran veneración por él. Así como los planes del santuario vienen de Dios, así los artífices del mismo han sido especialmente preparados por el mismo Dios, que les infundió *espíritu de entendimiento, de sabiduría y de ciencia* (v.3) para que fueran habilísimos en la ejecución de sus delicadas obras. Sólo una sabiduría divinamente infundida le parecía al hagiógrafo capaz de hacer obras tan primorosas e imprimirlas el carácter sagrado que les mereciese el respeto del pueblo. Esta idea debe ser la que primordialmente se propone inculcar el autor al ponderar la grandeza de una obra tan santa como era la morada de Dios. Aun así, esa morada, igual que la del templo de Jerusalén, sería obra de hombres, en lo cual se fija San Pablo al decir a los atenienses que Dios habita en los templos fabricados por los hombres [1]. Salomón ya lo había dicho en la oración consecratoria del templo [2], maravillándose de que Dios se dignara morar en una casa de fabricación humana.

El precepto sabático (12-17)

12 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 13 «Habla a los hijos de Israel y diles: No dejéis de guardar mis sábados, porque el sábado es entre mí y vosotros una señal para vuestras generaciones, para que sepáis que soy yo, Yahvé, el que os santifico. 14 Guardaréis el sábado, porque es cosa santa. El que lo profane será castigado con la muerte; el que en él trabaje será borrado de en medio de su pueblo. 15 Se trabajará seis días, pero el día séptimo será día de descanso completo, dedicado a Yahvé. El que trabaje en sábado será castigado con la muerte. 16 Los hijos de Israel guardarán el sábado y lo celebrarán por sus generaciones y sus descendientes, como alianza perpetua; 17 será entre mí y ellos una señal perpetua, pues en seis días hizo Yahvé los cielos y la tierra, y el séptimo día cesó en su obra y tomó aliento».

Después de la insistencia del Decálogo sobre la observancia del sábado, otra vez vuelve la Ley sobre el mismo punto, y con más fuerza que antes. El fundamento de este precepto está en la santidad del sábado y en la necesidad de respetar esa santidad. Concuerda esto con la concepción de 20,8s. A esto se añade otra razón: que el

[1] Act 17,24; Heb 9,11.24.
[2] 1 Sam 8,26s.

sábado es la *señal* de la alianza entre Yahvé e Israel (v.13), de manera que quien profana el sábado se hace reo del quebrantamiento de la alianza, cometiendo un grave delito contra Yahvé e Israel. De aquí la gravedad de las sanciones (v.15), en que también insiste el legislador. Quebrantar el sábado vendría a ser una especie de sacrilegio, un crimen de lesa majestad divina y patria.

El v.16 indica claramente la diferencia entre los diez mandamientos de la Ley, que Dios escribe con sus dedos en dos tablas de piedra para entregar a Moisés, y los otros preceptos. Los primeros aparecen promulgados por Dios mismo, los otros por Moisés. Todo esto nos indica la dignidad del Decálogo comparado con los demás preceptos de la Ley. La observancia del día séptimo, como consagrado a Yahvé, era una cosa peculiar de los hebreos, algo que los distinguía de los otros pueblos. Por eso venía a ser el sábado una *señal* de las relaciones de Israel con su Dios, una *señal* de su alianza con Yahvé.

La pena capital contra los que trabajaban en sábado de hecho se cumplió no pocas veces, como se nos recuerda a propósito de los que recogieron leña en día de sábado [3]. Es interesante el antropomorfismo del v.17: «(Yahvé) en el séptimo día cesó en su obra y *tomó aliento*». Se le presenta, pues, como a un operario que trabajó sin descanso seis días para terminar fatigado y exhausto. El hagiógrafo, para insistir en el carácter divino de la institución del sábado, no duda en presentar al mismo Dios cumpliendo el descanso sabático. Es la razón de la distribución de la obra de la creación en seis días naturales, una concepción litúrgica y antropomórfica.

Las dos tablas de la ley (18)

18 Cuando hubo acabado Yahvé de hablar a Moisés en la montaña del Sinaí, le dió las dos tablas del testimonio, tablas de piedra, escritas por el dedo de Dios.

Ese versículo parece continuación de 29,46, y se refiere a 24,12, donde Yahvé dice a Moisés que le dará la Ley escrita en tablas de piedra por El mismo. Es un modo de encarecer el origen fundamental divino del Decálogo, la *Charta Magna* del mosaísmo. Naturalmente, no es necesario tomar al pie de la letra la afirmación de que Yahvé las escribió en piedra con su propio dedo. Son expresiones antropomórficas que recalcan la procedencia divina del Decálogo. Por ello debía ser objeto de especial veneración y observancia en las generaciones futuras.

[3] Cf. Núm 15,32-36.

Capítulo 32

APOSTASIA DE ISRAEL

«El análisis de algunos capítulos que siguen presenta muchas dificultades, cuya solución resulta conjetural. Se pueden encontrar vestigios de dos relatos paralelos. Así, unas veces es Moisés el que recibe la orden de recoger las joyas de los hijos de Israel [1], otras es Aarón el que manda que se le lleven los anillos de oro de las orejas [2]; el becerro es presentado como de oro fundido en un texto [3], mientras que en otro aparece como de madera, ya que es quemado [4]; en un texto se atribuye a Aarón la fabricación del mismo [5], mientras que en otro se dice que lo vió por primera vez después que estaba fabricado [6]; en un texto se presenta al becerro como imagen de Yahvé [7] y en otro se dice que representa a una divinidad rival [8]; los detalles donde el becerro de oro aparece como rival de Yahvé reflejan la fuente *yahvista*, mientras que a la *elohista* pertenecería lo referente a la rotura de las tablas; muchos elementos redaccionales intervienen para unir entre sí las diversas partes del relato» [9].

El becerro de oro (1-6)

1 El pueblo, viendo que Moisés tardaba en bajar de la montaña, se reunió en torno de Aarón y dijo: «Nada, haznos un dios que vaya delante de nosotros. Porque ese Moisés, ese hombre que nos ha sacado de Egipto, no sabemos qué ha sido de él». 2 Aarón les dijo: «Coged los arillos de oro que tengan en sus orejas vuestras mujeres, vuestros hijos y vuestras hijas, y traédmelos». 3 Todos se quitaron los arillos de oro que llevaban en las orejas y se los trajeron a Aarón. 4 El los recibió de sus manos, hizo un molde, y en él un becerro fundido, y ellos dijeron: «Israel, ahí tienes a tu dios, el que te ha sacado de la tierra de Egipto». 5 Al ver eso Aarón, alzó un altar ante la imagen y clamó: «Mañana habrá fiesta en honor de Yahvé». 6 Al día siguiente, levantándose de mañana, ofrecieron holocaustos y sacrificios pacíficos, y el pueblo se sentó luego a comer y a beber, y se levantaron después para danzar.

La tendencia de Israel a la idolatría se manifiesta en toda su historia. No es de maravillar. Es muy difícil para un individuo substraerse al medio ambiente, y para un pueblo más difícil aún. Y los pueblos que rodeaban de cerca a Israel eran politeístas, adorando diversos dioses, encarnación de las fuerzas de la naturaleza.

[1] Ex 33,5-6.
[2] Ex 32,2-3.
[3] Ex 32,24.
[4] Ex 32,20.
[5] Ex 32,1-4.
[6] Ex 32,5.
[7] Ex 32,5b.
[8] Ex 32,1.4b.26.
[9] A. Clamer, o.c., p.257.

Para aquellas mentalidades primarias, la fuerza de la vida, de la vegetación y los astros y fenómenos de la naturaleza se debían a alguna deidad particular que los encarnaba. Particularmente en Egipto, la zoolatría tenía una manifestación exuberante, y los hebreos sin duda que habían asistido como espectadores a las grandes procesiones y manifestaciones religiosas en honor del buey Apis y de la vaca Hator, símbolo de la luna. Tenían, pues, una mentalidad propensa a la idolatría. Por otra parte, el Yahvé del Sinaí era demasiado adusto e intransigente al no permitir representaciones figuradas. En su mentalidad infantil y concreta querían verle representado en algo sensible y atrayente. Por eso piden a Aarón: «Haznos un dios que vaya delante de nosotros» (v.1). Moisés, hasta entonces el conductor del pueblo, los había dejado solos, y no sabían si volvería. Así, parece que quieren llevar delante de ellos en sus desplazamientos una imagen de Yahvé, que los ha liberado de Egipto, como los ejércitos egipcios llevaban en sus estandartes las imágenes de sus dioses victoriosos. En todo este relato conviene notar el lenguaje del hagiógrafo, lleno de ironía y de burla contra el culto de los ídolos, que echamos también de ver en los escritos proféticos. Aarón pide al pueblo las joyas que posean, sin hacer ninguna resistencia a la solicitud heterodoxa de los hebreos, y las funde para fabricar el «becerro de oro», que es al instante aclamado por el pueblo: «Ahí tienes, Israel, a tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto» (v.4) [10]. El texto no dice cómo fué fabricado el «becerro de oro». Como en el v.20 se dice que fué quemado, tenemos que suponer que era de madera recubierto de láminas de oro fundido, como solían ser las estatuas de los dioses antiguos. El hecho que hayan escogido al *becerro* o toro joven para representar al Yahvé poderoso que los sacara de Egipto se explica teniendo en cuenta que el *toro*, por su fuerza, era el símbolo de la divinidad entre los pueblos orientales. El dios lunar es llamado en los textos babilónicos «joven *toro* vigoroso, de cuernos sólidos», y Adad, dios de la tempestad, «un joven toro vigoroso» [11]. Así, podemos suponer que los israelitas, que pertenecían étnicamente por Abraham a los semitas mesopotámicos, hayan relacionado también la fuerza del toro con la de la divinidad como símbolo. Aarón, pues, condesciende con la mentalidad popular, y, para entretenerlos mientras vuelve Moisés, les invita a celebrar fiestas y jolgorios en honor de Yahvé, representado en el «becerro de oro». A los *holocaustos* o sacrificios, en los que se quemaba toda la víctima, sucedieron los *pacíficos*, en los que se quemaba parte de la víctima y la otra parte se comía en banquete de comunión entre los oferentes, el cual era seguido de alegres danzas (v.6).

[10] Cf. 1 Re 12,18.
[11] Cf. P. DHORME, *La religion assyro-babylonienne* p.59.

Amenaza de Yahvé e intercesión de Moisés (7-14)

[7] Yahvé dijo entonces a Moisés: «Ve, baja, que tu pueblo, el que tú has sacado de la tierra de Egipto, ha prevaricado. [8] Bien pronto se han desviado del camino que les precribí. Se han hecho un becerro fundido y se han prosternado ante él, diciendo: Israel, ahí tienes a tu dios, el que te ha sacado de la tierra de Egipto». [9] Yahvé dijo a Moisés: «Ya veo que este pueblo es un pueblo de dura cerviz. [10] Déjame, pues, que se desfogue contra ellos mi cólera y los consuma. Yo te haré a ti una gran nación». [11] Moisés imploró a Yahvé, su Dios, y le dijo: «¿Por qué, oh Yahvé, vas a desfogar tu cólera contra tu pueblo, que sacaste de la tierra de Egipto con gran poder y brazo fuerte? [12] ¿Por qué habrán de poder decir los egipcios: para mal suyo los sacó de la tierra de Egipto, para hacerlos perecer en las montañas y para exterminarlos de sobre la tierra? Apaga tu cólera y perdona la iniquidad de tu pueblo. [13] Acuérdate de Abraham, Isaac y Jacob, tus siervos, a los cuales, jurando por tu nombre, dijiste: Yo multiplicaré vuestra descendencia como las estrellas del cielo, y toda la tierra de que os he hablado se la daré a vuestros descendientes en eterna posesión». [14] Y se arrepintió Yahvé del mal que había dicho haría a su pueblo.

El acto de adoración del becerro era el paganismo introducido en el culto de Yahvé, precisamente cuando acababan de recibir la Ley y firmar la alianza. Los israelitas habían concebido al Dios del Sinaí, hablando entre truenos, como el dios de la tempestad Adad-Rammán, que aparece lanzando los rayos de pie sobre los cuernos de un *toro*. Cierto que Yahvé era el Dios de los truenos, y su carro los vientos, las nubes su velo, y las saetas los rayos de la tempestad [12]; pero no podía representarse ni asimilarse a ninguna divinidad conocida, pues su naturaleza espiritual está por encima de todo lo creado. Por ello, la reacción de Yahvé es colérica y amenazadora, ya que se ha infringido el segundo precepto del Decálogo, y tal vez el primero.

Es sobremanera conmovedora la conducta de Moisés al tener noticia de la prevaricación del pueblo, y la ingeniosa forma con que intercede cerca de Yahvé en favor de Israel. Y esta súplica encaja bien en las circunstancias. Yahvé acababa de sacar a Israel de Egipto con el pretexto de que le sirviesen en el desierto. Pues ¿qué dirían los egipcios ahora si destruyese a los que había liberado de la servidumbre? ¿Cómo iban a creer que los había castigado por aquel pecado? (v.12). El mismo honor y buen nombre de Yahvé exige que les perdone. Y como en otro tiempo Abraham, Moisés obtuvo gracia de Yahvé, el cual una vez más mostró que si, como justo castiga el pecado, también sabe hacer misericordia y perdonar [13]. Moisés, además, le recordó las antiguas promesas hechas a los pa-

[12] Sal 18,8s.
[13] Cf. Dt 9,7s.

triarcas relativas a la multiplicación de su descendencia [14]. Ahora, pues, su verdad y fidelidad a lo prometido están en juego, y, por tanto, no puede hacer desaparecer a los descendientes de Abraham, sacados de Egipto con tan grandes prodigios. Como consecuencia de la intercesión de Moisés, Yahvé *se arrepintió del mal que había dicho haría a su pueblo* (v.14). Es una fórmula antropomórfica que encontramos repetida muchas veces en la Biblia [15]. El hagiógrafo describe a Dios según las reacciones psicológicas de los hombres. En realidad, Yahvé «no es un hombre para arrepentirse» [16]; pero para el efecto externo actúa como si se arrepintiese.

El castigo (15-29)

15 Volvióse Moisés y bajó de la montaña, llevando en sus manos las dos tablas del testimonio, que estaban escritas de ambos lados, por una y por otra cara. 16 Eran obra de Dios, lo mismo que la escritura grabada sobre las tablas. 17 Josué oyó el ruido que el pueblo hacía lanzando gritos, y dijo a Moisés: «En el campamento resuena ruido de batalla». 18 Moisés respondió: «No son gritos de victoria ni gritos de derrota; oigo la voz de los que cantan». 19 Cuando estuvo cerca del campamento, vió el becerro y las danzas y, encendido en cólera, tiró las tablas y las rompió al pie de la montaña. 20 Cogió el becerro que habían hecho y lo quemó, desmenuzándolo hasta reducirlo a polvo, que mezcló con agua, haciéndosela beber a los hijos de Israel. 21 Moisés dijo a Aarón: «¿Qué te ha hecho este pueblo para que tú hayas echado sobre él tan gran pecado?» 22 Aarón respondió: «Que no se encienda la cólera de mi señor. Tú mismo sabes cuán inclinado al mal es este pueblo. 23 Me dijeron: Haznos un dios que marche delante de nosotros, porque ese Moisés, ese hombre que nos sacó de la tierra de Egipto, no sabemos qué ha sido de él. 24 Yo les dije: Que los que tienen oro se despojen de él. Me lo dieron, lo eché al fuego, y de él salió este becerro». 25 Moisés, viendo que el pueblo estaba sin freno, pues se lo había quitado Aarón, haciéndole objeto de burla para sus adversarios, 26 se puso a la entrada del campamento y gritó: «¡A mí los de Yahvé!» Y todos los hijos de Leví se reunieron en torno de él. 27 Y él les dijo: «Así habla Yahvé, Dios de Israel: Cíñase cada uno su espada sobre su muslo, pasad y repasad el campamento de la una a la otra puerta, y mate cada uno a su hermano, a su amigo, a su deudo». 28 Hicieron los hijos de Leví lo que mandaba Moisés, y perecieron aquel día unos tres mil del pueblo. 29 Moisés les dijo: «Hoy habéis llenado vuestras manos a Yahvé, haciéndole cada uno oblación del hijo y del hermano; por ello recibiréis hoy bendición».

En el libro de los Jueces leemos un episodio que nos da a conocer a los levitas como especialmente consagrados al culto de Yahvé.

[14] Cf. Gén 15,5; 22,17; 26,4.
[15] Gén 4,7; Jue 2,18; 1 Sam 15,11.35.
[16] 1 Sam 15,29; Núm 23,19.

En los montes de Efraím instaló Mica un santuario en su casa, haciendo sacerdote de él a su hijo. Pero, habiendo llegado por allí un levita, procedente de Belén de Judá, se entendió con él para que desempeñara en su santuario los oficios de sacerdote. Aceptadas las condiciones por el levita, Mica exclamó: «Ahora sí que de cierto me favorecerá Yahvé, pues tengo por sacerdote un levita». Poco tiempo después pasan por allí los danitas en busca de asiento, y se llevan los enseres del santuario y obligan al levita a seguirlos, diciéndole: «Cállate, ponte la mano en la boca, vente con nosotros, y serás nuestro padre y nuestro sacerdote. ¿Qué te es mejor, ser sacerdote de la casa de un solo hombre o serlo de una tribu o de una familia de Israel?» Y se fué con los danitas, para instalarse en la ciudad de Dan [17].

Pues aquí en el Exodo tendríamos narrado, si no el origen, el signo de esta especial consagración de los levitas a Yahvé. El pecado de Israel había roto la alianza que acababa de contraer con Dios; habían, pues, cometido un crimen de lesa majestad divina y humana. Era preciso castigarle para aplacar a Dios y restablecer otra vez las buenas relaciones de El con su pueblo. Moisés llama a sí a los que se habían mantenido fieles a su Dios. Se presentan los *levitas*, los cuales, sin respeto alguno a los lazos familiares, ejecutan la venganza de Yahvé, y Moisés les declara que han cumplido un acto sacerdotal («habéis llenado las manos a Dios») al ofrecer la vida de los transgresores parientes; por eso Dios los colmará de bendiciones (v.29). De la misma manera, Fines, nieto de Aarón, recibirá la promesa del sacerdocio por un acto semejante de celo [18]. La conducta de Moisés en este caso no parece responder a su mansedumbre y amor que en otras ocasiones manifiesta hacia su pueblo; pero conviene tener presentes las exigencias de la justicia y la necesidad de un escarmiento que cortara de raíz todo conato idolátrico. El derecho penal antiguo era mucho más rudo que el nuestro, y la ley mosaica condenaba la idolatría con la pena capital, aunque nos inclinamos a pensar que tal pena raras veces se cumplía [19]. Tal vez el autor sagrado, al narrar este episodio, se propuso dar una lección a los que en sus días se dejaban llevar de la inclinación al culto a los ídolos. De todos modos, la orden de matar dada por Moisés en nombre de Dios ha de atribuirse al propio Moisés, que quiere autorizarse obrando en nombre de su Dios. El número de tres mil muertos hay que interpretarlo también a la luz del género literario hiperbólico, tan querido de los orientales.

Con el cumplimiento de la orden justiciera, los levitas *han llenado sus manos* para Yahvé (v.29), es decir, han sido como *consagrados* a Yahvé, pues *llenar las manos* equivale a ordenar sacerdote [20]. Aquí se expresa que los levitas quedaron especialmente vinculados al culto de Yahvé, recibiendo por ello la máxima *bendición* divina.

[17] Cf. Jue 18,1-31.
[18] Cf. Núm 25,7s; Sal 106,31s.
[19] Cf. Dt c.13.
[20] Cf. Ex 28,41; 29,9; Lev 21,10.

Intercesión de Moisés por el pueblo (30-35)

30 Al día siguiente dijo Moisés al pueblo: «Habéis cometido un gran pecado. Yo ahora voy a subir a Yahvé, a ver si os alcanzo el perdón». 31 Volvióse Moisés a Yahvé y le dijo: «¡Oh, este pueblo ha cometido un gran pecado! Se han hecho un dios de oro. 32 Pero perdónales su pecado o bórrame de tu libro, del que tú tienes escrito». 33 Yahvé dijo a Moisés: «A él, que ha pecado contra mí, es al que borraré de mi libro». 34 Ve ahora y conduce al pueblo a donde yo te he dicho. Mi ángel marchará delante de ti; pero, cuando llegue el día de mi visitación, yo los castigaré por su pecado».
35 Y castigó Yahvé al pueblo por el becerro de oro que les hizo Aarón.

Después de la justicia severa ejecutada, Moisés sube de nuevo al monte a tratar con Dios del perdón de Israel. Aquí resalta la conducta del *mediador*. Recordemos la conducta de Abraham respecto de Sodoma. Moisés empieza por confesar el pecado del pueblo, para quien pide perdón, y de no concederlo le pide a Dios que le borre del «libro de los vivos» (v.32). Es pedir la muerte. Según la mentalidad del Antiguo Testamento, Dios tiene un libro en el que están escritos los que han de permanecer vivos en amistad con El [21]. Es una especie de empadronamiento que Dios tiene de los hombres, y especialmente de los israelitas. Dios aquí no acepta la vida de Moisés, sino que quiere castigar al pueblo pecador, y si le perdona la vida, es a condición de enviarle un castigo especial por su transgresión (v.34). En castigo a su ingratitud, en vez de guiarle personalmente por el desierto, enviará su *ángel* [22]. Bajo su dirección entrarán en la tierra prometida.

Capítulo 33

RELACIONES FAMILIARES DE MOISES CON YAHVE

Orden de partida (1-6)

1 Habló Yahvé a Moisés y le dijo: «Anda, subid ya de aquí tú y el pueblo que has sacado de Egipto, e id a la tierra que con juramento prometí a Abraham, a Isaac y a Jacob, diciendo: a tu descendencia se la daré. 2 Yo mandaré delante de ti un ángel, que arrojará al cananeo, al amorreo, al jeteo, al fereceo, al jeveo y al jebuseo. 3 Sube a la tierra que mana leche y miel, pero yo no subiré en medio de ti, porque eres un pueblo de dura cerviz, no sea que te destruya en el ca-

21 Cf. Is 4,3; Sal 69,29; Ap 3,5;13,8; 17,8.
22 Cf. Ex 23,20s.

mino». [4] Al oir estas duras palabras, el pueblo se acongojó, y ya nadie se vistió sus galas. [5] Entonces dijo Yahvé a Moisés: «Di a los hijos de Israel: Sois un pueblo de dura cerviz; si un solo instante subiera con vosotros, os aniquilaría. Depón, pues, tus galas, y ya sabré yo lo que he de hacer». [6] Los hijos de Israel se despojaron de sus galas a partir del monte Horeb.

El pueblo se acongojó porque Dios no los iba a conducir directamente, como hasta ahora, y dejó sus *galas* y adornos. Yahvé *no los abandonará del todo, pero no los guiará personalmente,* como hasta ahora, sino que enviará su *ángel,* que los llevará a la tierra prometida. La enumeración de los pueblos que habitan en Canaán que han de ser arrojados (v.2), parece adición posterior. Sobre su identificación véase el comentario a Ex 3,8. El pueblo, vestido de luto, reconoce que ha pecado contra su Dios. Grande honor era tener un *ángel* de Yahvé por guía, pero era triste haber perdido la compañía del mismo Dios, y más todavía se entristece al oír que Yahvé le castigará a su tiempo. En medio de la misericordia que representa la compañía del *ángel* de Yahvé, todavía queda pendiente sobre la cabeza de Israel la espada de la justicia. Por aquí conocerá Israel lo que significan las palabras de Dios: «Tú eres un pueblo de dura cerviz».

La tienda de la reunión (7-11)

[7] Moisés cogió la tienda y la puso fuera del campamento, a alguna distancia; le dió el nombre de tienda de reunión, y todo el que buscaba a Yahvé, iba a la tienda de reunión, que estaba fuera del campamento. [8] Cuando Moisés se dirigía a la tienda se levantaba el pueblo todo, estándose todos a la puerta de sus tiendas, y seguían con sus ojos a Moisés hasta que este entraba en la tienda. [9] Una vez que entraba en ella Moisés, bajaba la columna de nube y se paraba a la entrada de la tienda, y Yahvé hablaba con Moisés. [10] Todo el pueblo, al ver la columna de nube parada ante la tienda, se alzaba y se prosternaba a la entrada de sus tiendas. [11] Yahvé hablaba a Moisés cara a cara, como habla un hombre a su amigo. Luego volvía Moisés al campamento, pero su ministro, el joven Josué, hijo de Nun, no se apartaba de la tienda.

Hemos visto atrás las disposiciones de Yahvé sobre el *santuario* que quiere tener en medio del pueblo de Israel. Pero ese *santuario* tan suntuoso no está aún fabricado. Por consiguiente, no puede referirse a él lo que aquí se cuenta. Además, la simple lectura del texto nos deja la impresión de que la *tienda* de que aquí se trata no se parece en nada a la que nos hacen esperar los preparativos arriba mencionados.

Antes de esto hemos visto cómo Dios mandaba guardar un vaso del maná para perpetua memoria y que Moisés lo colocó «de-

lante de Yahvé ante el testimonio». Estas palabras eran oscuras, pero las aclaran las que ahora nos hablan de la «tienda de la reunión», en que Yahvé se comunica con Moisés. Viviendo Israel en *tiendas*, tenía también en una *tienda* el «santuario de Yahvé», más que para el culto, para consultar al Señor. En atención a la *santidad* de aquella *tienda*, a la que Yahvé descendía en forma de *nube* (v.9) a comunicar con Moisés como un amigo con otro, éste la planta fuera del campamento y la pone bajo el cuidado de su ayudante militar, *Josué* (*v.11*). *Los textos nos hablan continuamente* de las comunicaciones de Dios con Moisés; aquí se nos declara la forma en que esas comunicaciones se verifican. La *nube*, que tantas veces se nos ofrece como la imagen de la *presencia de Dios*, es la que aquí también desciende. El pueblo la ve y en ella adora a su Dios, pues en ella se manifiesta sensiblemente. Pudiera creerse que esta separación obedecía a la prevaricación del becerro, como una protesta del caudillo, que no quiere que la «tienda de la reunión» permanezca en medio del campo manchado con el pecado de la idolatría. Pero en el texto no hay nada que sugiera esto, y lo más natural es considerar esta pequeña perícopa desligada de lo que precede y sigue. La *tienda* se plantaba de ordinario fuera del campamento. Así lo exigía su *santidad*.

Se llama «tienda de *reunión*» porque en ella se encontraban Yahvé y Moisés. Como los santuarios antiguos se colocaban fuera de la ciudad, así la *tienda* de Yahvé estaba fuera del campamento. A ella debían ir los israelitas para consultar a Yahvé, pues allí estaba Moisés el *profeta*, que hablaba con Dios como un amigo con otro amigo.

Coloquio confidencial de Yahvé y Moisés (12-23)

12 Moisés dijo a Yahvé: «Tú me dices: Haz subir a este
pueblo, pero no me das a saber a quién mandarás conmigo,
***a pesar de que me has dicho: Te conozco por tu nombre* y**
has hallado gracia a mis ojos. 13 Si, pues, en verdad he ha-
llado gracia a tus ojos, dame a conocer el camino, para que
yo, conociéndolo, vea que he hallado gracia a tus ojos. Con-
sidera que este pueblo es tu pueblo». 14 Yahvé le respon-
dió: «Iré yo mismo contigo y te daré descanso». 15 Moisés
añadió: «Si no vienes tú delante, no nos saques de este lu-
gar, 16 pues ¿en qué vamos a conocer yo y tu pueblo que
hemos hallado gracia a tus ojos, sino en que marches con
nosotros, y nos gloriemos yo y tu pueblo entre todos los
pueblos que habitan sobre la tierra?» 17 Dijo Yahvé a Moi-
sés: «También a eso que me pides accedo, pues has hallado
gracia a *mis ojos* y te *conozco* por tu nombre. Yo mismo
iré delante de ti y te guiaré». 18 Moisés le dijo: «Muéstrame
tu gloria»; 19 y Yahvé respondió: «Yo haré pasar ante ti toda
mi bondad y pronunciaré ante ti mi nombre, Yahvé, pues
yo hago gracia a *quien* hago gracia y *tengo* misericordia de
quien tengo misericordia; pero mi faz no podrás verla, por-

que no puede hombre verla y vivir». 20 Y añadió: «Ahí en ese lugar te pondrás conmigo sobre la roca. 21 Cuando pase mi gloria, yo te meteré en el hueco de la roca, 22 y te cubriré con mi mano mientras paso; 23 luego retiraré mi mano y me verás las espaldas; pero mi faz no la verás».

Aquí tenemos otro relato del mismo episodio, pero en el que el triunfo de Moisés es más completo. Comienza el profeta haciendo presentes a Dios sus palabras de benevolencia para con él y para su pueblo, pero no le ha dicho a quién mandará con él. Y Yahvé le contesta sin más: *Iré yo mismo contigo y te daré descanso* (v.14) [1]. Bien podía descansar el caudillo llevando tal compañía. La intercesión de Moisés ha logrado cambiar los planes de Dios, pues antes dijo que enviaría su *ángel,* y ahora anuncia que, movido de sus plegarias, le acompañará personalmente. Moisés, agradecido a esta condescendencia, dice que, de no ser así, prefiere quedarse donde está, pues supone que allí tiene Yahvé su *morada* (v.15). Y añade que ninguna señal mejor puede dar Dios de que ama a su pueblo que la de acompañarlo y ser su guía y su gloria ante los pueblos.

Con esta concesión, Moisés se anima y pasa más adelante en su ruego, pues pide a Dios que le muestre su propia *gloria,* ya que la nube no era sino un *símbolo* de su presencia (v.18). Pero ¿cómo mostrarle su *gloria,* es decir, cómo manifestarse a sí mismo rodeado de gloria y majestad, estando escrito que nadie puede ver a Dios sin morir? Moisés había hablado con Yahvé cara a cara, como un hombre a su amigo [2]; pero Yahvé hablaba desde la *nube* que le ocultaba, y le había visto figurado en el *fuego* [3]. Pero ahora quiere contemplar la faz de Yahvé sin velos ni celajes, sin intermediario. Varias veces se habla en el Exodo de la «gloria de Yahvé», que el mismo pueblo contempla sin experimentar daño alguno [4]. Era esa *gloria* la nube arrebolada que aparece en la puesta del sol, o la *nube* azulada que se manifestaba en el cielo, símbolo de la presencia de Yahvé [5]. Pero sabía el pueblo que aquellas *nubes* no eran su Dios. Otra cosa era lo que Moisés pedía: ver a Dios en su plena realidad gloriosa y mayestática. Y esto es lo que se le niega. Es difícil entender cómo, a la vista de este texto: *mi faz no podrás verla, porque no puede verla hombre alguno y vivir* (v.19), algunos Padres y teólogos se han planteado el problema de si Moisés alcanzó la gracia de ver la esencia divina. La *gloria* de Dios es inaccesible al hombre; por eso no se acepta la petición ingenua de Moisés, pero se le va a conceder lo que es posible. Yahvé le va a dar a contemplar su *bondad* (v.19) o *gloria* según la versión de los LXX [6], y, además, le dará a conocer su nombre: *y pronunciaré ante ti mi nombre.* Esa

1 En heb. «yo mismo» se expresa idiomáticamente «mi faz» *(panay)*, como en asirio *(pania)*. Algunos autores han querido ver en la expresión «mi faz» una alusión a otra hipóstasis distinta de Yahvé, su *ángel;* cf. LAGRANGE: RB (1903) p.215; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament* I (1954) p.221.
2 Ex 33,11.
3 Ex 16,17; 24,16.
4 Ex 24,11.
5 Ex 16,10; 24,16s.
6 En hebreo *tub*, que lo mismo significa *bondad* que *belleza.*

bondad y su *nombre* están reflejados en la frase que sigue: *Hago gracia a quien hago gracia, y tengo misericordia de quien tengo misericordia.* Como si dijera que Dios obra movido por su misericordia y no por ninguna causa exterior a El. San Pablo cita estas palabras, y añade por vía de comentario: «Por consiguiente, no es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia»[7]. Y Santo Tomás añade que en todas las obras de Dios hay misericordia y se funda en ella[8]. De donde resulta que la misericordia es el todo en las obras de Dios. Aplicado este principio a las presentes circunstancias, querrá decir que Yahvé otorga a Moisés la gracia que pide, y perdona al pueblo su pecado en virtud de su propia *misericordia*, por ser El quien es y no por los méritos del profeta o por las gracias del pueblo. Pero la sentencia del Señor tiene un valor universal, y ése es el que pone de relieve el Apóstol al estudiar el grave problema que le planteaba la suerte de Israel.

Añade Dios, no obstante, que quiere darle a conocer el significado de su nombre, Yahvé, del cual dice El mismo: «Este es mi nombre para siempre, éste mi memorial, o sea, el vocablo con que quiero ser recordado de generación en generación»[9]. Para ello le manda subir a la montaña y situarse en la oquedad de una roca. El Señor pasará por delante, pero cubrirá con la mano dicha oquedad para que Moisés no pueda verle sino por la espalda (v.23). En esta escenificación ingenua debemos ver la preocupación del hagiógrafo en destacar la trascendencia divina, sin que sea necesario tomar el relato al pie de la letra en todas las particularidades. Esta escenificación parece tiene aire de parábola simbólica, en la que entran en juego nociones teológicas concretadas en protagonistas que actúan y dialogan. Aquí se destacan las ideas teológicas de la trascendencia divina y de su misericordia y bondad para con su siervo, Moisés, caudillo de Israel.

CAPÍTULO 34

RENOVACION DE LA ALIANZA

Moisés, de nuevo en la cima del Sinaí (1-9)

1 Yahvé dijo a Moisés: «Haz dos tablas de piedra como
las primeras, y escribiré en ellas lo que tenían las primeras,
que rompiste, 2 y está pronto para mañana subir temprano
y presentarte a mí en la cumbre del monte. 3 Que no suba
nadie contigo, ni parezca nadie en ninguna parte de la mon-
taña, ni oveja ni buey paste junto a la montaña». 4 Moisés
talló dos piedras como las dos primeras y, levantándose muy

[7] Rom 9,16.
[8] SANTO TOMÁS, 1 q.21 a.4.
[9] Ex 3,15.

temprano, subió a la montaña del Sinaí, como se lo había mandado Yahvé, llevando en sus manos las dos tablas de piedra. [5] Yahvé descendió en la nube y, poniéndose allí junto a él, pronunció el nombre de Yahvé, [6] y, pasando delante de él, exclamó: «Yahvé, Yahvé; Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira, rico en misericordia y fiel, [7] que mantiene su gracia por mil generaciones y perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado, pero no los deja impunes, y castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación». [8] Moisés se echó en seguida a tierra, y, prosternándose, [9] dijo: «Señor, si he hallado gracia a tus ojos, dígnate, Señor, marchar en medio de nosotros, porque este pueblo es de dura cerviz; perdona nuestras iniquidades y nuestros pecados y tómalos por heredad tuya».

En sustitución de las antiguas *tablas* rotas, Moisés debe preparar otras, en las que, a diferencia de las primeras, sólo será de Dios la escritura [1]. Y a continuación se describe la teofanía prometida [2]. Es una segunda revelación del nombre de *Yahvé* hecha a Moisés. Aquí se destaca más el carácter protector de Dios para su pueblo, basado en la justicia y en la misericordia, prevaleciendo ésta sobre aquélla, como ya se había expresado en el Decálogo [3]. La exclamación de Moisés es la mejor definición de lo que el nombre de *Yahvé* significa para Israel en su historia como prenda de protección: *Yahvé, Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira, rico en misericordia y fiel, que mantiene su gracia por mil generaciones y perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado, pero no los deja impunes, y castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación* (v.6-7). Aquí tenemos la plena significación del nombre de *Yahvé*, como símbolo de las relaciones entre Dios e Israel. Moisés lo acaba de entender en aquella visión. Yahvé es el *que es*, o mejor, el *que está con su pueblo*, el que mora en medio de éste, el que le acompaña y guía en todos sus caminos; y esto lo hace en virtud de su misericordia, clemencia y fidelidad en cumplir sus promesas, que se extienden de generación en generación sobre los que le temen. Por eso en el Salmo se repite tantas veces: «Porque su misericordia es eterna» [4]. Esta misericordia obra sin estímulo de nadie, por sí misma. Por esto dice San Pablo que las promesas y los dones de Dios son sin arrepentimiento [5], ya que Dios no se arrepiente de lo que una vez prometió, aunque cambien aquellos a quienes las promesas se han hecho, pues no se las ha hecho en atención a sus méritos, sino «por solas las entrañas de la misericordia de nuestro Dios» [6]. Asimismo, en la Escritura se invoca el nombre de Dios, o Dios mismo asegura que hará tal cosa «por amor de su nombre»; lo que significa que obrará en todo eso por sí mismo, sin moción alguna externa. Aquí tenemos la explicación *histórica* del nombre

[1] Cf. Ex 23,16.
[2] Cf. Ex 33,19-23.
[3] Ex 20,5-6.
[4] Sal 136.
[5] Rom 11,29.
[6] Lc 1,78.

de Yahvé, y la declaración *más alta* que nos da el Apóstol, declaración aprendida, sin duda, no en las escuelas de Jerusalén, sino en las del tercer cielo, adonde el Señor le admitió alguna vez. San Juan definirá la naturaleza divina: «Dios es amor»[7]. Es la explicación teológica más alta de las relaciones históricas de Dios con la humanidad[8].

La expresión de que la justicia castiga hasta la tercera y cuarta generación ya la hemos visto en 20,5, y está fundada en las rudas costumbres israelitas, que hacían responsables a los hijos de la culpa de los padres, contra la cual protesta el Deuteronomio[9]; pero, aplicado a la justicia divina, tiene su fundamento en la ley de la solidaridad, que hace a los hijos herederos de los padres. Ezequiel lo declara de un modo más alto, afirmando que en adelante cada uno morirá por su propio pecado[10].

El nuevo pacto (10-27)

10 Yahvé respondió: «He aquí que yo voy a pactar alianza. Yo haré ante todo tu pueblo prodigios cuales no se han hecho jamás en ninguna tierra ni en ninguna nación, para que el pueblo que te rodea vea la obra de Dios, porque he de hacer cosas terribles. 11 Atiende bien a lo que te mando hoy: Yo arrojaré ante ti al amorreo, al cananeo, al jeteo, al fereceo, al jeveo y al jebuseo. 12 Guárdate de pactar con los habitantes de la tierra contra la cual vas, pues sería para vosotros la ruina. 13 Derribad sus altares, romped sus cipos y destrozad sus *aseras*. 14 No adores otro Dios que yo, porque Yahvé se llama celoso, es un Dios celoso. 15 No pactes con los habitantes de esa tierra, no sea que al prostituirse ellos ante sus dioses, ofreciéndoles sacrificios, te inviten, y comas de sus sacrificios, 16 y tomes a sus hijas para tus hijos, y sus hijas, al prostituirse ante sus dioses, arrastren a tus hijos a prostituirse también ellos ante sus dioses. 17 No te harás dioses de metal fundido. 18 Guardarás la fiesta de los ázimos; durante siete días comerás pan ázimo, como te lo he mandado, en el tiempo señalado, en el mes de Abib, pues en este mes saliste de Egipto. 19 Todo primogénito es mío. De todos los animales, de bueyes, de ovejas, mío es. 20 El primogénito del asno lo redimirás con una oveja, y si no le redimes a precio, lo desnucarás. Redimirás al primogénito de tus hijos y no te presentarás a mí con las manos vacías. 21 Seis días trabajarás; el séptimo descansarás; no ararás en él ni recolectarás. 22 Celebrarás la fiesta de las semanas, la de las primicias de la recolección del trigo, y la solemnidad de la recolección al fin del año. 23 Tres veces al año se prosternarán ante el Señor, Yahvé, Dios de Israel, todos los varones; 24 pues yo arrojaré de ante ti a las gentes y dilataré tus fronteras, y nadie insidiará tu tierra mientras subas para

7 1 Jn 4,8.
8 Cf. A. COLUNGA: *Ciencia Tomista* (1915) p.11; 1178.
9 Dt 24,16.
10 Ez 18,1; Jer 31,29.

presentarte ante Yahvé, tu Dios, tres veces al año. [25] No asociarás a pan fermentado la sangre de la víctima, y el sacrificio de la fiesta de la Pascua no lo guardarás durante la noche hasta el siguiente día. [26] Llevarás a la casa de Yahvé, tu Dios, las primicias de los frutos de tu suelo. No cocerás un cabrito en la leche de su madre». [27] Yahvé dijo a Moisés: «Escribe estas palabras, según las cuales hago alianza contigo y con Israel».

Esta sección relativa a la *alianza* es atribuída al autor *yahvista*, y tiene muchas semejanzas con la narrada en los c.20-24. El recopilador pone este relato a continuación de la rotura de las tablas, como si fuera un nuevo «código de la alianza», cuando en realidad parece una nueva recensión del mismo de los c.20-24. «Las dos versiones de las *palabras de la alianza* presentan entre sí muchos detalles comunes, siendo los v.10-26 como una segunda recensión de una parte de la ley cultual del código de la alianza (Ex 22,29-30; 23,12.15-19); algunos autores consideran los v.10-26 como el «Decálogo cultual o ritual», con cinco preceptos relativos al sábado y a las observancias agrícolas de Palestina y cinco relativos a la ofrenda de los primogénitos y a los detalles del ritual pascual. Si el trabajo redaccional para unir entre sí las tradiciones de diversa proveniencia es difícil de determinar, se ve, sin embargo, generalmente la obra del redactor en el fin del v.1 y en los v.6-8.9-10» [11].

Moisés pide perdón por la prevaricación de su pueblo, y Yahvé accede a pactar con él. El texto no habla expresamente de *renovar* la alianza del 24,3s, y, por consiguiente, parece ésta la *misma alianza* redactada por otra fuente *(yahvista)*, pero puesta por el redactor final como consecuencia de las súplicas de Moisés después de la prevaricación del pueblo. Por esto no es de extrañar que, al exponer las condiciones de semejante alianza, veamos repetidos una buena parte de los preceptos contenidos en el código de la alianza. En virtud de esta alianza, Yahvé promete arrojar a los cananeos, para dar a Israel la posesión de su tierra (v.11); pero esta expulsión no ha de entenderse literalmente, puesto que a continuación añade el precepto apremiante de no contraer alianza alguna con los habitantes de la tierra de Canaán (v.12) ni contaminarse con sus cultos, sino mantenerse fieles a Yahvé. Así, «arrojar a los cananeos» equivale a subyugarlos, apoderarse de su tierra, privándolos de sus ciudades, de sus campos. Sobre todo, los hebreos debían destruir los santuarios de los dioses cananeos, a fin de que no se convirtiesen en lazo para Israel, induciéndolos a abandonar a Yahvé, su Dios. Se prohibe hacer alianza con los cananeos [12], se ordena destruir los altares cananeos, estelas o cipos y los bosques sagrados o *aseras* [13], porque Yahvé es *celoso* y no admite competidor en el culto [14]; no deben hacer dioses de metal fundido [15], deben observar la fiesta de los

11 A. CLAMER, o.c., p.268.
12 Cf. Ex 23,23.32.33; y Ex 3,8 y com.
13 Cf. com. a Ex 23,24.
14 Cf. com. a 20,5.
15 Cf. com. a 20,4.23; Lev 19,4.

ázimos [16] y entregar los primogénitos (v.19) [17]; el del asno debe ser sustituído por un carnero [18], y el del hombre, rescatado [19]; deben guardar el sábado (v.21) [20], celebrar la fiesta de Pentecostés (v.22) y practicar las tres peregrinaciones anuales al santuario de Yahvé (v.23) [21]. Para ello, Yahvé garantizará la paz total en Canaán, de forma que puedan ir tranquilos hacia el santuario (v.24).

Moisés desciende del monte (28-35)

28 Estuvo Moisés allí cuarenta días y cuarenta noches, sin comer y sin beber, y escribió Yahvé en las tablas los diez mandamientos de la Ley. 29 Cuando bajó Moisés de la montaña del Sinaí, traía en sus manos las dos tablas del testimonio, y no sabía que su faz se había hecho radiante desde que había estado hablando con Yahvé. 30 Aarón y todos los hijos de Israel, al ver cómo resplandecía la faz de Moisés, tuvieron miedo de acercarse a él. 31 Llamólos Moisés, y Aarón y los jefes de la asamblea volvieron y se acercaron, y él les habló. 32 Acercáronse luego todos los hijos de Israel, y él les comunicó todo lo que les había mandado Yahvé en la montaña del Sinaí. 33 Cuando Moisés hubo acabado de hablar, se puso un velo sobre el rostro. 34 Al entrar Moisés ante Yahvé para hablar con él, se quitaba el velo hasta que salía; después salía a decir a los hijos de Israel lo que se le había mandado. 35 Los hijos de Israel veían la radiante faz de Moisés, y Moisés volvía después a cubrir su rostro con el velo, hasta que entraba de nuevo a hablar con Yahvé.

El v.28a es considerado como obra del redactor para unir el código anterior con el contexto sobre la nueva escritura de las tablas. El v.28b es la secuencia natural de 34,10, como conclusión de los coloquios entre Yahvé y Moisés [22]. Las *diez palabras* o mandamientos deben aludir al Decálogo y no al conjunto legislativo ritual de v.11-26. Naturalmente, la afirmación de que Yahvé «escribió las palabras de la alianza» hay que tomarla como antropomorfismo para recalcar el origen divino de la legislación. También la afirmación de que Moisés permaneció «cuarenta días y cuarenta noches» sin comer ni beber hay que interpretarla a la luz del género literario hiperbólico oriental y teniendo en cuenta el número estereotipado de 40, que suele indicar en la Biblia un largo lapso de tiempo.

Los c.32,18b-34,37 vienen a ser como un paréntesis intercalado en el relato de la permanencia de Moisés en el monte y la descripción de todos los elementos que entran en la organización del culto de Yahvé. Y así, la narración que sigue debe considerarse como la

16 Cf. com. a 23,15.
17 Cf. com. a 13,12; 22,28-29.
18 Cf. com. a 14,13; 23,15.
19 Cf. com. a 23,15.
20 Cf. com. a 23,12.
21 Cf. com. a 23,17.
22 Cf. Ex 32,30-33,4; 33,12-34,10.

continuación de 32,18a. Después de haber permanecido tanto tiempo envuelto en la nube en que moraba Yahvé, el profeta baja con la «faz radiante», reflejo de su íntima comunicación con Yahvé y, por tanto, reflejo de la *gloria* de Dios [23]. En el hebreo se dice lit. «cuerno brillante de su faz» (v.29), y de ahí la traducción de la Vg «*cornuta* esset facies sua», propuesta ya por Aquila. En esta traducción tuvieron origen las representaciones de Moisés cornudo; «cuerno brillante» aquí parece que debe tomarse en el sentido de *rayos* brillantes de luz, como los del sol [24]. Ante este aspecto resplandeciente de la faz de Moisés, Aarón y el pueblo temieron y no osaron acercarse a él (v.30). Era un axioma de que no podía verse a Dios sin morir. Y esta sentencia no afectaba sólo a las relaciones directas con el mismo Dios, sino también con los que vivían en la intimidad de Dios, como los ángeles [25]. Aquí Moisés aparece como el amigo íntimo de Dios, y, por tanto, en una esfera muy superior a los demás del pueblo israelita. San Pablo toma este suceso para declarar un gran misterio, de que él era testigo. Como los ojos enfermos no sufren la luz intensa del sol, así Israel no puede soportar la claridad del rostro de Moisés, el cual tiene que cubrirse con un velo cuando se presenta al pueblo. No de otro modo en los días de San Pablo Israel es incapaz de percibir la claridad de la revelación evangélica, que los deslumbra, como deslumbraba a sus antepasados la claridad del rostro de Moisés [26]. Habituados a leer las promesas divinas envueltas en tantas imágenes sensibles y en formas de bienes temporales, no alcanzan a entender esas promesas en su realidad divina y despojadas de su ropaje humano. Los deslumbra la gloria del Hijo de Dios, cuando ellos esperaban únicamente al Hijo de David. No entienden la liberación del pecado, pues suspiraban únicamente por la liberación de la dominación romana, ni saben apreciar la promesa de vida eterna, ellos tan aferrados a la vida terrena. Esta misma es la razón de que Jesucristo propusiera su doctrina velada en parábolas [27].

En Bar 3,5 encontramos una frase que sirve para esclarecer lo que leemos aquí sobre la faz radiante de Moisés: «El brillo es como la luz, y el que tiene dos cuernos en su mano es el velo de su majestad» [28]. En la hagiografía cristiana se habla también de santos que aparecían con su rostro radiante y como transfigurado; es el efecto de un contacto con un mundo superior. El texto sagrado no dice nada sobre el tiempo en que el rostro de Moisés aparecía transfigurado, pero podemos suponer que fué sólo durante aquellos días en que daba las leyes fundamentales en el Sinaí.

23 Dt 24,16-17.
24 Cf. Hab 3,4; Mt 17,2.
25 Cf. Jue 6,22s.
26 2 Cor 3,13s.
27 Cf. Mt 13.
28 Cf. 1 Re 22,11.

Capítulo 35

INVITACION A COLABORAR EN LA CONSTRUCCION DEL TABERNACULO

Ofrendas del pueblo para el tabernáculo (1-29)

1 Convocó Moisés la asamblea de todo Israel, y les dijo:
«He aquí lo que Yahvé ha mandado hacer: 2 Seis días traba-
jaréis, pero el séptimo será para vosotros santo, día de des-
canso, consagrado a Yahvé. El que en ese día haga un tra-
bajo cualquiera, será castigado con la muerte. 3 El sábado
no encenderéis la lumbre en ninguna de vuestras moradas».
4 Moisés habló a toda la asamblea de los hijos de Israel, y
les dijo: «He aquí lo que ha mandado Yahvé: 5 Tomad de
vuestros bienes para hacer ofrenda a Yahvé. Ofrezcan to-
dos voluntariamente una ofrenda de oro, plata, bronces,
6 jacinto, púrpura, carmesí, lino, pelo de cabra, 7 pieles de
tejón teñidas de rojo y teñidas de jacinto, madera de acacia,
8 aceite para el candelabro, aromas para el óleo de la unción
y para el timiama, 9 piedras de ónice y piedras de engaste
para el *efod* y el pectoral. 10 Cuantos de vosotros seáis hábi-
les, vengan para ejecutar todo lo que Yahvé ha mandado:
11 el habitáculo con su tabernáculo, su cubierta, sus anillos,
sus tablones, sus travesaños, sus columnas y sus basas; 12 el
arca y sus barras; el propiciatorio y el velo de separación;
13 la mesa con sus barras y los panes de la proposición; 14 el
candelabro con sus utensilios, sus lámparas y el aceite para
el candelabro; 15 el altar del *timiama* y sus barras; el óleo de
unción y el timiama aromático; la cortina de la puerta de
entrada al habitáculo; 16 el altar de los holocaustos, su rejilla
de bronce, sus barras y todos sus utensilios; la pila y su base;
17 las cortinas del atrio, sus columnas, sus basas y la cortina
para la puerta del atrio; 18 los clavos del habitáculo y del
atrio y sus cuerdas; 19 las vestiduras sagradas para el servi-
cio del santuario, las vestiduras sagradas para el sacerdote
Aarón y las vestiduras de sus hijos para los ministerios sacer-
dotales». 20 Una vez que la asamblea de Israel salió de la
presencia de Moisés, vinieron todos los de corazón genero-
so, 21 y todos aquellos a quienes impulsaba su ánimo a ofre-
cer dones a Yahvé para la obra del tabernáculo del testimo-
nio y todo cuanto para el culto y las vestiduras sagradas era
necesario. 22 Vinieron hombres y mujeres, y todos los de
ánimo dispuesto ofrecieron pendientes, arillos, anillos, ca-
denas, brazaletes y toda suerte de objetos de oro, presentando
cada uno la ofrenda de oro que dedicaba a Yahvé. 23 Cuan-
tos tenían jacinto, púrpura, carmesí, lino, pelo de cabra y
pieles de carnero teñidas de rojo y pieles de tejón, las traje-
ron. 24 Los que tenían plata o bronce se lo trajeron a Yahvé.
Lo mismo hicieron los que tenían madera de acacia para
los objetos destinados al culto. 25 Todas las mujeres que te-
nían habilidad para ello hilaron con sus manos lino, y trajeron
su labor, el jacinto, la púrpura, el carmesí, el lino. 26 Todas
las mujeres bien dispuestas y que tenían habilidad para ello,

hilaron pelo de cabra. [27] Los principales del pueblo trajeron piedras de ónice y piedras de engaste para el *efod* y el pectoral; [28] aromas y aceite para el candelabro, para el óleo de unción y para el timiama. [29] Todos los hijos de Israel, hombres y mujeres, de corazón bien dispuesto, para contribuir a la obra que Yahvé había mandado hacer a Moisés, trajeron a Yahvé ofrendas voluntarias.

El precepto sabático tenía tal importancia en Israel, que le hallamos con frecuencia repetido en la Ley. Parece que aquí (v.2) el autor sagrado entrevé una época de intenso trabajo para la fabricación del santuario, y, temiendo que alguien crea que lo santo de la obra excusa la observación del sábado, lo vuelve a promulgar aquí, amenazando con la pena capital a quien lo quebrante.

Después de este preámbulo sobre el sábado, el legislador comunica las disposiciones de Yahvé tocante al santuario, para el que son necesarios diversos materiales, tal como fué diseñado anteriormente. En la enumeración, el hagiógrafo reproduce palabra a palabra muchas veces lo ordenado en los c.25-31. Las ofrendas deben ser voluntarias. Y el pueblo responde generosamente en sus diversas clases sociales. Las mujeres, además de dar sus joyas, trabajan hábilmente para el santuario. Tenemos aquí el mismo espíritu de entrega que el mostrado por los primates del pueblo cuando se trató de la construcción del templo de Jerusalén [1]. No deja de sorprender cómo pudo hallarse en el pueblo, que había salido huyendo de Egipto, tanta abundancia de material textil y de piedras preciosas, metales y hasta pieles de lujo. No cabe duda que aquí nos encontramos con el género literario hiperbólico, que tiende a idealizar la época del desierto a la luz de realizaciones posteriores en el templo suntuoso de Jerusalén. Ya hemos visto cómo la salida de los israelitas de Egipto es descrita gloriosamente como el ejército de Yahvé ordenado en escuadrones, cuando en realidad eran una masa amorfa del pueblo que, atemorizada, se fué con Moisés a ciegas hacia el desierto, huyendo de los egipcios. No debemos olvidar que los textos del Pentateuco en gran parte han sido retocados por redactores posteriores, y éstos reflejan y trasladan concepciones de su época a los tiempos mosaicos del desierto. Prueba de ello son las leyes concretas relativas a la vida agrícola de Palestina, desconocida de las tribus nómadas de pastores acaudilladas por Moisés. El hagiógrafo quiere en este caso de las ofrendas más preciadas al tabernáculo mostrar la devoción y entrega del pueblo en masa para cumplir la voluntad de Yahvé.

Los artistas (35,30-36,7)

[30] Moisés dijo a los hijos de Israel: «Sabed que Yahvé ha elegido a Besalel, hijo de Urí, hijo de Jur, de la tribu de Judá. [31] El le ha llenado del espíritu de Dios, de sabiduría,

[1] Cf. 1 Par 29,6s.

de entendimiento y de ciencia para toda suerte de obras,
[32] para proyectar, para trabajar el oro, la plata y el bronce;
[33] para grabar piedras y engastarlas, para tallar la madera
y hacer toda clase de obras de arte. [34] El ha puesto en su
corazón el don de la enseñanza, así como en el de Oliab,
hijo de Ajisemec, de la tribu de Dan. [35] Los ha llenado de
inteligencia para ejecutar toda obra de escultura de arte,
para tejer en diversos dibujos el jacinto, la púrpura, el carmesí, el lino; para ejecutar toda suerte de trabajos y para
proyectar combinaciones.

Capítulo 36

LOS DIRECTORES DE LAS OBRAS

[1] Besalel, Oliab y todos los hombres hábiles, en cuyo corazón había puesto Yahvé inteligencia y se sentían impulsados en su corazón para trabajar en esta obra, hicieron lo destinado al servicio del santuario como Dios se lo había
mandado a Moisés. [2] Llamó Moisés a Besalel y a Oliab y
a todos los hombres hábiles a quienes había dado Yahvé entendimiento y corazón dispuesto, a ponerse a la obra
para realizarla, [3] y ellos tomaron de Moisés los dones que
los hijos de Israel habían traído para ejecutar las obras destinadas al servicio del santuario, y cada mañana seguía el
pueblo trayendo a Moisés sus voluntarias ofrendas. [4] Pero
un día los que hacían las obras para el santuario dejaron el
trabajo, [5] y vinieron a decir a Moisés: «El pueblo trae bastante más de lo que se necesita para hacer lo que el Señor
ha mandado». [6] Y Moisés hizo publicar en el campamento
que ninguno, hombre ni mujer, trajera ya más dones para
el santuario, y se impidió al pueblo traer más. [7] Lo reunido
bastaba y sobraba para todo lo que había de hacerse.

Dios había señalado a Moisés los principales ejecutores de sus planes y los que habían de dirigir toda la ejecución de la obra, pero no podían ser ellos los únicos en el trabajo. Moisés invitó por ello a cuantos se creían dotados de habilidad, y aquí de nuevo aparece la devoción popular. Hombres y mujeres, cuantos había en el pueblo capaces de alguna labor, acudieron a ponerse bajo la dirección de los maestros para trabajar a sus órdenes. Cuando Salomón se propuso levantar el templo de su Dios, no encontró maestros en Israel y hubo de acudir a Hiram, rey de Tiro [1], como lo había hecho su padre para edificar su casa [2]. Naturalmente, el tabernáculo del desierto era más sencillo de construcción, y no hacían falta maestros canteros ni otros artífices selectos, sino únicamente carpinteros, herreros, tejedores y joyeros. Entre los que salían de Egipto, algunos debían conocer estos oficios, corrientes en la tierra de los faraones, y,

[1] Cf. 1 Re 5,6; 7,13.
[2] 2 Sam 5,17.

puesto que la obra a realizar no era de grandes dimensiones, con algunos bastaba. Es curiosa la observación del hagiógrafo de que fué tanta la afluencia de materiales entregados, que los artistas pidieron a Moisés que prohibiera al pueblo que llevaran más. No cabe mejor elogio de las buenas disposiciones del pueblo, sin duda impresionado por la matanza de muchos después de la adoración del becerro de oro.

La fabricación del tabernáculo (8-38)

8 Los hombres hábiles, de los que trabajaron en la obra,
hicieron el habitáculo de diez cortinas de hilo torzal, de lino,
jacinto, púrpura y carmesí, con querubines, en un artístico
tejido. 9 El largo de cada cortina era de veintiocho codos,
y el ancho, de cuatro, todas de las mismas medidas. 10 Uniéronse
cinco de estas cortinas en un conjunto, y cinco en
otro. 11 Se pusieron los lazos del jacinto al borde de la cortina
que terminaba el primer conjunto, y lo mismo se hizo
al borde de la última cortina del segundo. 12 Cincuenta lazos
para la primera cortina y otros cincuenta para el borde
de la segunda de la última del segundo conjunto, correspondiendo
los lazos unos con otros. 13 Se hicieron cincuenta
garfios de oro, con los que se unían unas a otras las cortinas,
de modo que el habitáculo hiciera un solo conjunto.
14 Se hicieron los tapices de pelo de cabra, para servir de
tabernáculo sobre el habitáculo; 15 cada uno de treinta codos
de largo y cuatro de ancho, todos de la misma medida.
16 Se unieron estos tapices, cinco en una parte y seis en
otra. 17 Se pusieron cincuenta lazos en el borde de la cortina
que terminaba una parte y cincuenta en el borde de la
que terminaba la otra, 18 y cincuenta garfios de bronce para
unir las cortinas, de modo que formasen un todo. 19 Se
hizo para el tabernáculo una cubierta de pieles de tejón
teñidas de rojo, y encima otra de pieles de carnero teñidas
de jacinto. 20 Hiciéronse los tablones para el habitáculo;
eran de madera de acacia, para ponerse de pie; 21 cada uno
de diez codos de largo y codo y medio de ancho. 22 Cada
tablón tenía dos espigas, cerca una de otra, y así se hicieron
todos los tablones del habitáculo. 23 Se hicieron veinte tablones
para el habitáculo en el costado del mediodía, hacia
el sur. 24 Se pusieron las cuarenta basas de plata debajo de
los veinte tablones, dos para cada una, para sus dos espigas.
25 Para el segundo costado, el del norte, se hicieron otros
veinte tablones, 26 con sus cuarenta basas de plata, dos para
debajo de cada uno. 27 Se hicieron seis tablones para el fondo
del habitáculo, al lado de occidente, 28 y dos para los ángulos
del habitáculo en el fondo; 29 eran dobles desde la basa
hasta arriba, junto al primer anillo; así se hicieron estos
tablones para los dos ángeles. 30 Había, pues, ocho tablones
con dieciséis basas, dos bajo cada tablón. 31 Se hicieron
cinco travesaños de madera de acacia para los tablones
de un costado del habitáculo, 32 cinco para los del otro

costado y cinco para los del fondo del lado de occidente.
33 El travesaño de en medio se extendía a todo lo largo de
los tablones del uno al otro extremo. 34 Se revistieron de
oro los tablones y se hicieron de oro los anillos por donde
pasaban las barras traveseras, y se revistieron éstas de oro.
35 Se hizo el velo de jacinto, púrpura, carmesí e hilo de lino
torzal, con querubines trazados en un artístico tejido. 36 Se
hicieron para él cuatro columnas de madera de acacia re-
vestida de oro, con garfios de oro, y se fundieron para ellas
cuatro basas de plata. 37 Se hizo para la entrada del taber-
náculo un velo de jacinto, púrpura, carmesí e hilo torzal,
en tejido de vario dibujo. 38 Se hicieron para este velo cinco
columnas con sus garfios, revistiendo de oro los capiteles
y los anillos, siendo de bronce las cinco basas.

Desde que comenzó la obra se podía repetir el *fervet opus*, porque todos trabajaban con ardor en aquello que les había sido encomendado, de suerte que en nueve meses quedó concluída toda la obra. La descripción de la construcción del tabernáculo y sus diferentes partes está calcada casi literalmente en las órdenes detalladas dadas para su erección que hemos visto antes [3], aunque aquí, más lógicamente, se describe primero el habitáculo y después sus utensilios.

CAPÍTULO 37

OBJETOS LITURGICOS DEL SANTUARIO

El arca (1-9)

1 Besalel hizo el arca de madera de acacia, de dos codos
y medio de largo, y uno y medio de ancho, y uno y medio
de alto. 2 La revistió de oro puro por dentro y por fuera e
hizo en ella una moldura todo en derredor. 3 Fundió para
ella cuatro anillos de oro, poniéndolos a sus cuatro pies,
dos a un lado y dos al otro. 4 Hizo las barras de acacia, y
las revistió de oro, 5 y pasó las barras por los anillos de los
lados para poder llevarla. 6 Hizo el propiciatorio de oro
puro, de dos codos y medio de largo y codo y medio de
ancho; 7 y los dos querubines de oro, de oro batido, hacien-
do un cuerpo con los dos extremos del propiciatorio; 8 los
dos querubines salían del propiciatorio mismo en sus dos
extremos; 9 tenían las alas desplegadas hacia lo alto y cu-
brían con ellas el propiciatorio, de cara el uno al otro, y
con el rostro vuelto hacia el propiciatorio.

La descripción coincide en la forma y medidas con la que hemos visto proyectada ya anteriormente: un cofre de unos 1,25 metros de largo por 0,75 de alto y de ancho. Sobre ella, el opérculo o

[3] Cf. Ex 26,1-37.

propiciatorio, y sobre éste dos querubines con dos alas extendidas uno contra otro, con el rostro vuelto hacia el *propiciatorio*. Eran como el escabel de la majestad divina invisible, que especialmente se hacía presente en el «arca del testimonio». En Dt 10,3 dice Moisés que él hizo el arca de acacia, lo que no está en contradicción con lo que se dice aquí de que el constructor fué el artista Besalel, ya que éste trabajaba a las órdenes y según los diseños de Moisés.

La mesa de los panes de la proposición (10-16)

10 Hizo la mesa de madera de acacia, de dos codos y medio de largo, un codo de ancho y codo y medio de alto.
11 La revistió de oro puro, e hizo la moldura todo en derredor. 12 Hizo el reborde de oro, de un codo de alto, y en él una moldura de oro, todo en derredor. 13 Fundió para la mesa cuatro anillos de oro y los puso a los cuatro pies de ella. 14 Los anillos estaban cerca del reborde, y servían para recibir las barras con que transportarla. 15 Hizo las barras de acacia y las revistió de oro; servían para llevar la mesa.
16 Hizo todos los utensilios de la mesa, sus platos, sus cazoletas, sus copas y sus tazas para las libaciones, todo de oro puro.

La «mesa de los panes de la proposición» es—conforme a lo establecido en 25,23-30—de unos 1,25 metros de largo por unos 0,75 de alto y 0,50 de ancho. No faltaban las molduras de oro y los cuatro anillos de oro para colocar en ellos las barras traveseras que habían de transportarla.

El candelabro (17-24)

17 Hizo de oro puro el candelabro, con su pie y su tallo de oro batido; sus cálices, sus globos y sus lirios hacían un cuerpo con él. 18 De su tallo salían seis brazos, tres de un lado y tres de otro. 19 Tenía en el primer brazo tres cálices de flor de almendro figurando un botón que se abre, y otros tres de la misma forma en el segundo brazo, y lo mismo en todos los seis brazos que salían del candelabro.
20 En el talle del candelabro había otros cuatro cálices de flor de almendro figurando un botón que se abre, 21 el primero en el arranque de los dos primeros brazos, el segundo en el de los dos siguientes y otro en el arranque de los dos últimos. 22 Los brazos y sus cálices hacían todos un cuerpo con el candelabro, y todo él era una sola masa de oro puro. 23 Hizo siete lámparas con sus despabiladeras y su plato de oro, de oro puro todo. 24 Se empleó para hacer el candelabro y sus utensilios un talento de oro puro.

La descripción detallada del candelabro es conforme a su proyecto, ya descrito en 25,31-40. Véase allí el comentario.

El altar de los perfumes (25-29)

[25] Hizo el altar del *timiama*, de madera de acacia, de un codo de largo, un codo de ancho y dos codos de alto; sus cuernos hacían con él un solo cuerpo; [26] le revistió de oro puro por encima, por los lados, todo en derredor y los cuernos, y le adornó con una moldura de oro puro todo en derredor. [27] Por debajo de la moldura colocó los anillos de oro a los dos ángulos, dos en cada lado, para recibir las barras que servían para transportarlo. [28] Hizo las barras de madera de acacia y las revistió de oro. [29] Hizo también el óleo de la unción y el *timiama* según las reglas del arte de la perfumería.

El altar de los perfumes tenía un metro de altura por 0,50 de ancho y de largo, con los ángulos en forma de cuerno, como ya se indicó en el proyecto antes explicado [1]. Como en el arca y en la mesa de los panes de la proposición, no faltaban los anillos para llevar las barras traveseras o andas que debían transportarlo.

CAPÍTULO 38

PARTES DEL TABERNACULO

El altar de los holocaustos (1-8)

[1] Hizo el altar de los holocaustos de madera de acacia, de cinco codos de largo, cinco de ancho, cuadrado, y tres codos de alto. [2] A los cuatro ángulos hizo los cuernos, formando con él un solo cuerpo, y los revistió de bronce. [3] Hizo todos sus utensilios, los vasos para la ceniza, las palas, las bandejas, los tenedores y los braseros. Todos estos utensilios eran de bronce. [4] Hizo para el altar una rejilla de bronce, a modo de malla, y la colocó debajo de la cornisa del altar, hacia la mitad de él, por debajo. [5] Fundió cuatro anillos para las cuatro puntas de la rejilla de bronce, para recibir las barras. [6] Hizo las barras de madera de acacia y las revistió de bronce, [7] y pasó las barras por los anillos a los dos lados del altar, para transportarlo. Lo hizo hueco, en tableros. [8] Hizo el pilón de bronce, con los espejos de las mujeres que velaban a la entrada del tabernáculo de la reunión.

La descripción es idéntica a la de 27,1-8. En el v.8 se añade la anotación de que con el bronce de los espejos de las mujeres se hizo el pilón de bronce del santuario. Supone que había mujeres que «con espejos velaban a la entrada del tabernáculo de la reunión»

[1] Cf. Ex 30,1-5 y com.

(v.8). Los autores suelen recordar, a propósito de esto, que en los santuarios egipcios se presentaban mujeres con un espejo en la mano izquierda. Parece que se trata de grupos de mujeres piadosas que frecuentaban el santuario. Pero, en realidad, ésta es la primera información a este respecto. En 1 Sam 2,22 se dice que los hijos de Helí tenían relaciones sexuales con las mujeres «que velaban a la puerta del tabernáculo de la congregación». San Lucas hablará de la profetisa Ana, que estaba dedicada al servicio del templo [1].

El atrio (9-20)

9 Hizo el atrio. Las cortinas del atrio para el lado del mediodía eran de lino torzal y de cien codos de largo. 10 Había veinte columnas con sus veinte basas de bronce. Los garfios de las columnas y sus anillos eran de plata. 11 Del lado del norte había cien codos de cortina con veinte columnas y sus veinte basas de bronce. Los garfios de las columnas y los anillos eran de plata. 12 Del lado de occidente había cincuenta codos de cortina y diez columnas con sus diez basas. Los corchetes de las columnas y sus garfios eran de plata. 13 En el lado de delante, al oriente, había cincuenta codos; 14 quince codos de cortina de una parte y tres columnas con sus basas, 15 y quince codos de cortina de la otra, con tres columnas y tres basas; una parte a un lado de la entrada del atrio, la otra al otro. 16 Todas las cortinas que cerraban el atrio eran de hilo torzal de lino; 17 las basas de las columnas, de bronce; los garfios y los anillos, de plata, y los capiteles estaban revestidos de plata. 18 La cortina de la entrada del atrio estaba tejida en vario dibujo, en hilo torzal, jacinto, púrpura y carmesí; era de veinte codos de largo y cinco de alto en lo ancho, según la medida de las otras cortinas del atrio. 19 Sus cuatro columnas y sus cuatro basas, de bronce; los garfios y los anillos, de plata, y los capiteles, revestidos de plata. 20 Todos los clavos para el habitáculo y el recinto del atrio eran de bronce.

La descripción del *atrio*, o rectángulo que rodeaba al santuario, es sustancialmente la que hemos visto en 27,9-19. Véase el comentario a este fragmento para entender los detalles del conjunto.

Suma del importe de materiales empleados (21-31)

21 He aquí el cómputo de lo empleado para el habitáculo; el habitáculo del testimonio, hecho por los levitas de orden de Moisés y bajo la dirección de Itamar, hijo del sacerdote Aarón. 22 Besalel, hijo de Urí, hijo de Jur, de la tribu de Judá, hizo cuanto Yahvé había mandado a Moisés, 23 teniendo por ayudante a Oliab, hijo de Ajisemec, de la

[1] Lc 2,37.

tribu de Dan, hábil escultor, dibujante, para tejido en varios dibujos en jacinto, púrpura y carmesí, de lino torzal. 24 El total de oro empleado en la obra del santuario, producto de las ofrendas, veintinueve talentos con setecientos treinta siclos al peso del siclo del santuario. 25 La plata de los de la asamblea que fueron incluídos en el censo se elevó a cien talentos y mil setecientos setenta y cinco siclos al peso del siclo del santuario. 26 Era una beca por cabeza, medio siclo, según el siclo del santuario, para cada hombre comprendido en el censo, de veinte años para arriba, o sea, de seiscientos tres mil quinientos cincuenta. 27 Los cien talentos de plata se emplearon para fundir las basas del santuario, las del velo; cien talentos, un talento por basa. 28 Con los mil setecientos setenta y cinco siclos se hicieron los garfios para las columnas y se revistieron los capiteles. 29 El bronce ofrendado subió a setenta talentos y dos mil cuatrocientos siclos. 30 De él se hicieron las basas de la entrada del tabernáculo de la reunión, el altar de bronce, con su rejilla, y todos sus utensilios; 31 las basas del recinto del atrio y las de la puerta, y todas las otras piezas de bronce del habitáculo y del recinto del atrio.

La sección de los v.21-31 interrumpe el relato de los c.38 y 39. Por otra parte, parece que se anticipan ciertos hechos, pues supone a los levitas ya en funciones, lo que, según Núm 3, no tuvo lugar sino en el segundo mes del año segundo después de la salida de Egipto [2]. Además, la evaluación de sumas de dinero aportadas supone el empadronamiento ordenado al principio del libro de los Números. Una tal evaluación parece basarse sobre una confusión entre la ofrenda voluntaria exigida para la construcción del santuario y la tasa de medio siclo impuesta como contribución para asegurar el servicio de la «tienda de la reunión» [3]. La mención del *siclo del santuario* en los dos pasajes (38,26 y 30,13) supone la distinción establecida entre este siclo y el siclo ordinario; y esta distinción es de época tardía, y sólo se concibe después del establecimiento en Canaán. Se supone que esta perícopa (38,21-31) formaba originariamente parte de un sumario más detallado que comprendía igualmente lo que había sido entregado en maderas, telas y piedras preciosas, del que provendría el principio del 39,1a [4].

Las estimaciones dadas aquí en talentos de oro o de plata son extremadamente exageradas, según es ley en estas descripciones sobre el glorioso pasado, idealizado conforme a concepciones grandiosas en consonancia con la magnificencia del templo de Salomón, y aun así la imaginación del redactor se desborda. Suponiendo el talento con un valor de 3.000 siclos, y el siclo de unos 15 gramos (varía el valor del siclo de 12 gramos a 16 gramos), cien talentos de plata y 29 de oro son una suma exorbitante, que no es imaginable se encontrara en poder de los israelitas por mucho que hubieran expoliado a los egipcios al salir. Lo mismo hay que decir de la

2 Cf. Núm 1,1.
3 Ex 30,11-16.
4 A. Clamer, o.c., p.284.

cifra de 603.550 hombres empadronados de veinte años para arriba (v.26). Al comentar la cifra de 600.000 varones de a pie salidos de Egipto, hemos indicado cómo el redactor ha aumentado las cifras para idealizar la historia, concibiendo al pueblo hebreo como un ejército digno de parangonarse con el del mismo faraón. Estas cifras exorbitantes han de ser explicadas a la luz de la épica popular, que ha engrandecido los acontecimientos históricos, trasladando al pasado reflejos ambientales de su tiempo. Tenemos que suponer que el tabernáculo del desierto era modesto, conforme exigían las circunstancias de la vida nómada esteparia, si bien de gran magnificencia en comparación con las otras tiendas de pieles de cabra de los israelitas.

Capítulo 39

LOS ORNAMENTOS SAGRADOS

Los vestidos sacerdotales (1-32)

**1 Con el jacinto, la púrpura y el carmesí se hicieron tam-
bién las vestiduras sagradas para el ministerio del santuario;
las vestiduras sagradas de Aarón, como lo había mandado
Yahvé: 2 el *efod*, de oro, hilo torzal de lino, jacinto, púrpura
y carmesí en obra plumaria. 3 Laminó el oro y cortó las lá-
minas en hilos para entretejerlos con el jacinto, la púrpura
y el carmesí en obra plumaria; 4 las dos hombreras que unían
una a la otra las dos bandas por dos extremos; 5 el cinturón
del efod que éste lleva unido y es del mismo tejido, oro, ja-
cinto, púrpura y carmesí. 6 Talló dos piedras de ónice, en-
cerradas en dos cápsulas de oro, para el engaste, y con los
nombres de los hijos de Israel grabados según el arte de los
grabadores de sellos; 7 y las puso a las hombreras del efod,
para memoria de los hijos de Israel, como a Moisés se lo
mandó Yahvé. 8 Se hizo el pectoral, artísticamente trabaja-
do, del mismo tejido del efod, oro, jacinto y púrpura y car-
mesí, en hilo torzal de lino. 9 Era cuadrado y doble, de un
palmo de largo y uno de ancho. 10 Se le guarneció de cuatro
filas de piedras; en la primera fila, una sardónice, un topacio
y una esmeralda; 11 en la segunda, un rubí, un zafiro y un
diamante; 12 en la tercera, un ópalo, un ágata y una amatis-
ta; 13 y en la cuarta, un crisólito, una ónice y un jaspe. 14 Las
piedras estaban engastadas en cápsulas de oro y correspon-
dían a los nombres de los hijos de Israel, las doce según sus
nombres, grabados en ellas como se graban los sellos, un
nombre en cada una. 15 Se hicieron para el pectoral cade-
nillas de oro torcidas en forma de cordones; 16 dos cápsulas
de oro y dos anillos de oro, y se pusieron los anillos a los
extremos superiores del pectoral. 17 Se pasaron los dos cor-
dones de oro por los dos anillos de los extremos del pectoral**

a las dos cápsulas colocadas delante de las hombreras del efod. 18 Se fijaron estos dos cordones a las dos cápsulas puestas en las hombreras del efod. 19 Se hicieron otros dos anillos de oro, que se pusieron en los dos extremos inferiores del pectoral, a la parte baja del efod por de fuera; 20 se hicieron otros dos anillos de oro, que se pusieron en las dos hombreras del efod, abajo, en la parte delantera, cerca de la juntura, por encima del cinturón del efod, 21 y fijaron el pectoral, uniéndose por sus anillos a los anillos del efod con una cinta de jacinto, para que se sostuviese el pectoral sobre la cintura del efod, sin separarse de él, como Yahvé se lo había mandado a Moisés. 22 Se hizo la sobretúnica del efod, toda de una pieza, tejida en jacinto. 23 Tenía en medio una abertura semejante a la de una cota y con un reborde todo en torno para que no se rasgase. 24 Se pusieron en la orla inferior granadas de jacinto, de púrpura y carmesí, en hilo de lino torzal, 25 y se hicieron las campanillas de oro puro, poniéndolas entre las granadas en el borde inferior de la vestidura, todo en derredor, 26 una campanilla y una granada, una campanilla y una granada, en el borde de la vestidura todo en derredor, para el ministerio, como se lo había mandado Yahvé a Moisés. 27 Se hicieron las túnicas de lino tejidas de Aarón y sus hijos; 28 las tiaras de lino para el ministerio; los calzones de hilo torzal de lino; 29 el cinturón de torzal de lino, jacinto, púrpura y carmesí en tejido plumario, como se lo había mandado Yahvé a Moisés. 30 Hicieron de oro puro la lámina, la diadema sagrada, y grabaron en ella, como se graban los sellos, «santidad de Yahvé», 31 y se la ató como una cinta de jacinto a la tiara, arriba, como se lo había mandado Yahvé a Moisés. 32 Así se acabó toda la obra del habitáculo y del tabernáculo de la reunión, y los hijos de Israel hicieron todo lo que Yahvé había mandado a Moisés, así lo hicieron.

En esta descripción encontramos repetida la descripción de las vestiduras y distintivos del sumo sacerdote que hemos visto en el c.28, aunque con alguna variante de redacción. Así, en el *pectoral* no se alude al *urim* y al *tummim* (28,30), aunque en el Pentateuco samaritano es mencionado. Para la explicación de los detalles de estas vestiduras véase el comentario al c.28.

Presentación de los trabajos a Moisés (33-43)

33 Presentaron a Moisés el habitáculo, el tabernáculo y todos los objetos que hacían parte de ellos, los garfios, las tablas, los travesaños, las columnas, las basas, 34 la cubierta de pieles de carnero teñidas de rojo, la cubierta de pieles de tejón y el velo de separación, 35 el arca del testimonio con sus barras y el propiciatorio; 36 la mesa con todos sus utensilios, y los panes de la proposición; 37 el candelabro de oro puro con sus lámparas; las lámparas que habían de ponerse en él; todos sus utensilios y el aceite para las lámparas; 38 el altar de oro, el óleo de la unción y el timiama; el velo

para la entrada del tabernáculo; 39 el altar de bronce y la
rejilla de bronce, sus barras y todos sus utensilios; la pila
con su base; 40 las cortinas del atrio, sus columnas, sus basas;
la cortina de la entrada del atrio, sus cuerdas y sus clavos,
y todos los utensilios para el servicio del habitáculo, para el
tabernáculo de la reunión; 41 las vestiduras sagradas para
el servicio del santuario, las del sacerdote Aarón y las de sus
hijos para las funciones sacerdotales. 42 Los hijos de Israel
habían hecho todas sus obras conforme a lo que Yahvé
había mandado a Moisés. 43 Moisés lo examinó todo, viendo
lo que habían hecho, y todo lo habían hecho como Yahvé
se lo había mandado, y Moisés los bendijo.

Aquí el hagiógrafo atribuye a todos los hijos de Israel la obra grandiosa realizada para reconocer la generosidad con que habían acudido para su erección y construcción. En cambio, no se menciona a los directores artistas, que han sido los verdaderos autores de la obra. Moisés inspeccionó todo lo hecho y dió su aprobación, pues respondía a los planos primitivos trazados por el mismo Yahvé (v.43). La afirmación hay que entenderla en el estilo de concepción teocrática: todas las obras importantes en la vida de Israel son directamente atribuídas a Yahvé, que es el Salvador y verdadero Forjador de la comunidad israelita como nación.

Capítulo 40

ERECCION E INAUGURACION DEL TABERNACULO

1 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 2 «El día primero del
mes prepararás el habitáculo y el tabernáculo de la reunión,
3 y pondrás en él el arca del testimonio y la cubrirás con
el velo; 4 llevarás la mesa y dispondrás lo que en ella se ha
de poner; llevarás el candelabro y colocarás en él las
lámparas; 5 pondrás el altar de oro para el timiama delante
del arca del testimonio, y el habitáculo del tabernáculo de
la reunión. 6 Pondrás el altar de los holocaustos delante de la
entrada del tabernáculo de la reunión. 7 Pondrás la pila entre
el tabernáculo de la reunión y el altar y echarás agua en ella;
8 alzarás el atrio en torno y pondrás la cortina a la entrada
del atrio. 9 Tomarás óleo de unción, ungirás el habitáculo y
cuanto en él se contiene; lo consagrarás con todos los utensilios;
y será santo; 10 ungirás el altar de los holocaustos y
todos sus utensilios; consagrarás el altar y será santísimo;
11 ungirás la pila con su base y la consagrarás. 12 Harás
avanzar a Aarón y a sus hijos cerca de la entrada del tabernáculo
y los lavarás en el agua, 13 y luego revestirás a
Aarón de sus vestiduras sagradas, y será sacerdote a mi
servicio; 14 harás acercar a sus hijos y, después de revestirlos
de sus túnicas, 15 los ungirás como ungiste al padre, y serán
sacerdotes a mi servicio. Esta unción los ungirá sacerdotes
perpetuamente entre sus descendientes». 16 Moisés hizo todo

lo que le ordenaba Yahvé; como se lo ordenó, así lo hizo.
17 El día primero del año segundo fué alzado el tabernáculo;
18 Moisés lo alzó, puso los tablones, las barras, los travesa-
ños, y alzó las columnas; 19 extendió el tabernáculo sobre
el habitáculo y puso por encima la cubierta del tabernáculo,
como se lo había mandado Yahvé a Moisés. 20 Tomó el
testimonio y lo puso dentro del arca, y puso las barras del
arca, y encima de ella el propiciatorio. 21 Llevó el arca al
habitáculo, y, habiendo colocado el velo de separación, ocultó
el arca del testimonio, como Yahvé se lo había mandado a
Moisés. 22 Puso la mesa en el tabernáculo de la reunión al
lado norte del habitáculo, por fuera del velo, 23 y dispuso en
ella los panes, como Yahvé se lo había mandado a Moisés.
24 Puso el candelabro en el tabernáculo de la reunión, fren-
te por frente de la mesa, al lado meridional del habitáculo,
25 y colocó en él las lámparas, como Yahvé se lo había man-
dado a Moisés. 26 Puso el altar de oro en el tabernáculo de
la reunión, delante del velo, 27 y quemó sobre él el timiama,
como Yahvé se lo había mandado a Moisés. 28 Puso la cor-
tina a la entrada del habitáculo. 29 Colocó el altar de los
holocaustos a la entrada del habitáculo, y ofreció el holocaus-
to y la oblación, como Yahvé se lo había mandado a Moisés.
30 Puso el pilón entre el tabernáculo de la reunión y el altar,
y echó agua en él para las abluciones; 31 Moisés, Aarón y
sus hijos se lavaron en él las manos y pies. 32 Siempre que
entraban en el tabernáculo de la reunión para acercarse al
altar, se lavaban, como Yahvé se lo había mandado a Moi-
sés. 33 Alzó el atrio en torno del habitáculo y del altar, y puso
la cortina a la entrada del atrio. Así acabó Moisés su obra.
34 Entonces la nube cubrió el tabernáculo de la reunión, y
la gloria de Yahvé llenó el habitáculo. 35 Moisés no pudo ya
entrar en el tabernáculo de la reunión, porque estaba encima
la nube, y la gloria de Yahvé llenaba el habitáculo. 36 Todo
el tiempo que los hijos de Israel hicieron sus marchas, se
ponían en movimiento cuando se alzaba la nube sobre el
tabernáculo; 37 y si la nube no se alzaba, no marchaban
hasta el día que se alzaba. 38 Pues la nube de Yahvé se posaba
durante el día sobre el tabernáculo, y durante la noche la
nube se hacía ígnea a la vista de todos los hijos de Israel,
todo el tiempo que duraron sus marchas.

La descripción responde detalladamente a los planos ordenados que hemos visto. La fecha de la erección es nueve meses después de la llegada al Sinaí: el primer día del primer mes del segundo año del éxodo de Egipto. Los v.29-30 parecen una anticipación, ya que aparecen Aarón y sus hijos en funciones sacerdotales, mientras que en Lev 8 es Moisés el que ofrece el sacrificio.

El día de la consagración, Yahvé tomó posesión del tabernáculo en forma de *nube* [1]. En la dedicación del templo de Jerusalén se repitió el fenómeno, de forma que los sacerdotes no podían entrar en el lugar santo [2]. Moisés recibió las tablas de la Ley envuelto en

[1] Cf. Núm 9,15.
[2] 1 Re 8,10-11.

la *nube*, símbolo sensible de la presencia de Yahvé [3]. Esa misma *nube* es la que guiará sensiblemente a los israelitas por las etapas del desierto [4]. Es la manifestación sensible de Yahvé a su pueblo y prenda de la protección que les ha de otorgar hasta que lleguen a la tierra de promisión.

Como los planos eran de Dios y los obreros principales preparados por El, pues se trataba de su morada, así ahora, concluída la obra, se hace la erección bajo las órdenes directas del mismo Yahvé. Cada cosa es colocada en su lugar previsto. Y entonces, una vez terminado todo, llegó el momento de Yahvé. Una nube luminosa, *imagen de Dios*, descendió sobre el tabernáculo y Yahvé tomó posesión de él. Desde ahora Yahvé establece su morada en medio de su pueblo para ser su Dios y para que Israel sea su pueblo, según tantas veces afirman los profetas. Cuando el profeta Ezequiel nos quiere mostrar a Dios abandonando a su pueblo al furor de los caldeos, sale del templo una nube por la parte de oriente, y cuando luego quiere manifestar la reconciliación con Israel, en los días de la restauración, la misma nube vuelve por el mismo camino a instalarse en el templo restaurado [5]. Hermosas y expresivas imágenes de un misterio consolador, el misterio de la presencia de Yahvé en medio de su pueblo para santificarlo y colmarlo de bendiciones. Y hermoso y expresivo tipo de Cristo presente en medio de la Iglesia en el sacramento de la Eucaristía. Todo esto nos muestra cuán sabiamente iba Dios preparando en el Antiguo Testamento la realización de los misterios del Nuevo. El Eclesiástico, queriendo darnos una explicación moral de esta imagen, dice que la *sabiduría* recibió del Señor este mandato: «Habita en Jacob y establece tu tienda en Israel... Y así tuve en Sión mi morada fija y estable, reposé en la ciudad de El amada, y en Jerusalén tuve la sede de mi imperio; eché raíces en el pueblo glorioso, en la porción del Señor, su heredad» [6]. Y puesto que Yahvé ha tomado posesión de su tabernáculo en medio del pueblo, es natural que lo tome asimismo de su gobierno y dirección, y así los últimos versículos del Exodo nos declaran cómo Dios regía las marchas en Israel, y se alzaba la nube cuando habían de levantar el campo, y se quedaba *quieta* cuando debían acampar. Y para que esta presencia de Dios fuera más visible, la *nube* se volvía *ígnea* durante la noche, de suerte que todos pudiesen verla. Yahvé, generalísimo de los ejércitos de Israel, será el que dé las órdenes de partida [7].

Es la idea que el Deuteronomio expresa mediante una imagen más familiar: «Has visto cómo en el desierto te ha llevado Yahvé, tu Dios, como lleva un padre a su hijo, por todo el camino que habéis recorrido hasta llegar a este lugar» [8]. Esta idea de Dios guiando por el desierto al pueblo que había sacado de Egipto, se halla tan impresa y viva en el alma de los autores sagrados, que ella misma les sugiere imágenes a cuál más expresivas para transmitirlas al pueblo

[3] Ex 20,12.18.
[4] Ex 13,21-22; Núm 15,23.
[5] Cf. Ez 10,18s; 11,22s; 43,1s.
[6] Eclo 24,13-16.
[7] Cf. Núm 10,13.33s.
[8] Dt 1,31s.

Consideraciones generales sobre el santuario de Israel

Santo Tomás, en su tratado de la Ley antigua, designa como cosas sagradas el santuario, lugar en que se rinde culto a Dios, y los enseres del mismo, a saber, el arca de la alianza, el candelero, la mesa, el altar de los perfumes, el altar de los holocaustos, el pilón y los vasos y otros instrumentos menores necesarios en los sacrificios. Las fuentes históricas para estudiar estas cosas sagradas las habremos de dividir en dos grupos: el primero abarca los tres primeros *códigos*, y el segundo el *código sacerdotal*, que en la *Introducción al Pentateuco* hemos puesto en último lugar. La diferencia entre uno y otro es muy notable.

El primitivo tabernáculo de Moisés.—Los nómadas viven en tiendas de campaña, que en un momento se levantan, se pliegan, se cargan en los camellos y se trasladan a otra parte, según las exigencias de la vida pastoril. Sus templos, si los tienen, serán también tiendas de campaña, que, para distinguirlas de las ordinarias, designamos con el nombre latino de *tabernáculo*. Tal fué el templo que tuvo Israel durante su peregrinación por el desierto y aun mucho tiempo después, mientras conservó el recuerdo de su vida nómada. Así dijo Yahvé a David cuando quería levantar a su Dios una casa de cedro: «Mira, yo no he habitado en casa desde el día que saqué de Egipto a los hijos de Israel hasta hoy, sino que he andado en una tienda, en un tabernáculo» [9]. La historia de esta *tienda* no carece de dificultades, las cuales procuraremos aclarar como mejor sea posible.

En efecto, mucho antes de llegar los israelitas al Sinaí recibieron de Dios la bendición del *maná*. Para conservar la memoria de tal beneficio dijo Moisés a Aarón: «Toma un vaso y pon en él un *ómer* de maná lleno y depositalo *ante Yahvé*, que se conserve para vuestras generaciones. Aarón lo depositó *ante el testimonio*, como lo había mandado Yahvé a Moisés [10]. El texto griego en ambos lugares dice que el vaso se depositó *ante Dios*. Este mandato supone que en el campo de Israel había una tienda a modo de *santuario* nacional en que Dios moraba. Aunque este texto puede considerarse como anticipación redaccional del compilador posterior a Moisés.

Otro texto del mismo Exodo es muy explícito, aunque, al parecer, se halla fuera de su contexto histórico, que le daría más claridad. Dice así: «Moisés cogió la tienda y la plantó fuera del campamento, a cierta distancia. Le había dado el nombre de *tienda de la reunión*, y todo el que deseaba consultar a Yahvé iba a la *tienda de la reunión*, que estaba fuera del campamento. Cuando Moisés se dirigía a la tienda, se levantaba el pueblo todo, estándose todos

[9] 2 Sam 7,6.
[10] Ex 16,33s.

a las puertas de sus tiendas, y seguían con sus ojos a Moisés hasta que entraba en la tienda. Una vez que entraba en ella Moisés, bajaba la columna de nube, y se posaba a la entrada de la tienda, y Yahvé hablaba con Moisés. Todo el pueblo, al ver la columna de la nube posada ante la entrada de la tienda, se alzaba y se postraba a la entrada de su tienda. Yahvé hablaba a Moisés cara a cara, como habla un hombre a su amigo. Luego volvía Moisés al campamento, pero su ministro, el joven Josué, hijo de Nun, no se apartaba de la tienda» [11]. Esto es claro. En el campo de Israel hay una tienda que Moisés plantó separada de las demás; a ella acude el profeta a consultar con su Dios, que baja en forma de columna de nube y habla familiarmente con su siervo. Moisés lleva a Yahvé las cuestiones que el pueblo le propone. El nombre de *tienda de la reunión* esto significa, pues a ella *acude* el pueblo con sus preguntas. La *tienda* está al cuidado de Josué, su lugarteniente militar, el cual no se aparta de ella mientras Moisés va y vuelve cuando quiere consultar a Yahvé.

Otra vez aparece en el libro de los Números esta *tienda*, cuando Dios dice a Moisés: «Elígeme a setenta varones de los hijos de Israel, de los que tú sabes que son ancianos del pueblo, y de sus principales, y tráelos a la puerta del tabernáculo, y que esperen allí contigo. Yo descenderé y contigo hablaré allí, y tomaré del espíritu que hay en ti y lo pondré en ellos, para que te ayuden a llevar la carga del pueblo y no la lleves tú solo» [12].

Y efectivamente, así se hizo, y todos aquellos ancianos comenzaron a profetizar. Mas, habiéndose quedado en el campamento dos de ellos, uno llamado Eldad y otro llamado Medad, sobre ellos se posó el espíritu. Eran de los nombrados, pero no se presentaron ante el tabernáculo, y se pusieron a profetizar en el campamento. Corrió un mozo a avisar a Moisés, diciendo: «Eldad y Medad están profetizando en el campamento». Josué, hijo de Nun, ministro de Moisés desde su juventud, dijo: «Mi señor, Moisés, impídeselo». Y Moisés respondió: «¿Tienes celos por mí? ¡Ojalá que todo el pueblo de Yahvé profetizara y pusiera Yahvé sobre ellos su espíritu!» Volvióse Moisés al campamento y con él los ancianos de Israel» [13]. Es el mismo tabernáculo plantado fuera del campamento, y al que Dios bajaba en la columna de nube.

Otra vez, en el c.12, se hace mención del tabernáculo de la reunión. Aarón y María se dan a murmurar de su hermano Moisés a propósito de la mujer de éste porque era cusita. Yahvé les manda que vayan al tabernáculo de la reunión. Una vez allí, descendió Yahvé en la columna de nube y, poniéndose a la entrada del tabernáculo, llamó a Aarón y a María. Salieron ambos, y él les dijo: «Oíd mis palabras: Si uno de vosotros profetizare, yo me revelaría a él en visión y le hablaría en sueños. No así a mi siervo Moisés, que es en toda mi casa el hombre de confianza. Cara a cara hablo

[11] Ex 33,7-11.
[12] Núm 11,16s.
[13] Núm 11,24-30.

con él, y a las claras, no por figuras, y él contempló el semblante de Yahvé. ¿Cómo, pues, os habéis atrevido a difamar a mi siervo Moisés?» [14] No hay duda de que se trata del mismo tabernáculo de la reunión.

A él se hace referencia también en Dt 31,14s, cuando Yahvé dijo a Moisés: «Mira que se acerca para ti el día de tu muerte; llama, pues, a Josué y esperad a la entrada del tabernáculo de la reunión, que le dé yo mis órdenes. Fueron, pues, Moisés y Josué y esperaron a la entrada del tabernáculo de la reunión. Aparecióse Yahvé en el tabernáculo, en la columna de nube, poniéndose la columna a la entrada del tabernáculo, y dijo Yahvé a Moisés: He aquí que vas a dormirte con tus padres...» Con esto llegamos al final de la vida de Moisés, y es siempre el mismo tabernáculo de la reunión en que Dios se le aparece en la columna de nube.

Y este tabernáculo de la reunión lo hallamos luego en Silo, donde Josué distribuyó sus suertes a las últimas tribus [15]. En el santuario de Silo se celebraba la «fiesta de Yahvé» durante la época de los Jueces [16]; allí mismo acudía Elcana, padre de Samuel, cada año, porque allí estaba el «tabernáculo de Yahvé», servido por Helí y sus hijos. Allí fué consagrado el niño Samuel para custodio del tabernáculo. La memoria de esta residencia del tabernáculo en Silo duró hasta la época de Jeremías, que lo recuerda en momento para él solemne [17], como lo hace el propio salmista [18].

NUEVA DESCRIPCIÓN DEL TABERNÁCULO.—Otro tabernáculo más suntuoso se nos describe en los c.25-31 y 35-40 del Exodo. «Subió Moisés a la montaña, y la nube le cubrió durante seis días. Al séptimo día llamó Yahvé a Moisés de en medio de la nube. La gloria de Yahvé pareció a los hijos de Israel como un fuego devorador sobre la cumbre de la montaña. Moisés penetró dentro de la nube y subió a la montaña, quedando allí cuarenta días y cuarenta noches». Esta introducción ya nos da una imagen de Dios muy distinta de los pasajes precedentes. Yahvé se presenta como un fuego devorador en la cumbre de la montaña. Luego comienza a hablar al profeta y le dice: «Di a los hijos de Israel que me traigan ofrendas; vosotros las recibiréis para mí de cualquiera que de buen corazón las ofrezca. He aquí las ofrendas que recibiréis de ellos: oro, plata y bronce: púrpura, violeta y púrpura escarlata carmesí; lino fino y pieles de tejón, madera de acacia, etc. Que me hagan un santuario y habitaré en medio de ellos. Os ajustaréis a cuanto voy a mostrarte como modelo de santuario y de sus utensilios» [19].

Este texto es fundamentalísimo para formarse idea del tabernáculo, lo que va a describirnos. Dios quiere habitar en medio de su pueblo. Como dice más explícitamente en 29,45s: «Habitaré en medio de los hijos de Israel, y seré su Dios. Conocerán que yo,

[14] Núm 12,1-15.
[15] Cf. Jos 18,1s; 21,2; 22,9.
[16] Jue 21,19s.
[17] Jer 6,12s.
[18] Sal 70,60.
[19] Ex 25,1-9.

Yahvé, soy su Dios, que los ha sacado de la tierra de Egipto para habitar entre ellos, yo Yahvé, su Dios». Dios, creador del cielo y de la tierra, que tiene en el cielo su morada; el Dios santo, de cuya gloria está llena la tierra [20], se digna bajar y tener morada en medio de su pueblo, dándole por aquí a entender que de verdad Yahvé es el Dios de Israel. Pero ¿cuál puede ser la morada de Dios? ¿De qué materiales ha de ser fabricada y cuál ha de ser su forma? Los materiales han de ser los más ricos de que dispone el hombre, y la forma ha de venir del cielo. Y para ejecutar esta obra, Dios mismo se prepara los artífices, llenándoles de sabiduría, de ciencia y de inteligencia [21].

Los c.25,10-31,11 nos dan la más detallada descripción del tabernáculo, del mueblaje, de los ornamentos sacerdotales y hasta del ritual de la solemne consagración de los sacerdotes. Todo ello viene dispuesto por Dios. Sólo de esta suerte podría ser el santuario digno de la majestad y santidad de Yahvé. El santuario es móvil, como el santuario de un pueblo nómada, que con facilidad levanta sus tiendas y traslada su residencia de un lugar a otro.

Pero no es una simple tienda de campaña, como parece lo era la que dejamos atrás descrita. Tenía un armazón de tablones recubiertos de oro, asentados sobre basas de plata y unido todo él con barras de madera, pero cubiertas de oro. Del mismo metal eran los anillos en que han de entrar las barras para sujetar los tablones unos contra otros. La planta de este santuario es rectangular, y tenía 30 codos de largo por 12 de ancho y 10 de alto (unos 15 metros de largo, seis de ancho y cinco de alto). El interior estaba dividido en dos partes por una cortina. La primera parte era el *santo;* la segunda, el *santísimo* o *santo de los santos,* donde se colocaría el arca de la alianza, y en que suponía que moraba el Señor. En el *santo,* y ante la cortina que dividía las dos estancias, se colocarán la mesa de los panes de la proposición, el candelero de oro y el altar de los perfumes, también de oro. Aquí entraban cada día los sacerdotes a ejercer sus funciones. Pero en el *santo de los santos* sólo el sumo sacerdote podía entrar el día de la *expiación.* Este armazón de madera, recubierta de oro, llevaba cuatro cubiertas. La primera, de hilo fino teñido de púrpura violeta y adornado de querubines; la segunda era de pelo de cabra; la tercera, de pieles de carnero teñidas de escarlata, y la última, de pieles de tejón. Con esto quedaba el tabernáculo protegido contra los elementos atmosféricos.

Esta tienda se levantaba en un campo de 100 codos de largo por 50 de ancho (un rectángulo de unos 50 metros de largo por unos 25 de ancho), cerrado por una serie de columnas de madera de acacia con varas de bronce, que sostenían una serie de ricas cortinas. Las del lado oriental, donde estaba la entrada, eran de colores variados. En medio de este campo y ante el tabernáculo se colocaba el altar de los holocaustos, y los grandes recipientes de agua necesarios en lugar donde cada día se inmolaban muchos animales.

[20] Is 6,3.
[21] Ex 35,30s.

La riqueza de los ornamentos sacerdotales correspondía a la del tabernáculo. Para la fabricación de toda esta obra ofreció el pueblo los materiales necesarios con tanta devoción y en tal abundancia, que fué necesario dar un bando ordenando que no trajesen más [22]. Cuando la obra estuvo acabada, Moisés la consagró toda según las órdenes de Yahvé, y erigió el tabernáculo y dispuso en él los muebles del culto divino. Entonces la nube cubrió el tabernáculo de la reunión, y la gloria de Yahvé llenó el habitáculo. Moisés no pudo entrar en el tabernáculo, porque estaba encima la nube, y la gloria de Yahvé llenaba el habitáculo [23]. Esta *gloria* de Yahvé era una *nube* luminosa con que Dios se hacía presente en medio de su pueblo. Y el texto añade: «Todo el tiempo que los hijos de Israel hicieron sus marchas, se ponían en movimiento cuando se alzaba la nube sobre el tabernáculo, y si la nube no se alzaba, no marchaban hasta el día en que se alzaba» [24]. De esta suerte Yahvé dirigía personalmente los movimientos de su pueblo.

El libro de los Números completa esta descripción del tabernáculo, cuando nos habla del modo de acampar y de las marchas del pueblo, que corresponde todo a la magnificencia y santidad de la morada de Dios. Es notable el orden de acampar y de ejecutar la marcha. En el campo ocupa el centro el tabernáculo de Yahvé, que es como la tienda del generalísimo. En torno de ella acampan los levitas, que forman la guardia de honor. Luego, las tribus, tres a cada uno de los puntos cardinales. Todo esto formaba un campo matemáticamente distribuído en que acampaban más de 600.000 varones mayores de edad. El orden de las marchas nos muestra también el concepto en que se tenía el santuario de Yahvé [25]. Notemos luego que este santuario tan magnífico, servido por personal tan numeroso, no aparece en los documentos posteriores de la historia sagrada. O mejor, aparece algo que puede darnos la explicación del sentido que tiene esta suntuosa descripción del santuario de Yahvé. Los profetas, en sus vaticinios mesiánicos, vienen a ser los historiadores inspirados del futuro reino mesiánico. Los cuadros que de él nos ofrecen son variados, calcados siempre en la realidad que la historia y la vida de Israel les ofrece. Pero, entre todos, Ezequiel nos ofrece en su último oráculo [26] una descripción ideal arquitectónica del templo y de la restauración de la nación, sin excluir a los gentiles, que entrarán a formar parte del reino mesiánico. Semejante descripción no ha tenido nunca, ni tendrá jamás, realización material. En ella el profeta nos presenta un cuadro ideal, magnífico, de la organización del pueblo en los días de la misericordia de Dios. En este cuadro pretende dar cuerpo a las ideas fundamentales de la religión mosaica y de las promesas mesiánicas. Lo que otros profetas y el mismo Ezequiel nos pintan de ordinario en forma oratoria, nos lo ofrece aquí el hagiógrafo en estilo arquitectónico.

22 Cf. Ex 35,1s.
23 Ex 40,34s.
24 Ex 40,36s.
25 Cf. Núm 10,11s.
26 Cc.40-48.

Pues lo que el profeta hace para darnos a conocer el futuro reino mesiánico, eso mismo hace otro profeta, que es el autor del *código sacerdotal*, para presentarnos el reino de Yahvé en Israel en los tiempos pasados. Las descripciones son ideales, y por ello convencionales, conforme a las ideas grandes y majestuosas que el autor tiene de Yahvé como centro de un *reino sacerdotal*. Por eso el santuario del desierto aparece idealizado conforme a las exigencias de la magnificencia oriental, habida cuenta de la magnificencia del templo deslumbrador de Salomón. En esta descripción resaltan, ante todo, dos ideas fundamentales: la santidad de Dios y su morada en medio de su pueblo. De ellas se deriva otra no menos importante: la *santidad* que debe observar el pueblo de Yahvé en armonía con la de Dios. A esto se añade la ejemplar devoción del pueblo hacia el santuario de Dios. Semejante devoción nos presenta también un pueblo un tanto ideal, distinto de la nación rebelde y de dura cerviz, que tantas veces, en el curso de la historia, atrae sobre sí la cólera de Yahvé, no obstante la valiosa intercesión de su caudillo y amigo de Dios. En suma, creemos que todo este cuadro es una *idealización* del tabernáculo histórico del desierto, de que nos hablan los otros documentos de la historia mosaica e israelita, como hemos notado anteriormente.

L E V I T I C O

INTRODUCCION

Nombre

Este libro se llama *Levítico* (del gr. Λευειτικόν) porque trata principalmente de los deberes y derechos de los pertenecientes a la tribu de *Leví*. Como los otros libros del Pentateuco, en la Biblia hebraica éste se denomina por las primeras palabras del TM: *Wayyiqra* («y llamó»). Trata sobre todo del ritual del culto divino en el santuario.

División y contenido

La idea central de este libro es la *santidad* de Dios, lo que exige un estado ritual y moral de *santidad* por parte de sus ministros. Podemos distinguir las siguientes secciones: *a)* leyes sobre los sacrificios (1-7); *b)* consagración de los sacerdotes (8-10); *c)* leyes sobre las purificaciones rituales (11-16); *d)* leyes de santidad (17-26); *e)* votos y diezmos (27).

Integran, pues, el libro textos casi exclusivamente legislativos. Todas estas secciones van presididas por la idea de la *santidad* de Yahvé, que debe comunicarse de algún modo al pueblo de Israel, y particularmente a sus sacerdotes. Esto aparece de un modo particular en la sección llamada *código de santidad* (17-26). La primera parte (1-7) se refiere a los sacrificios y ofrendas de los fieles y al modo de ofrecerlos por los sacerdotes. Los sacrificios se dividen en: 1) *holocausto ('olah)* : se quema toda la víctima en el altar (1,3-17); 2) *oblaciones (minjah)* (2,1-16): ofrendas de flor de harina, incienso y aceite, como complemento de los sacrificios; 3) sacrificios *pacíficos (selem)* (3,1-17): se quemaban las partes grasas en el altar; 4) sacrificio por el pecado *(jattah)* (4,1-5,13), y por el delito *('asam)*. Ambos son sacrificios *expiatorios* por faltas cometidas (5,14-6,7). La sección segunda, sobre la consagración de Aarón y sus hijos, es de carácter histórico-ritual (8-10). Los c.11-16 tratan de las impurezas legales contrarias a la *santidad* exigida a los israelitas como pueblo de Dios.

De aquí se deduce que nos hallamos ante una serie de colecciones de leyes que han sido compiladas después de haber tenido vida aparte en la tradición.

Composición del libro

La crítica independiente niega todo origen mosaico a esta legislación levítica, y supone que es obra de una escuela sacerdotal influenciada por la personalidad de Ezequiel en los tiempos del destierro babilónico. El libro pertenece así al documento *sacerdotal*, que es una compilación de elementos de épocas diferentes. He aquí sus principales ingredientes:

a) *Ley de santidad* (H: *Heiligkeitgesetz)*, que comprende los capítulos 17-26. Se llama así porque predomina la idea de *santidad*. Constituye un código independiente, como el *código de la alianza* en el Exodo y el Deuteronomio. Los tres comienzan por leyes sobre los lugares de sacrificio, y se terminan por una exhortación y una conclusión: «Estos son los estatutos... que Yahvé establece entre El y los hijos de Israel en el monte del Sinaí por medio de Moisés» [1]. Pero este *código de santidad* asimismo está compuesto por elementos originariamente diversos, compilados por un redactor que a su vez es anterior al propiamente *sacerdotal*. Como no se destaca la persona del sumo sacerdote como jefe supremo de la jerarquía sacerdotal, su composición sería poco posterior al Deuteronomio, hacia el siglo VI. Puesto que son muchas las semejanzas con los textos de Ezequiel, no pocos autores suponen que éste es el autor de la *ley de santidad* [2]. Pero también se han hecho notar las discrepancias, y por eso muchos creen que no se pueden identificar los autores de ambas legislaciones [3], y en general se supone que la *ley de santidad* es anterior a Ezequiel.

b) *Ley de los sacrificios* (1-7). Esta colección parece interrumpir la legislación de Ex 25-40 y Lev 8s. Se supone que es obra de los sacerdotes del templo de Jerusalén.

c) *Ley de la pureza ritual* (11-15). Se considera también fuera de contexto, intercalándose indebidamente entre el c.10 y el c.16, que parecen literariamente complementarios.

d) *Ley sobre el día de la Expiación* (c.16). Este ritual debía formar parte de los elementos secundarios del *código sacerdotal*, ya que no aparece en tiempos de Ezequiel.

e) *Ley sobre los votos y diezmos* (c.27). Tiene manifiesto carácter de apéndice y parece adición reciente al *código sacerdotal*.

f) *Consagración de los sacerdotes* (8-10). Forma parte del escrito fundamental del *código sacerdotal*, siendo la continuación de

[1] Lev 26,46.

[2] *Semejanzas:* Lev 17,10 y Ez 14,8; Lev 17,13 y Ez 24,7; Lev 17,12 y Ez 22,10.11; Lev 19,13 y Ez 18,7.12.16; Lev 19,15 y Ez 22,18.8; Lev 19,36 y Ez 45,10; Lev 21,1b-3 y Ez 44,25; Lev 21,5 y Ez 44,20; Lev 22,8 y Ez 44,31; Lev 22,15 y Ez 22,26; Lev 25,36-37 y Ez 18,8, etc. Véase A. CLAMER, *Levitique* (La Sainte Bible) (París 1946) 10.

[3] *Discrepancias:* Ez no menciona el sacrificio cotidiano o *perpetuo*, ni el cordero pascual, ni la fiesta de las trompetas ni la de Pentecostés, ni el rito del día de la Expiación, ni se menciona al sumo sacerdote. En Ez 44,22 se prohibe a los sacerdotes que se casen con viudas, mientras que en Lev 21,13-15 pueden casarse con una viuda honesta. En cambio, el sumo sacerdote tiene que casarse con una virgen.

Ex 40, ya que Lev 8 es el cumplimiento de las órdenes dadas en Ex 39.

Tales son los diversos elementos del Levítico que han sido incorporados al *documento sacerdotal* del Pentateuco. Esta fusión debió tener lugar en tiempos de Esdras (s.v a. C.). De este modo, el «Levítico aparece como el libro religioso del Templo, a la vez ritual y manual de piedad, guía de los fieles y de los sacerdotes en sus relaciones con la Divinidad; elaborado en el curso de los siglos, habría recogido, adaptado y agrupado un conjunto de prescripciones, unas más antiguas, otras más recientes, pero que la piedad judía las hacía remontar, sin distinción, a Moisés» [4].

Como se ve, los críticos acatólicos niegan toda paternidad mosaica a la legislación levítica, ya que toda es de la época del exilio, o inmediatamente antes o después. Esta se considera como el término de un proceso evolutivo de las legislaciones elementales del Exodo *(código de la alianza:* c.20-23) y del Deuteronomio. De este modo, las grandes instituciones cultuales (santuario, sacerdocio, sacrificios y fiestas) están sometidas a este proceso evolutivo histórico-legislativo.

Los autores católicos tratan de mantener la autenticidad mosaica de la legislación levítica, conforme a las afirmaciones de la tradición judeo-cristiana, aunque no convienen en determinar el grado de autenticidad, pues, mientras unos sotienen una autenticidad integral mosaica y aun redaccional, la mayor parte de los autores modernos admiten una autenticidad *sustancial* cualitativa, en cuanto que los principales ingredientes del Levítico remontan a la época dominada por la figura de Moisés. Es la aplicación a un caso concreto de la solución al problema general de la autenticidad mosaica del Pentateuco.

El P. Lagrange se expresaba así en el Congreso Católico de Friburgo en 1897: «Vamos a probar que existe una *legislación mosaica* y que las leyes del código sacerdotal son una *conclusión* normal de ella, pero al menos podemos considerar estas leyes como posteriores a Moisés, no sólo en su redacción, sino en su tema especial» [5]. Esta concepción de un núcleo legislativo vivo que va progresivamente evolucionando es sostenida por Prat [6], Durand [7] y Hummelauer [8]. La Comisión Bíblica, en su decreto, exige, como hemos visto, se mantenga la autenticidad *sustancial* mosaica *(magna ex parte)* del Pentateuco [9], y dentro de esta línea está la tesis expuesta por Lagrange. La ley levítica es la «condensación de la vida cultual de Israel desde Moisés hasta el fin del exilio de Babilonia; codificada muchas veces y elaborada según las necesidades, esta legislación fué, finalmente, recopilada por la mano de los sacerdotes para servir a su propia justificación» [10]. Heinisch admite esta continua reelaboración

4 A. CLAMER, o.c., 12.
5 M. J. LAGRANGE, *Les sources du Pentateuque:* RB (1898) 21.
6 PRAT, *La Loi de Moïse, ses progres:* «Etudes», 77 (1898) 48.
7 DURAND, *L'etat present des études bibliques en France:* «Etudes», 90.
8 HUMMELAUER, *Com. in Deuteron.* (París 1901) 79.
9 EB n.177.
10 W. STODERL, *Das Gesetz Israels nach Inhalt und Ursprung* (Marienbad 1933).

y desarrollo del núcleo legislativo mosaico [11]. Es preciso admitir una tradición sinaítica que sirva de base a los desarrollos posteriores, pero no podemos concebir que la legislación mosaica primitiva haya permanecido como esquema muerto en las nuevas vicisitudes de la vida nacional [12]. Así, pues, debemos mantener el origen mosaico de las principales instituciones sacerdotales [13]. Cazelles resume así el problema: «El autor ha recogido muchos *textos antiguos* que se ha contentado con *completar*, por ejemplo, sobreponiendo a un viejo ritual de purificación una liturgia nueva, inspirada en un concepto muy elaborado del pecado contra la Ley. Esta síntesis es *mosaica* en su *fondo religioso*..., pero sería difícil atribuir su *redacción* a Moisés. Supone un largo contacto con los cananeos y una sedentarización prolongada, que ha hecho de las fiestas *agrícolas* la base del ciclo litúrgico. La civilización es *urbana* bajo muchos aspectos. El material cultual que admite no corresponde al que nos dan a conocer los libros históricos y proféticos que han precedido a Ezequiel... Se han hecho valer todavía muchas otras razones que impiden fechar esta síntesis antes del destierro, y se han subrayado desde hace tiempo los numerosos puntos de contacto que presenta con Ezequiel. Pero ¿son posteriores todos los elementos de esta síntesis al gran profeta del destierro? Es muy improbable... La ley de santidad parece ser una codificación de los últimos tiempos de la monarquía, análoga en muchos puntos al Deuteronomio... Las demás leyes son más difíciles de fechar; con todo, la crítica está unánime en considerarlas como posteriores, y ciertos indicios hacen creer que su redacción es más tardía que la *Torah* de Ezequiel (40-48). En todo caso, cualquiera que sea su fecha de composición, estas síntesis particulares y la síntesis general del Levítico han sido hechas con un espíritu conservador, por espíritus conservadores, más solícitos de describir la costumbre preexílica que de reformarla. Querían mantener las antiguas usanzas y han dado la prioridad a los datos más puramente yahvistas, en particular a las nociones de la elección divina, de Ley revelada y de pecado contra los mandamientos divinos, de modo que es en verdad del espíritu mosaico de donde procede su obra» [14].

Doctrina religiosa

Se ha supuesto por los críticos independientes que esta legislación levítica representa un estadio inferior religioso respecto del mensaje profético, ya que los elementos éticos de la predicación de los profetas son sustituídos por un formalismo cultualista que degenerará en las concepciones farisaicas de los tiempos de Cristo. Es el estadio del *nomismo*, que se presenta como sucedáneo del *profetismo* cuando la virtualidad ascendente de la religión de Israel había ago-

[11] P. Heinisch, *Das Buch Leviticus* (Bonn 1936).
[12] Cf. J. Coppens, *L'histoire critique de l'A. T.* II; Id., *Les orientations nouvelles:* NRTh (1938) 670-674.
[13] A. Clamer, o.c., 16.
[14] H. Cazelles, *Le Lévitique* (Bible de Jérusalem) 15-18.

tado su contenido. Pero esta suposición no es exacta, ya que la legislación ritual del Levítico supone el contenido dogmático y moral de la religión mosaica, si bien en razón de los destinatarios —los sacerdotes, encargados del santuario—se centra la atención en torno a sus deberes cultuales, lo que implica una serie de privilegios muy en consonancia con la concepción teocrática de la vida en Israel. Como los profetas no insistían en los deberes cultuales del pueblo, porque existía una clase sacerdotal encargada de urgirlos, así aquí el legislador se preocupa sólo en este libro de la legislación relativa al culto, presuponiendo la exposición de las verdades religiosas y éticas en los libros anteriores, como el Deuteronomio.

Toda la legislación levítica tiene por base la concepción de la *santidad* de Yahvé, que exige santificación en los que a El se acercan y en el pueblo israelita en general: «Sed santos como yo soy santo, yo, Yahvé» [15]. No puede darse formulación más solemne sobre los altísimos destinos de la nación israelita. Como colectividad estaba *consagrada* a Yahvé, pues era su «primogénito» [16], y su «reino sacerdotal» [17]. Esta condición especialísima de Israel exigía que no podía comportarse como las demás naciones [18], sino que tenía que *santificarse* con los preceptos de Yahvé [19]. Y dentro de la comunidad israelita, los pertenecientes a la clase sacerdotal están particularmente obligados a vivir en una atmósfera de *santidad* ritual y moral [20], ya que aquélla no tiene más finalidad que fomentar ésta. Aunque las prescripciones levíticas se deban muchas veces a un derecho consuetudinario anterior al propio Moisés, como la distinción entre animales puros e impuros, sin embargo, el legislador les da un nuevo sentido religioso conforme a la mentalidad de su época. Todos los formalismos legales, que ahora a nosotros se nos antojan irracionales, eran para el legislador hebraico un medio de fomentar la idea de la *santidad* de Yahvé y de su pueblo [21]. El legislador quería crear en Israel una conciencia de nación *sacerdotal*, de un pueblo que debía vivir aislado de los gentiles para no contaminarse y perder su misión histórica en los planes divinos.

Por otra parte, no debe olvidarse que en la legislación levítica hay prescripciones de índole netamente moral: deberes para con el prójimo y prohibiciones del robo, la mentira, el fraude [22]. Se recalcan los deberes para con los padres [23], los ancianos [24], los enfermos [25], y se prohibe terminantemente el rencor y odio al prójimo [26]. Incluso se ordena un trato de amor y benevolencia hacia el

15 Lev 19,2; 20,26; 21,8.
16 Ex 4,22.
17 Ex 19,6.
18 Lev 20,24.26.
19 Lev 20,8; 21,8; 22,32.
20 Lev 21,23; 22,9.16.
21 Cf. J. M. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques* 146-147.
22 Lev 19,11.35.36.
23 Lev 19,3.
24 Lev 19,14.
25 Lev 19,14.
26 Lev 19,17-18.

extranjero, como si fuera un israelita [27]. Nos encontramos, pues, aquí con un código moral muy alto, digno de la mejor tradición profética y deuteronómica, lo que prueba que es falsa la acusación de un exclusivo *nomismo* formalista lanzada contra la legislación levítica [28].

Los *sacrificios* tienen una finalidad exclusivamente religiosa. Para el semita son la mejor muestra de adoración y entrega a Dios [29]. Los sacrificios hebreos están llenos de sentido religioso: adoración, reconocimiento por los beneficios, sentido de expiación y de súplica [30]. Por eso, la vida de culto a base de sacrificios debía ser fuente de vida religiosa y moral para el pueblo. Ciertamente que todo esto degeneró, y gran parte de los oferentes limitaban sus acciones a un puro formalismo, sin sentido de entrega del corazón a Dios, manifestada en el cumplimiento de sus preceptos [31]. Contra este puro formalismo predican los profetas: «Yo amo la piedad y no los sacrificios» [32]; pero es que los actos de culto eran entonces una caricatura de la finalidad de los mismos.

Vemos, pues, que la legislación levítica está penetrada de un gran sentido religioso y ético de la vida que no desmerece de la tradición profética: «Del conjunto de estas consideraciones sobre la santidad y los sacrificios levíticos se desprende el valor *religioso* del tercer libro del Pentateuco, harto frecuentemente desconocido o singularmente disminuído por la crítica moderna. Sus instituciones y sus prescripciones no son sencillamente la expresión de un ceremonialismo y de un formalismo estrechos; no ignoran las exigencias de una conciencia religiosa; por esta razón, lo mismo que las apremiantes exhortaciones del Deuteronomio o los oráculos inflamados de los profetas, tendrán ellas su parte en la formación de la conciencia del pueblo judío y en la salvaguarda de su vida religiosa, muy en particular de su fe monoteística, de la que constituyen de alguna manera la protección exterior contra las influencias paganas. Si este papel bienhechor de la legislación levítica ha sido sobre todo decisivo en los tiempos que siguieron al destierro, no lo fué menos real en los tiempos que precedieron; y si, al declinar de la historia judía, la Ley llegó a ser una carga demasiado pesada, es porque la casuística farisaica la había sobrecargado con todas las adiciones de su exégesis oral y la había hecho desviar de su verdadero sentido. Este papel, sin embargo, no podía menos de ser transitorio. San Pablo lo ha caracterizado bien cuando decía a los gálatas: «La Ley ha sido nuestro pedagogo hasta Cristo...» [33] Lo fué por la disciplina severa que impuso al pueblo judío con miras a conservarle la fe en el verdadero Dios y por la absoluta sumisión a la voluntad divina que reclamaba» [34].

27 Lev 19,33-34.
28 Se proclama la necesidad de la entrega del corazón a Dios: Lev 19,4.12.24.
29 Cf. LAGRANGE, o.c., 268.
30 Cf. SANTO TOMÁS, 1-2 q.85 a.2.
31 Cf. Am 5,22; Os 8,13; Jer 5,20.
32 Os 6,6.
33 Gal 3,24.
34 H. CAZELLES, *Le Lévitique* (La Bible de Jérusalem) 26.

BIBLIOGRAFIA

A) Comentarios antiguos

ORÍGENES, *Selecta et hom. in Lev.:* PG 12,395-574; SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Glaphyrorum in Lev. liber:* PG 69,539-590; SAN EFRÉN, *Explan. in Lev.:* «Opera omnia», I (Roma 1737) 236-249; PROCOPIO DE GAZA, *Comment. in Octat.:* PG 87,689-794; TEODORETO, *Quaest. in Lev.:* PG 80, 297-350; HESIQUIO, *Comm. in Hept.:* PG 93,787-1180; SAN AGUSTÍN, *Quaest. in Hept.:* PL 34,673-716; SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Quaest. in VT. In Lev.:* PL 83,321-340; SAN BEDA, *In Pentat. comm.:* PL 91,331-358; PSEUDO-BEDA, *Quaest. in Pent.:* PL 93,387-325; RABANO MAURO, *Expos. in Lev.:* PL 108,245-586; WALAFREDO STRABÓN, *Glossa ordinaria:* PL 113, 295-380; SAN BRUNO D'ASTI, *Expos. in Lev.:* PL 164,377-464; RUPERTO DE DEUTZ, *De Trin... in Lev.:* PL 167,743-836; HUGO DE SAN VÍCTOR, *Annot. elucid. in Pent.:* PL 175,74-84; NICOLÁS DE LIRA, *Postilla*, I (Roma 1491) 263-325; TOSTADO, *Opera* III (Colonia 1613) p.1-617; DIONISIO EL CARTUJANO, *Comm. in Pent.:* «Opera omnia», II (Montreuil 1897).

B) Modernos

I. ACATÓLICOS

KNOBEL, *Exodus und Leviticus* (Leipzig 1857); J. P. LANGE, *Exodus, Leviticus...* (Bielefeld 1874); C. F. KEIL, *Leviticus...* (Leipzig 1870); H. L. STRACK, *Genesis, Exodus, Leviticus...* (Munich 1894); A. BERTHOLET, *Leviticus* (Tubinga 1901); B. BAENTZSCH, *Exodus, Leviticus...* (Gottinga 1903); HOFFMANN, *Das Buch Leviticus* (Berlín 1906); KENNEDY, CB (Londres 1910); A. T. CHAPMAN-A. W. STREANE (Cambridge 1914) (CaB); J. A. HERZ, *The Pentateuch: Leviticus* (Oxford 1933); W. J. DE WILDE, (Groninga 1937); S. H. KELLOG, ExB (Londres 1891); C. D. GINSBURG (Londres 1884).

II. CATÓLICOS

J. LORIN, *Com. in Lev.* (Lyón 1619); CRELIER, *Exode et Lévitique* (París 1886); F. DE HUMMELAUER, *Exodus et Letivicus* (París 1897) (CSS); B. UBACH, *L'Exode Levitic* (Montserrat 1927); P. HEINISCH, *Das Buch Leviticus* (Bonn 1935); A. CRAMPON, I, *Pentateuque* (La Sainte Bible) (París 1894); L. C. FILLION, *La Sainte Bible: Le Pentateuque* (París 1925 [7]); A. CLAMER, *Le Lévitique* (Sainte Bible), II (París 1946); ID., art. *Lévitique:* DTCh, 8 (1926) 462-98; H. CAZELLES, *Le Lévitique* (La Bible de Jérusalem) (1951); P. SAYDON, *Levítico:* «Verbum Dei» I (Barcelona 1956) p.562-599.

Cuestiones especiales

F. X. KROTLEITNER, *Archeologia Biblica* (Innsbruck 1917); A. BARROIS, *Manuel d'Archéologie Biblique* II (París 1953) p.68-75.333s; A. MEDÉBIELLE, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament* (Roma 1924); G. B. GRAY, *Sacrifice on the Old Testament* (Oxford 1925); P. D. SCHÜTZ, *Schuld und Sündopfer in Alten Testament* (Breslau 1930); R. DUSSAUD, *Origines cananéennes du sacrifice israélite* (París 1921); A. METZINGER, *Die Substitution-theorie und das altentestamentlische Opfer:* Bi (1940); FR. BLOME, *Die Opfermaterien Babylonien und Israel* (Roma 1934); S. H. HOOK, *The origins of Early Semitic Ritual* (Londres 1938); R. RICKANS, *Deux*

inscriptions expiatoires sabéennes: RB (1932) 393s; O. EISSFELDT, *Molk als Opferbegriff in Punischen und Hebräisschen und das Endes des Gottes-Moloch* (Halle 1935); A. EDERSCHEIM, *The Temple, its Ministry and Service* (Londres, s. d.). Véase art. *Expiation:* DBS III 1s; M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques* (París 1903²); W. ROBERTSON SMITH, *The Religion of the Semitic* (Londres 1927); E. DHORME, *L'évolution religieuse d'Israel* (Bruselas 1937).

LEYES SOBRE LOS SACRIFICIOS

Después de hablar de la erección del tabernáculo, sigue la legislación relativa a la vida litúrgica, y en primer lugar la relativa a los sacrificios, que son el acto central de culto del sacerdocio del Antiguo Testamento. Ya hemos visto algunas regulaciones particulares sobre los sacrificios [1], pero ahora llega el momento de hacer una exposición detallada y completa de sus diversas clases y ritual.

Debe notarse el modo con que se dan las leyes, siempre dentro de la concepción estrictamente teocrática, de forma que se prescinde de las causas segundas. Por ello, las fórmulas estereotipadas «Dios habló» o «dijo a Moisés» han de entenderse en sentido amplio, de una asistencia divina al legislador para compilar, adaptar y aun establecer nuevas leyes. Rara vez ha de entenderse en el sentido estricto de revelación nueva concreta.

Los sacrificios son divididos en cinco categorías: *a)* holocaustos (c.1); *b)* oblaciones (c.2); *c)* sacrificios pacíficos (c.3); *d)* sacrificios por el pecado (c.4-5); *e)* los sacrificios por el delito (5,14-6,7).

La fuente de esta legislación suele ser la *sacerdotal*. Los críticos acatólicos han pretendido negar la autenticidad total mosaica de este minucioso ritual, suponiendo que es obra de un autor posterior al exilio babilónico de la escuela de Ezequiel. Pero hemos de notar que ya Amós en el siglo VIII habla de las diversas clases de sacrificios según el orden aquí establecido [2].

CAPÍTULO 1

LOS HOLOCAUSTOS

1 Llamó Yahvé a Moisés y le habló desde el tabernáculo
de la reunión, diciendo: 2 «Habla a los hijos de Israel y diles:
Quien de vosotros ofreciera a Yahvé una ofrenda de reses,
ofrecerá ganado mayor o ganado menor. 3 Si su ofrenda
es de holocausto de ganado mayor, será de un macho in-
maculado; lo traerá a la puerta del tabernáculo del testimo-
nio, para que sea grato a Yahvé; 4 pondrá su mano sobre la
cabeza de la víctima, y será aceptada ésta para expiación

1 Ex 28,29.
2 Cf. Am 5,21-22. Véase E. MANGENOT, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque* (París 1907) p.257.

suya, [5] e inmolará la res ante Yahvé. Los sacerdotes, hijos de Aarón, llevarán la sangre y la derramarán en torno al altar que está a la entrada del tabernáculo de la reunión. [6] Desollarán el holocausto y le descuartizarán. [7] Los hijos del sacerdote Aarón pondrán fuego en el altar y dispondrán la leña sobre el fuego, [8] y ordenarán sobre ella los trozos con la cabeza y lo pegado al hígado, [9] las entrañas y las patas, lavadas antes en agua, y todo lo quemará el sacerdote sobre el altar. Es holocausto, ofrenda encendida de suave olor a Yahvé. [10] Si la ofrenda es de ganado menor, holocausto de oveja o de cabra, ofrecerá un macho inmaculado, [11] y lo inmolará al lado del altar que mira al norte ante Yahvé; y los sacerdotes, hijos de Aarón, derramarán la sangre en torno del altar. [12] Lo descuartizarán, y con la cabeza y el sebo lo dispondrá el sacerdote sobre la leña encendida del altar. [13] Las entrañas y las patas se lavarán en agua, y todo lo quemará el sacerdote sobre el altar. Es holocausto, ofrenda encendida de suave olor a Yahvé. [14] Si la ofrenda a Yahvé fuere un holocausto de aves, ofrecerá tórtolas o pichones. [15] El sacerdote llevará la víctima al altar y, quitándole la cabeza, la quemará en el altar; la sangre la dejará correr sobre un lado del altar; [16] los intestinos con sus excrementos los tirará junto al altar, al lado de oriente, en el lugar donde se echa la ceniza. [17] Le romperá las alas, y, sin separarlas del todo, el sacerdote la quemará sobre la leña encendida en el altar. Es holocausto, ofrenda encendida de suave olor a Yahvé».

Las ofrendas (en heb. aramaizado *qorban*, lit. «lo que se acerca» al altar, de *qrb*, «acercar») [3] tienen que ser de animales domésticos, que pertenezcan en propiedad al oferente: ganado bovino, ovino, caprino y ciertas aves. No se admiten como *ofrendas* las fieras o animales salvajes, como gacelas (muy usuales en los sacrificios asirios), ni los peces.

Los *holocaustos* (v.3) eran los sacrificios por excelencia. Como su nombre indica (ὅλον, todo; καίω, quemar), las víctimas ofrecidas en *holocausto* se *quemaban totalmente* sobre el altar. En hebreo este tipo de sacrificio se llama *'olâh* (de la raíz *'alâh*, «levantar»), cuya radical parece aludir al acto de ser *levantada* la víctima al altar para el sacrificio [4]. Se dice de esta clase de ofrenda que era de *suave olor a Yahvé* (v.9), porque implicaba la entrega total de la voluntad del oferente, ya que no se reservaba nada para su uso de la víctima como en los otros sacrificios. Por eso se le llama algunas veces el «sacrificio *total*» *(kalil)* [5]. Es el reconocimiento solemne de la soberanía de Dios sobre una cosa, ya que se la inutiliza en su honor. Este tipo de sacrificios es conocido en la época patriarcal [6], y es el fundamental del culto levítico. Los ritos esenciales en la inmolación de cuadrúpedos, según la legislación levítica, eran: «la presentación de

[3] Los LXX traducen por δῶρον (don). La palabra *qorban* es aramaica. En heb. *ofrenda* se dice *minjah*. *Qorban* aparece en Lev, Núm, Ez, Neh y Mc 7,11.

[4] Cf. Lev 14,20; Jue 6,26: sacrificar equivale a *levantar* la víctima.

[5] Cf. 1 Sam 7,9.

[6] Cf. Gén 8,20; 22,13.

la víctima al altar, la imposición de las manos sobre ella del oferente, la inmolación, la aspersión del altar con la sangre, el desollamiento de la víctima, la descuartización de la misma, poniendo aparte las partes grasas; la colocación de las piezas sobre el altar, el lavamiento de las vísceras y, por fin, la combustión sobre el altar. Los actos relacionados directamente con el altar estaban reservados a los sacerdotes, mientras que los otros son cumplidos por los oferentes, aunque, a través de los siglos, los sacerdotes se han reservado actos que primitivamente estaban permitidos a los laicos» [7].

El ceremonial era distinto si la víctima sacrificada era del ganado mayor o bovino, del ganado menor, ovino o caprino, o un ave. En el primer caso, que constituía el sacrificio más solemne, la víctima debía ser un macho inmaculado, es decir, sin defecto corporal alguno. El oferente «lo traerá a la puerta del tabernáculo para que sea grato a Yahvé, pondrá sus manos sobre la cabeza de la víctima y será aceptada ésta para expiación suya; e inmolará la res ante Yahvé. Los sacerdotes, hijos de Aarón, llevarán la sangre y la derramarán en torno del altar que está a la entrada del tabernáculo de la reunión. Desollarán el holocausto y lo descuartizarán. Los hijos del sacerdote Aarón pondrán fuego en el altar y dispondrán la leña sobre el fuego y ordenarán sobre ella los trozos con la cabeza y lo pegado al hígado, las entrañas y las patas, lavadas antes en agua, y todo lo quemará el sacerdote sobre el altar. Es holocausto, ofrenda encendida de suave olor a Yahvé» (v.9).

Son de notar en esta descripción las partes que el ritual deja al oferente y las que reserva a los sacerdotes. El oferente presenta la víctima, le impone las manos sobre la cabeza y la degüella. La imposición de las manos, que puede tener muchos sentidos, aquí significa la transmisión de sus poderes para representarlo. La ofrenda significa el ánimo del donante, su devoción; la sangre de la víctima, que va a ser inmolada, y «en la cual está la vida», representa la vida misma de quien la ofrece. Recordemos a este propósito el juicio del Salvador sobre los que ofrecían sus dones para el tesoro del templo [8].

La función del sacerdote comienza al recoger la sangre y derramarla en torno del altar; luego, preparar la víctima para disponerla sobre el altar y velar sobre ella hasta que quede totalmente consumida por el fuego. Era éste el reconocimiento más perfecto de la soberanía de Dios, el acto latréutico por excelencia. La piel quedaba para el sacerdote como emolumento por su ministerio.

La víctima más valiosa era el novillo; por eso estaba reservada a los sacrificios por la comunidad [9], por los príncipes de la familia real [10], para la consagración de los levitas [11], y raramente aparece en los sacrificios privados.

[7] A. CLAMER, *Lévitique* (La Sainte Bible) (Paris 1946) p.30.
[8] Mc 12,4s.
[9] Núm c.28-29.
[10] Núm 7,15.
[11] Núm 8,12.

La imposición de las manos aparece en diferentes sacrificios [12]. El sentido exacto es muy discutido. Entre los romanos, la *manumissio* indicaba la renuncia al derecho de posesión. Parece que en el sacrificio hebraico sobresale la idea de *solidaridad* del oferente con la víctima, que es su sustituto ante Yahvé. Esto se ve claro en el rito del sacrificio por el pecado, pues en éste la víctima sufre la pena por los pecados del oferente, y lo mismo en el sacrificio de *expiación*, en el que la víctima—macho cabrío emisario—lleva los pecados de Israel [13].

En la inmolación, la sangre—vehículo de la vida— [14] es la ofrenda por excelencia a la divinidad. En los sacrificios de holocausto y pacíficos era derramada al pie del altar, y en los expiatorios era aspersionada. «No es sólo el don de la sangre y de la vida de la víctima inmolada, sino el don mismo de la sangre y de la vida del oferente lo que es simbolizado por la efusión y la ofrenda de la sangre de la víctima a Dios, pues esta sangre expía en vez del alma [15], y, como en las alianzas entre semitas, selladas por la sangre, se crea un lazo de unión íntimo entre el Señor y el fiel, garantía de la benevolencia divina» [16].

La piel de la víctima del *holocausto* pertenecía al sacerdote que ofrecía el sacrificio [17], pero era quemada con la víctima en el sacrificio por el pecado [18], en el sacrificio para la consagración de los sacerdotes [19] y en el rito de la vaca roja [20].

Debían consumirse por el fuego las diversas partes, incluso la cabeza—excluída en los sacrificios egipcios— [21] y la grasa que recubre las entrañas, porque era como el bocado más exquisito, y, por tanto, era reservado a Dios y prohibido a los israelitas [22].

El *holocausto* de *ganado menor* era igual al precedente. También debía ser la víctima un macho y sin defecto. Para apreciar el sentido religioso de esta circunstancia no hay sino acudir al profeta Malaquías, que reprende a los sacerdotes por su descuido en esta parte. Era una señal de su poca estima por el culto divino y por Aquel a quien se rendía ese culto [23].

No se menciona en el ritual de este holocausto la imposición de las manos ni el despellejamiento de la víctima, aunque han de suponerse. El lugar de la inmolación debe ser en el lado *norte* del altar (v.11), porque parece era el espacio libre para ello, pues al este estaban las cenizas (v.16), al oeste el pilón de bronce para las abluciones [24], y al sur era la subida al altar. No parece, pues, que haya alusión a la idea de que la divinidad habita hacia el septentrión [25].

12 En los *holocaustos:* Ex 29,15; Lev 8,18; en los sacrificios *pacíficos:* Lev 3,2; 8,13; en el sacrificio por el *pecado:* Lev 4,4.15.24; 8,14.
13 Cf. A. MÉDEBIELLE, *L'expiation dans l'Ancien Testament et le N. T.* I (Roma 1924) p.147s.
14 «La vida está en la sangre» (Gén 9,4).
15 Lev 17,11 (traducción de los LXX).
16 A. CLAMER, o.c., p.32.
17 Lev 7,8.
18 Lev 4,11; 16,27.
19 Lev 8,17; 9,11.
20 Núm 19,5.
21 HEROD., II 39.
22 Lev 7,23.25.
23 Mal 1,6s.
24 Ex 30,17; 40,30.
25 Is 14,13; Ez 1,4; Sal 48,3.

El holocausto de las aves se hacía en forma análoga, pero el texto no dice nada acerca del sexo de la víctima. La razón de este detalle parece obvia, ya que no es un detalle tan fácil de apreciar como en los otros animales.

Como la ofrenda de las aves no aparece en el v.2 entre las autorizadas, se ha pensado que los v.14-17 serían una adición posterior, impuesta por el uso en beneficio de los pobres, pues a éstos se les autoriza expresamente la ofrenda de estas víctimas en caso de que no puedan presentar cosas de mayor valía [26].

En los monumentos egipcios aparecen las ofrendas de aves acuáticas [27]. Las palomas eran animal sagrado entre los fenicios y sirios.

En Núm c.28-29 se detallan los diversos holocaustos que debían ofrecerse cada año por la salud del pueblo. Como antes indicamos, el *holocausto* era el rito central de culto levítico. Se ofrecía cada día, por la mañana y por la tarde, un cordero; era el sacrificio *tamid* o perpetuo. En el sábado se inmolaban dos corderos en vez de uno, y en las principales fiestas del año (Pascua, Pentecostés y Tabernáculos) y en las neomenias o principios de mes se ofrecían otros holocaustos. Por aquí se echará de ver que el templo en ciertos días se convertiría en un verdadero macelo, que requeriría, además, una enorme cantidad de leña para la combustión de tanta carne, cuyo olor, que sería grato al Señor por la intención con que se hacía, debía ser menos grato al olfato de quienes no estaban hechos a vivir en medio de aquella humareda. Se comprende por aquí el problema que planteaba a muchos Padres, hechos al culto espiritualista del cristianismo, la consideración de aquellas carnicerías, que tan poco se diferenciaban de las que veían en los grandes templos paganos.

¿Por qué Dios prescribió estos sacrificios? ¿No sería que más bien los toleraría por pura condescendencia con las costumbres de los hebreos, para apartarlos de la idolatría? Tal es la sentencia de San Agustín y de algunos Padres griegos. Es una de tantas *condescendencias* de Dios, que, como sabio pedagogo, aprovechó la mentalidad primitivista de los hebreos, adoptando sus ritos y costumbres y adaptándoles a un nuevo sentido religioso monoteísta. Es el caso de la adopción del rito de la circuncisión y de otras leyes sociales y rituales. Siempre el misterio de los caminos de la Providencia en la historia, que no violenta la naturaleza sino en casos excepcionales.

A estos holocaustos, que formaban la parte principal del culto de la nación, hay que añadir los que la ley imponía a los particulares, como a los sacerdotes en su consagración, y los que voluntariamente ofrecían los fieles. Los autores sagrados se complacen en describirnos las grandes hecatombes que a veces se ofrecían a Yahvé, como la ofrecida por la asamblea del pueblo reunida por David en Jerusalén poco antes de su muerte. En ella «ofrecieron a Yahvé en holocausto mil becerros, mil carneros, mil corderos con sus libaciones y muchos sacrificios pacíficos por la salud de todo Israel,

[26] Cf. Lev 5,7; 12,8; 14,22.30.
[27] Cf. Ancessi, *L'Egypte et Moïse* p.113-134, citado por A. Clamer, o.c., p.35.

y comieron y bebieron ante Yahvé aquel día con gran gozo»[28]. Naturalmente, las cifras son hiperbólicas y no hay que entenderlas al pie de la letra. Siempre la imaginación de los orientales desorbita y agranda los hechos.

En la época de los reyes parece natural que fueran los que proveyeran al culto del templo. Después, en la época persa[29], como en la helenística[30], los mismos reyes gentiles atendían a esta necesidad, esperando con ello alcanzar las gracias del Dios de los judíos. Su concepto de la divinidad no les impedía rendir culto a otros dioses fuera de los suyos nacionales. Pero esto no era seguro, y Nehemías impuso a todos los israelitas el tributo de un tercio de siclo para el sostenimiento del culto[31]. El profeta Ezequiel, describiéndonos la futura restauración gloriosa de Israel, dice que será cuenta del príncipe proveer de víctimas para el holocausto, la ofrenda y la libación en las fiestas, en los novilunios, en los sábados, en todas las solemnidades de la casa de Israel[32].

Los profetas han proclamado por encima de los sacrificios rituales la necesidad de la obediencia a Dios y la de atender a las necesidades de los desvalidos, como el huérfano, el pobre y la viuda. No es aceptable a Yahvé el sacrificio con las manos manchadas. Para ellos, los valores éticos están por encima de los puramente rituales[33]. Esto no quiere decir que sean enemigos de los sacrificios cuando se ofrezcan con las debidas disposiciones morales. Isaías es tajante al respecto: «¿A mí qué, dice Yahvé, toda la muchedumbre de vuestros sacrificios? Harto estoy de holocaustos de carneros, del sebo de vuestros bueyes cebados; no quiero sangre de toros, ni de ovejas, ni de machos cabríos. ¿Quién os pide esto a vosotros, cuando venís a presentaros ante mí hollando mis atrios? No me traigáis más esas vanas ofrendas. El incienso me es abominable..., las fiestas con crimen me son insoportables...»[34].

Santo Tomás insiste en que el holocausto es la figura del único sacrificio de Cristo[35], que los ha sustituído definitivamente. Es la afirmación clara del autor de la Epístola a los Hebreos: «No os habéis complacido ni en los holocaustos ni en los sacrificios por el pecado; entonces yo dije: Heme aquí, ¡oh Dios!, para hacer tu voluntad»[36]. Es la nueva Ley, que sustituye y eleva la antigua; la nueva economía de salvación sobreponiéndose a la antigua, como etapa definitiva en los planes divinos de redención de la humanidad.

28 1 Par 29,31.
29 Esd 7,17.
30 2 Mac 9,16; 13,16.
31 Neh 17,24.
32 Ez 45,17.
33 Cf. Is 1,11-12; Sal 40,7-9.
34 Cf. Is 1,11-12.
35 1-2 q.102 a.3.
36 Heb 10,6-8. Véase *Holocauste* en DB III 734.

Capítulo 2

LAS OBLACIONES

1 Quien ofrezca a Yahvé una oblación de ofrenda in-
cruenta, su oblación será de flor de harina, sobre la cual
habrá derramado aceite y pondrá incienso. 2 La llevará al
sacerdote de los hijos de Aarón, quien, tomando un puñado
de harina con aceite y todo el incienso, lo quemará sobre
el altar, como combustión, en memoria, en olor suave a
Yahvé. 3 Lo que resta de la oblación será para Aarón y sus
hijos, santísimo de las combustiones a Yahvé. 4 Si ofrecieres
oblación de cosas cocidas al horno, será de pastas de flor
de harina, sin levadura, amasadas con aceite o untadas con
aceite, sin levadura. 5 Si la oblación fuera de frisuelos fritos
en sartén, será de flor de harina amasada con aceite, sin
levadura; 6 la partirás en trozos y echarás aceite encima;
es una oblación. 7 Si la oblación fuere de cosa cocida en la
parrilla, será de flor de harina amasada con aceite. 8 Llevarás
la oblación hecha de estas cosas a Yahvé, y la entregarás al
sacerdote, quien la presentará ante el altar, y, al ofrecerla,
9 tomará de la oblación la memoria, y la quemará sobre el
altar. Es sacrificio, ofrenda encendida en olor de suavidad
a Yahvé. 10 El resto será de Aarón y sus hijos, santísimo de las
oblaciones a Yahvé. 11 Toda oblación que ofrezcáis a Yahvé
ha de ser sin levadura, pues nada fermentado ni que conten-
ga miel ha de quemarse en el sacrificio a Yahvé. 12 Podréis,
sí, presentarlo como ofrenda de primicias, pero no se pondrá
sobre el altar como ofrenda de suave olor. 13 A toda obla-
ción que presentes, le pondrás sal; no dejarás que a tu ofren-
da le falte la sal de la alianza de Yahvé; en todas tus ofrendas
ofrecerás sal. 14 Si hicieres a Yahvé una oblación de primi-
cias, la harás de espigas tostadas al fuego y hechas una pasta.
Así ofrecerás la oblación de tus primicias, 15 y derramarás
aceite sobre ella, y pondrás encima incienso. Es una obla-
ción. 16 De ella quemará el sacerdote el memorial, una parte
de la pasta en aceite y todo el incienso. Es combustión de
Yahvé.

La *ofrenda* (en heb. *minjah)* era una especie de sacrificio incruento, que podía ofrecerse con el sacrificio cruento o sin este sacrificio. La materia de la *oblación* u *ofrenda* podía ser harina, frutas de sartén, espigas tostadas, aceite, incienso. Siempre había de ir acompañada de la *sal de la alianza* (v.13). En cambio, estaban excluídos el fermento y la miel. Fuera del incienso, que debía ser quemado todo, de la ofrenda el sacerdote quemaba una parte en el altar, y se reservaba el resto para sí, como emolumento de su ministerio [1].

Si la ofrenda era de *flor de harina*, el oferente derramaba sobre ella aceite y ponía incienso (v.1). La llevaba a los sacerdotes hijos de Aarón, los cuales, tomando un puñado de la harina con el aceite y todo el incienso, lo quemaban sobre el altar en olor de suavidad

1 Lev 6,7-11.

a Yahvé. Lo restante de la oblación será para Aarón y sus hijos, cosa *santísima* de las combustiones de Yahvé.

Oblación en este capítulo del Levítico no tiene el sentido genérico de *ofrenda* de algo a Yahvé, sea del reino vegetal o animal (como las ofrendas de Abel, de sus corderos, o de Caín, de sus frutos), sino el específico de ofrenda hecha a base exclusivamente de productos vegetales cultivados por el hombre y que le sirven de alimento [3]. En este c.2 se trata de las *oblaciones* de estos productos separados, es decir, no las que se ofrecían como complemento en los sacrificios cruentos (*holocaustos* o *pacíficos*). Aunque es considerada como un *sacrificio* (en ciertos casos equivalente al sacrificio «por el pecado») [4], sin embargo, en el conjunto de la legislación el *sacrificio* propiamente tal es el cruento, en el que hay derramamiento de sangre.

En estas oblaciones se distinguen dos clases: *a)* de flor de harina en estado natural; *b)* de alimentos preparados en forma de tortas, o pasteles, en sus diversas maneras.

En el caso de la oblación de *flor de harina*, el sacerdote tomaba un puñado, que lo quemaba con incienso como *memorial* [5] a Yahvé, quizá en el sentido de recordar a Yahvé la acción del oferente para que le fuera propicio. Lo restante quedaba para los sacerdotes, que debían comerlo sin levadura en el atrio de la tienda de la reunión [6].

La oblación de *cosas cocidas* al horno será de pasta de flor de harina, sin levadura, amasadas y untadas con aceite. Si la oblación fuera de frisuelos fritos en sartén, será de flor de harina amasada con aceite, sin levadura, que partirá el oferente en trozos, echando aceite encima. Si la oblación fuera de cosa cocida en la parrilla, será también de flor de harina amasada con aceite. El sacerdote tomará de esta oblación el *memorial*, o parte que ha de ser quemada en el altar, y el resto será para los sacerdotes. Elementos, pues, de estas oblaciones son: la flor de harina, el aceite de oliva, productos todos del suelo de Palestina; se excluía siempre el pan fermentado, como impuro, por considerarse en estado de corrupción [7].

La ofrenda de las *primicias* constaba de espigas tostadas, molidas y rociadas con aceite e incienso (v.14).

El uso de la *sal* como signo de *alianza* (v.13) está muy en consonancia con el ambiente semita beduíno. «Era el símbolo de la comida tomada en común y de la estrecha amistad que se establecía entre el hospedero y sus convidados..., el *derecho de la sal* asegura, entre los árabes de Moab, la protección del que ha ofrecido la hospitalidad» [8]. Por otra parte, las cualidades de la sal como elemento conservador se prestan al simbolismo de la duración y fidelidad en

[3] Los LXX traducen προσφορά (ofrenda) y δῶρον (don).
[4] Cf. Lev 5,11.
[5] Es la traducción de la Vg *(memoriale)*, siguiendo a los LXX de la palabra heb. *'azkarah*, de sentido discutido.
[6] Cf. Lev 6,9.
[7] La *miel* era excluída por la misma razón.
[8] A. CLAMER, o.c., p.39. Véase sobre esto A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes*... p.87s; M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques* p.251.

la alianza y a preservar contra la corrupción [9]. Así, la expresión *sal de la alianza de Yahvé* (v.13) hay que entenderla en este sentido de agente de solidaridad e incorruptibilidad del pacto de Yahvé con Israel. Por ello se dirá en otro lugar: «es una *alianza de sal* perpetua delante de Yahvé para ti y para toda tu posteridad contigo» [10]; de este modo, «el empleo regular de la sal en toda oblación y ofrenda en general recuerda a Israel la alianza perpetua contraída con Yahvé y, al mismo tiempo, la obligación de cumplir sus juramentos» [11].

La *oblación* de las *primicias* ha de distinguirse de la otra ofrenda de primicias prescrita en Lev 23,9-14, donde se trata de un sacrificio público, mientras que en Lev 2,14 se trata de sacrificio privado.

Estas oblaciones podían sustituir a los sacrificios cruentos, cuando las facultades de los oferentes no llegaban para presentar la víctima prescrita: «Si tampoco pudiera ofrecer dos tórtolas o dos pichones, llevará en ofrenda por el pecado un décimo de *efah* de flor de harina» [12]. Los sacrificios que por la salud pública se ofrecían cada día, los sábados, las neomenias y las otras solemnidades anuales, iban siempre acompañados de la ofrenda de flor de harina amasada con aceite y con las correspondientes libaciones de vino [13].

Capítulo 3

LOS SACRIFICIOS PACIFICOS O EUCARISTICOS

1 Quien ofreciere un sacrificio *pacífico*, si lo ofreciere de ganado mayor, macho o hembra, sin defecto lo ofrecerá a Yahvé. 2 Pondrá la mano sobre la cabeza de la víctima y la degollará a la entrada del tabernáculo de la reunión; y los sacerdotes, hijos de Aarón, derramarán la sangre en torno del altar. 3 De este sacrificio pacífico ofrecerá a Yahvé en combustión el sebo que envuelve las entrañas y cuanto hay sobre ellas, 4 los dos riñones, con el sebo que los recubre, y el que hay entre los riñones y los lomos, y el que hay en el hígado sobre los riñones, 5 y lo quemarán los hijos de Aarón en el altar, encima del holocausto puesto sobre la leña encendida. Es sacrificio de combustión de suave olor a Yahvé. 6 Si lo que ofrece es ganado menor, macho o hembra, en sacrificio pacífico a Yahvé, lo ofrecerá inmaculado. 7 Si es cordero, lo presentará ante Yahvé, 8 pondrá su mano sobre la cabeza de la víctima y la degollará ante el tabernáculo de la reunión. Los hijos de Aarón derramarán la sangre en torno del altar. 9 De este sacrificio pacífico ofrecerán a Yahvé en combustión la cola toda entera, que se cortará desde la rabadilla; el sebo que envuelve las entrañas y cuanto hay so-

[9] A. Clamer, o.c., p.39.
[10] Núm 18,19; 2 Par 13,5.
[11] A. Clamer, o.c., p.39.
[12] Lev 5,11.
[13] Núm c.28-29.

**bre ellas, 10 los dos riñones, el sebo que los recubre y el que
hay entre ellos y los lomos, y la redecilla del hígado sobre
los riñones. 11 El sacerdote lo quemará sobre el altar. Es
alimento de combustión a Yahvé. 12 Si ofreciera una cabra,
la presentará a Yahvé, 13 pondrá su mano sobre la cabeza
de la víctima y la degollará a la entrada del tabernáculo de la
reunión, y los hijos de Aarón derramarán la sangre en torno
del altar. 14 De la víctima se tomará, para ofrecer oblación
de combustión a Yahvé, el sebo que cubre las entrañas y
cuanto hay sobre ellas, 15 los dos riñones, con el sebo que
los recubre, y el que hay entre ellos y los lomos, y la rede-
cilla del hígado sobre los riñones. 16 El sacerdote lo quemará
sobre el altar, alimento de combustión de suave olor a Yahvé.
Todo el sebo pertenece a Yahvé. 17 Esta es una ley perpetua
para vuestros descendientes dondequiera que habitéis. Vos-
otros no comeréis ni sebo ni sangre.**

Esta segunda categoría de sacrificios llamados *pacíficos* [1] tenía un carácter de acción de gracias (por eso se les llama también *eucarísticos)* o de cumplimiento de un voto. Eran también como sacrificios de reconciliación con la divinidad, de forma que restablecían las plenas relaciones de *paz* y de benevolencia por parte de Dios. Era un sacrificio de *comunión* con la divinidad y entre los fieles.

Se distingue este sacrificio del *holocausto* en que las víctimas podían ser machos o hembras, y sobre todo en que la víctima no era quemada totalmente sobre el altar, sino las partes grasas, quedando el resto para los sacerdotes y oferentes. Son por ello considerados como sacrificios menos perfectos que los «holocaustos», que eran símbolo del total desprendimiento en beneficio de la divinidad. Por otra parte, suelen ser sacrificios *privados*. Sólo se registra un sacrificio *pacífico* público: el del día de Pentecostés [2]. Tenían por ello un carácter *voluntario*, pues sólo se prescribe como obligatorio en el caso del cumplimiento del voto del nazareato [3].

El ceremonial distingue según que la víctima sea una res mayor, un cordero o una cabra. Pero en los tres casos se ofrecía la sangre a Yahvé, que era derramada en torno del altar, y las partes grasas, que eran quemadas sobre el altar. Era «un sacrificio de combustión, de suave olor a Yahvé» (v.5). La carne se repartía: el sacerdote tomaba una parte como emolumento de su función, y el resto lo llevaba el oferente, que debía consumirlo en el lugar santo [4].

Los sacrificios *pacíficos*, sacrificios perfectos, eucarísticos, salu-

1 En heb. se les designa *zebaj selâmim*, que se suele traducir por «sacrificios *pacíficos*», relacionando la última palabra con *salom* (paz), que a su vez proviene de *salâm:* estar entero, completo, sano, salvo, en estado próspero y saludable. Así los LXX tradujeron de diverso modo: θυσία σωτηρίου (sacrificio de salud); θυσία εἰρηνική, o τῶν εἰρηνικῶν (sacrificio pacífico). Flavio Josefo traduce: θυσίαι χαριστηρίαι (sacrificio de acción de gracias); cf. A. MÉDEBIELLE, *L'expiation dans l'Ancien et le N. Testament* I p.45.

En los textos de Ras Samra aparecen sacrificios llamados *slmm*, que corresponden a los hebreos del Lev. Cf. DHORME: RB (1931) p.40.41.46. En la inscripción fenicia de Marsella del siglo III a. C. aparece un sacrificio llamado *slm*. Cf. J. M. LAGRANGE, o.c., p.395-398; A. CLAMER, o.c., p.40.

2 Cf. Lev 23,19.

3 Cf. Núm 6,14.17.18.

4 Lev 7,11-21.

dables, traen la dicha y la prosperidad. El ceremonial era semejante al del holocausto. El oferente pondrá sus manos sobre la cabeza de la víctima y la degollará a la entrada del tabernáculo de la reunión, y los sacerdotes, hijos de Aarón, derramarán la sangre en torno del altar. Pero, a diferencia del holocausto, en que se consume todo por el fuego, en el *pacífico* se ofrecerá en combustión el sebo que envuelve las entrañas, los dos riñones con su sebo.

La función del oferente es en este sacrificio la misma que en el holocausto, es decir, imponer las manos sobre la cabeza de la víctima y degollarla. También era oficio suyo separar el sebo, que se ofrecía a Yahvé [5]. A los sacerdotes únicamente tocaba recoger la sangre y derramarla en torno del altar, quemando las partes grasas sobre el altar. Es un principio del *código sacerdotal:* «No comerás el sebo de buey, de oveja ni de cabra. Quienquiera que comiera sebo de los animales que se ofrecen a Yahvé por el fuego, será borrado de su pueblo» [6]. La razón de tal principio es por ser las partes vitales y también más combustibles, y, por ello, las preferidas para ser quemadas sobre el altar.

Cuanto a las carnes comestibles de la víctima, se las llevaba el oferente después de haber dado al sacerdote como estipendio de su ministerio el pecho y la pata derecha [7]. Se hacía esto en una ceremonia muy significativa. El oferente, con los trozos de la víctima en las manos, hacía un movimiento hacia el altar, como si quisiera depositarlo en él, y el sacerdote tomaba esos trozos, como recibidos de Dios [8]. Ya se deja entender la razón de estas dos porciones: el pecho, que protege las partes más vitales de la víctima, y la pata derecha, la porción más sustanciosa. Los sacerdotes caldeos tenían también preferencia por esta porción del sacrificio. Todo lo demás se atribuía al oferente, el cual lo tomaba como cosa recibida de Dios. Según 1 Sam 2,15, la porción del sacerdote la recibía éste de carne ya cocida.

Análoga a esta oblación era la de ganado menor. Lo característico de este sacrificio era el «banquete de comunión» celebrado en el santuario con las carnes de la víctima. Podemos decir que Dios mismo se convertía en anfitrión, que convidaba a sus fieles con aquellos mismos dones que de ellos había recibido. De aquí el carácter alegre de estos sacrificios, de los que más de una vez se podría decir lo que se lee en el Exodo: «El pueblo se sentó luego a comer y a beber, y se levantó a danzar» [9]. El *código sacerdotal* suprimió casi totalmente el sacrificio *pacífico* de las solemnidades públicas, dejándolas a la devoción privada, que los ofrecía en acción de gracias por un voto, de donde el calificativo de *eucarístico*. El día de Pentecostés, en la solemnidad de las primicias, debían ofrecerse dos corderos en sacrificio pacífico [10], y el nazareo, al terminar su voto, debía ofrecer un carnero [11].

[5] Lev 7,29s.
[6] Lev 7,23.25.
[7] Lev 7,32.34.
[8] Lev 7,35s.
[9] Ex 32,6.
[10] Lev 23,19.
[11] Núm 6,15.17.18.

De las carnes consagradas por la inmolación no debía quedar cosa alguna para el día siguiente, a no ser que el sacrificio fuera en cumplimiento de un voto [12].

En las grandes solemnidades nacionales, en que concurría a Jerusalén gran masa del pueblo, como en los días de David y de Salomón, el monarca mostraba su generosidad sacrificando hecatombes de sacrificios *pacíficos*, que el pueblo se encargaba luego de consumir. Aquel acto celebrado «ante Yahvé» venía a estrechar más las relaciones del pueblo con su soberano y de ambos con Dios [13]. Por este carácter, digamos *familiar*, del sacrificio *pacífico*, el Deuteronomio insiste tanto en recomendar la concurrencia al santuario central a ofrecer estos sacrificios, a los que invitarán con la familia a todos los necesitados: «Buscaréis a Yahvé en el lugar que El elija entre todas las tribus para poner en él su santo nombre y hacer de él su morada; allí os regocijaréis en la presencia de Yahvé, vuestro Dios, vosotros, vuestros hijos, vuestras hijas, vuestros siervos y vuestras siervas y el levita que está dentro de vuestras puertas, ya que no ha recibido parte ni heredad entre vosotros» [14]. En esta enumeración hemos de dar por incluídos al huérfano, la viuda y el forastero [15].

CAPÍTULO 4

SACRIFICIOS EXPIATORIOS POR EL PECADO

Los sacrificios *expiatorios* no son mencionados en la historia primitiva de Israel, sino sólo en el *código sacerdotal*. Son los que se ofrecen en *expiación* de los *pecados*. El hombre que se siente ligado por la voluntad del Señor, se siente también muchas veces en desgracia con El por las infracciones de la Ley divina, y así busca, por medio del sacrificio, aplacar a Dios y volver a recuperar su gracia. La Ley distingue dos sacrificios de esta índole: por el *pecado* y por el *delito*. En ambos predomina la idea de *reparación*, mientras en los anteriores (holocaustos, pacíficos y oblaciones) predominaba la idea de reconocimiento de la *soberanía* de Dios. Homenaje de entrega y de acción de gracias.

Los seguidores de Wellhausen sostienen que esta legislación relativa a los sacrificios por el *pecado* y por el *delito* es posterior al destierro o arranca de la escuela sacerdotal de Ezequiel [1]. Pero en 2 Re 12,16 se hace alusión a la existencia de estos sacrificios expiatorios, y las ordenaciones de Ezequiel suponen ya una legislación sobre el particular [2]. Por otra parte, esta noción de sacrificio expia-

[12] Lev 7,15s.
[13] 2 Sam 6,18s; 1 Re 8,62s.
[14] Dt 12,6-12.
[15] Dt 16,11.

[1] Sobre esta cuestión véase MÉDEBIELLE, o.c., p.62.
[2] Cf. Ez 43,21; 44,29.

torio no es desconocida de las antiguas poblaciones de Canaán [3]. En los textos de Ras Samra aparece el sacrificio *pro delicto ('asam)*, y parece que hay otro equivalente al *pro peccato* [4]. En el texto púnico de la tarifa de Marsella aparece también un sacrificio semejante [5]. Lo mismo parece deducirse de los exvotos mineos y sabeos [6]. Entre los babilonios existían estos sacrificios de tipo *expiatorio* [7]. De todo esto se deduce que la legislación levítica sobre los sacrificios *expiatorios (pro delicto et pro peccato)* no es algo postizo de época reciente, sino que enraíza con costumbres semíticas muy arcaicas, y bien puede llegar a los tiempos mosaicos.

Sacrificio por el pecado del sumo sacerdote (1-12)

1 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 2 Habla a los hijos de Israel y diles: Si pecare alguno por ignorancia, haciendo algo contra cualquiera de los mandatos prohibitivos de Yahvé e hiciera alguna de estas cosas: 3 si es el sacerdote ungido el que peca, haciendo así culpable al pueblo, ofrecerá a Yahvé por su pecado un novillo sin defecto en sacrificio expiatorio. 4 Llevará el novillo a la entrada del tabernáculo de la reunión ante Yahvé, y, después de poner la mano sobre la cabeza, lo degollará ante Yahvé. 5 El sacerdote ungido tomará la sangre del novillo y la llevará al tabernáculo de la reunión, 6 y, mojando un dedo en la sangre, hará siete aspersiones ante Yahvé hacia el velo del santuario; 7 untará de ella los cuernos del altar de los perfumes y derramará todo el resto de la sangre del novillo en torno del altar de los holocaustos, que está a la entrada del tabernáculo de la reunión. 8 Cogerá luego el sebo del novillo sacrificado por el pecado, el sebo que cubre las entrañas y cuanto hay sobre ellas, 9 los dos riñones con el sebo que los cubre, y el que hay entre ellos y los lomos, y la redecilla del hígado sobre los riñones, 10 como se coge en el novillo del sacrificio pacífico, y lo quemará en el altar de los holocaustos. 11 La piel del novillo, sus carnes, la cabeza, las patas, las entrañas y los excrementos, 12 lo llevará todo fuera del campamento a un lugar puro, donde se tiran las cenizas, y lo quemará sobre la leña. Se quemará en el lugar donde se tiran las cenizas.

El sacrificio por el *pecado* (en heb. *jatta')* era en expiación de los pecados cometidos «por *ignorancia* hacia algo contra los mandatos prohibitivos de Yahvé» (v.2). Es un pecado, pues, involuntario por error, haciendo alguna de las cosas prohibidas por Yahvé. Es en contraposición del pecado cometido «con mano alzada» [8], que es

[3] Cf. 1 Sam c.5-6.
[4] Cf. RB (1931) p.53 n.27.
[5] Cf. M. J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* p.395-404.
[6] Cf. RB (1912) p.80-85.
[7] Cf. P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne* p.290; Lagrange, o.c., p.234; art. *Babylone et la Bible:* DBS I 844-845.
[8] Cf. Núm 15,30-31.

una oposición abierta y escandalosa contra la autoridad de Dios, es decir, los pecados con malicia expresa, los cuales son castigados con la muerte. Aquí se trata de expiar los pecados de fragilidad, no sólo las faltas cultuales, o faltas de pura inadvertencia [9]. En hebreo, *jatta'*, etimológicamente, significa faltar, no dar en el blanco, ser defectuoso; pero prácticamente designa todo acto que no se amolda a las reglas del bien y de los mandatos de Yahvé.

El ceremonial distingue en los sacrificios por el *pecado:* si el pecador es el sumo sacerdote, si es la asamblea del pueblo, o un príncipe del pueblo, o una persona privada. Naturalmente, la categoría del sacrificio varía según la categoría de la persona oferente.

En el primer caso, es el del «sacerdote que ha recibido la unción», es decir, el sumo sacerdote, como traducen los LXX (ἀρχιερεύς) [10]. Por ser el representante religioso de la comunidad israelita, su pecado es particularmente grave, y por ello necesita una expiación especial, ya que en su persona la culpabilidad afecta a todo el pueblo. Como expiación de su pecado debe ofrecer un novillo, recogiendo su sangre, con la que untará los ángulos del altar de los perfumes y derramará el resto en torno del altar de los holocaustos. El sebo de la víctima lo quemará «en el lugar donde se tiran las cenizas». Como en los sacrificios anteriores, la inmolación era precedida de la imposición de las manos sobre la víctima. El significado del rito parece que está relacionado con la transmisión del pecado a la víctima y la sustitución de ésta a aquél ante Yahvé. Ante el «velo del santuario» debía hacer siete aspersiones de sangre. Sólo el día solemne de la expiación podía el sumo sacerdote entrar detrás del *velo* en el «santo de los santos» [11]. Después se ungían con la sangre los cuernos del altar de los perfumes (v.7), y el resto de la sangre se derramaba al pie del altar de los holocaustos. Las partes grasas se quemaban sobre el altar como en los sacrificios pacíficos (v.10), y el resto, pie carnes, patas, etc., se quemaba fuera del campamento (v.12). Era la destrucción total de la víctima, de forma que el oferente no se apropia nada de ella. Aquí lo que no es entregado a Dios en el altar es consumido por el fuego fuera del campamento. Como el oferente tenía conciencia de pecador, no podía tener el banquete sagrado con las partes salvadas de la combustión del altar, como en los sacrificios pacíficos. En este sacrificio, el oferente, lejos de estar movido de sentimientos de alegría, debe sentirse penitente y triste, y, además, no debe sacar provecho de una víctima ofrecida por sus pecados. Por otra parte, como las partes de la víctima no quemadas sobre el altar eran algo sagrado, no debían ser profanadas, y por ello se quemaban fuera en un lugar prescrito [12]. El autor de la Epístola a los Hebreos ve en esta circunstancia de la cremación de la

[9] Cf. MÉDEBIELLE, o.c., p.85s.

[10] Al sumo sacerdote se le llama «sacerdote de la unción» en Lev 4,16; 6,15; 21,10.12, y «sumo sacerdote» *(hakkóhen haggáddol)* en Lev 7,35; 10,7; Núm 3,3, etc.

[11] A propósito de estas *siete* aspersiones de sangre, algunos autores recuerdan lo que dice Herodoto, III 8, sobre el rito de la alianza en Arabia, en la que se marcaban *siete* piedras con sangre.

[12] Cf. Lev 6,20-22.

víctima fuera del campamento un tipo del sacrificio del Cristo muerto fuera de Jerusalén como víctima expiatoria por nuestros pecados [13].

Sacrificio por la asamblea del pueblo (13-21)

13 Si fuera la asamblea toda del pueblo la que por ignorancia pecare, sin darse cuenta, haciendo algo que los mandatos de Yahvé prohiben, incurriendo así en culpa, 14 al darse cuenta la asamblea del pecado cometido, ofrecerá en sacrificio expiatorio un novillo, que se llevará a la entrada del tabernáculo de la reunión. 15 Los ancianos de la asamblea pondrán sus manos sobre la cabeza del novillo y le degollarán ante Yahvé; 16 el sacerdote ungido llevará la sangre del novillo ante Yahvé en el tabernáculo de la reunión, 17 y, mojando su dedo en la sangre, aspergerá siete veces ante Yahvé en el tabernáculo de la reunión, y la derramará al pie del altar de los holocaustos, que está a la entrada del tabernáculo de la reunión. 19 Luego cogerá todo el sebo del novillo y lo quemará en el altar, 20 haciendo con este novillo como con el novillo anterior. Así los expiará el sacerdote y les será perdonado. 21 Llevará el novillo fuera del campamento y lo quemará como el anterior. Este es el sacrificio por el pecado de la asamblea de los hijos de Israel.

El ritual es similar al anterior. Aquí el pueblo es considerado corporativamente como solidario en el pecado, al descuidar el cumplimiento de los preceptos de Yahvé. Por ello debe ofrecer un sacrificio de expiación. No se especifica cómo la *asamblea* del pueblo llegaba a tener conciencia de su pecado, quizá por la proclamación de alguna persona representativa, como el sacerdote. La víctima a ofrecer es la misma que la del sumo sacerdote. Los *ancianos* harán la imposición de las manos sobre la víctima antes de la inmolación como representantes netos del pueblo. El sumo sacerdote aspergerá con la sangre siete veces como en el caso anterior (v.17). Después se quemará el sebo y partes grasas sobre el altar y el resto será quemado fuera del campamento [14].

Sacrificio por el pecado de un jefe (22-26)

22 Si el que pecó es un jefe del pueblo, haciendo por ignorancia algo de lo que los mandamientos de Yahvé, su Dios, prohiben, incurriendo así en culpa, 23 al darse cuenta del pecado cometido, llevará como ofrenda un macho cabrío sin defecto; 24 pondrá su mano sobre la cabeza y lo degollará en el lugar donde se degüellan los holocaustos a Yahvé;

13 Heb 13,10-13.

14 La palabra hebrea *(kipper)* que hemos traducido por *perdonar* (v.20) es de etimología discutida, pero parece que primitivamente designa *cubrir, borrar.* Cf. MÉDEBIELLE, o.c., p.55; A. CLAMER, o.c., p.50s.

es sacrificio por el pecado. [25] El sacerdote mojará su dedo en la sangre de la víctima y untará de ella los cuernos del altar de los holocaustos, y la derramará al pie del altar. [26] Después quemará todo el sebo en el altar, como se quema en los sacrificios pacíficos. Así le expiará el sacerdote de su pecado, y le será perdonado.

Ahora la víctima es modesta, en conformidad con la categoría del nuevo pecador, que es un *jefe* político o militar, un personaje de alguna influencia en la vida social. La víctima es el macho cabrío, y el ritual, semejante al anterior, si bien la unción con la sangre es sobre los cuernos del altar de los holocaustos y no de los perfumes, como en los casos anteriores. Y el que hace las unciones no es el sumo sacerdote («sacerdote ungido», v.16), sino un sacerdote cualquiera (v.25). Se quemarán las partes grasas sobre el altar, pero no se especifica el destino de las otras partes de la víctima, que en los anteriores sacrificios debían ser quemadas fuera del campamento. Por Lev 6,29-30 sabemos que esa carne debían comerla los sacerdotes en un lugar sagrado.

Sacrificio por el pecado de un israelita (27-35)

[27] Si el que por ignorancia pecó es uno del pueblo, haciendo algo que Yahvé ha prohibido hacer, e incurriendo así en culpa; [28] al caer en la cuenta de su pecado, llevará en ofrenda una cabra sin defecto, hembra, por el pecado cometido; [29] pondrá su mano sobre la cabeza de la víctima por el pecado y la degollará en el lugar donde se ofrecen los holocaustos. [30] El sacerdote mojará su dedo en la sangre de la víctima, untará en ella los cuernos del altar de los holocaustos, y la derramará al pie del altar. [31] Después, tomando el sebo, como en el sacrificio pacífico, lo quemará en el altar en suave olor a Yahvé. Así le expiará el sacerdote, y le será perdonado. [32] Si lo que ofrece en sacrificio por el pecado es un cordero, llevará una cordera sin defecto, [33] pondrá su mano sobre la cabeza de la víctima por el pecado y la degollará en sacrificio de expiación en el lugar donde se ofrecen los holocaustos. [34] El sacerdote mojará su dedo en la sangre de la víctima y untará de ella los cuernos del altar de los holocaustos, y derramará la sangre al pie del altar. [35] Después, tomando el sebo, como en el sacrificio pacífico, lo quemará en el altar sobre las combustiones de Yahvé. Así le expiará el sacerdote por el pecado cometido, y le será perdonado.

Si se trata de un particular, la víctima es también de inferior categoría, ya que es una hembra, cabra u oveja. En Núm 15,27 se dice que la víctima debe ser de un año. El ritual es semejante al anterior: imposición de manos por el oferente pecador, unción con su sangre

de los cuernos del altar de los holocaustos y cremación del sebo en el altar «sobre las combustiones de Yahvé» (v.35). La frase es extraña, y algunos autores ven aquí una alusión a un sacrificio recientemente ofrecido, como el holocausto cotidiano o perpetuo.

Capítulo 5

NUEVOS SACRIFICIOS EXPIATORIOS

Tres nuevos casos que exigen sacrificio por el pecado (1-6)

1 Si uno pecare oyendo a otro imprecar, y siendo testigo de la imprecación, porque lo vió o de otro modo lo conoció, y, sin embargo, no lo denunció, contrayendo así reato, 2 o si tocare sin darse cuenta algo impuro, sea el cadáver impuro de una bestia, sea el cadáver impuro de un reptil, haciéndose impuro él mismo y contrayendo reato, 3 o tocare, sin darse cuenta, cualquiera impureza humana, dándose cuenta de ello después, contrayendo así reato; 4 o vanamente jurare de ligero hacer algo, de mal o de bien, de lo que uno suele jurar vanamente, sin darse cuenta, y cae después en ella, 5 el que de uno de estos modos incurre en reato, por el reato de uno de estos modos contraído, confesará su pecado, 6 ofrecerá a Yahvé por su pecado una hembra de ganado menor, oveja o cabra, y el sacerdote le expiará de su pecado.

En el capítulo anterior se hablaba de pecados cometidos por inadvertencia o ignorancia, aunque mejor traduciríamos, según el contexto general, por fragilidad humana. En estos tres nuevos casos a veces no se presupone esa ignorancia [1]. Como en el v.4 aparece la palabra hebrea *'asam*, que traduciremos por *delito*, algunos autores interpretan ya estos tres casos dentro de la categoría de *delitos*, en contraposición a los *pecados*, que acabamos de estudiar, tal como se hará a partir del v.14.

El primer caso se refiere a quien encubre al autor de un delito habiendo sido testigo de él. En Prov 29,24 se dice: «El encubridor de un ladrón a sí mismo se odia, oye el conjuro y no le denuncia». Algunos autores creen que se trata del caso de quien es conjurado oficialmente por el juez y no quiere declarar sobre lo que es testigo. Otros creen que aquí la *maldición* o imprecación no es del juez que adjura, sino del oprimido por el ladrón. En todo caso, el pecado consiste en callar y no denunciar un hecho delictivo presenciado por él.

El segundo caso se refiere al que ha tenido contacto con algo que

[1] Por el carácter casuístico de este fragmento (v.1-13), muchos autores creen que es adición posterior redaccional.

legalmente es impuro, como el cadáver [2]. Además del rito de purificación, debe ofrecer este sacrificio por su negligencia en evitar el contacto con lo *impuro*. El tercer caso es semejante a éste. El cuarto se refiere a los juramentos inconsiderados sin necesidad, por pura ligereza (v.4). Jesús echó en cara a sus compatriotas la ligereza y facilidad con que proferían juramentos, prohibiendo de raíz esta mala costumbre [3].

El que se considera reo de estas faltas, primero debe hacer confesión de ellas (v.5); ofrecerá el sacrificio expiatorio correspondiente. Aunque no se dice nada de la *confesión* en los otros sacrificios expiatorios, es de suponer (está prescrita el día de la *Expiación)* [4]. Entre los babilonios, el penitente debía hacer una confesión, además de los ritos expiatorios [5]. La víctima debía ser una res de ganado menor, hembra. No se distinguen diversas clases de culpables como en los sacrificios precedentes.

Sacrificios de los pobres (7-13)

7 Si no pudiese ofrecer una res, ofrecerá a Yahvé dos tórtolas o dos pichones, uno por el pecado y otro en holocausto,
8 y los llevará al sacerdote, que ofrecerá primero el que es por el pecado, quitándole la cabeza sin separarla del todo,
9 y haciendo con la sangre la aspersión de un lado del altar, dejando que el resto fluya al pie del altar; es sacrificio por el pecado.
10 Después el otro lo ofrecerá en holocausto, según suele hacerse, y así hará el sacerdote la expiación del pecado cometido, y le será perdonado.
11 Si tampoco pudiera ofrecer dos tórtolas o dos pichones, llevará en ofrenda por su pecado un décimo de *efah* de flor de harina como ofrenda por su pecado; no pondrá en ella ni aceite ni incienso, porque es ofrenda por el pecado,
12 lo llevará al sacerdote, quien, tomando un puñado para memorial, lo quemará en el altar sobre las combustiones de Yahvé; así es ofrenda por el pecado.
13 Así le expiará el sacerdote por el pecado cometido en una de aquellas tres cosas, y le será perdonado. El resto será para el sacerdote, como en la oblación.

En la legislación levítica varias veces se proponen facilidades para los sacrificios de los pobres [6]. Aquí se prescriben, si no pueden ofrecer una oveja o una cabra, dos pichones o tórtolas, una en holocausto, quemada totalmente sobre el altar, y otra por el *pecado*. A ésta se le quitaba la cabeza, y con su sangre se aspersionaba parte del altar; el resto queda para el sacerdote [7].

Si la ofrenda de dos pichones o tórtolas es demasiado, entonces

[2] Cf. Lev c.11-15.
[3] Cf. Mt 5,33s.
[4] Cf. Núm 5,7.
[5] Cf. DHORME, *La religion assyro-babylonienne* p.226-230.
[6] Cf. Lev 14,21; 27,8.
[7] Cf. Lev 6,19.

ofrecerá un décimo de *efah* de harina, unos tres kilos aproximadamente. Pero, como no es *oblación* o *minjah*, no se debe ofrecer incienso y aceite con la harina, pues es ofrenda de expiación y penitencial, y, por tanto, no se permite el incienso, que es empleado en las oblaciones alegres de acción de gracias. De esta ofrenda de harina, el sacerdote quemará un puñado sobre el altar como *memorial* (v.11) [8]; el resto quedará para el sacerdote.

En estos sacrificios *expiatorios* parece que late la idea fundamental de aplacar a la divinidad *sustituyéndose* el oferente por la víctima. Al menos en los ritos babilonios esto es claro [9]; pero, como siempre, en los rituales hebreos, estas ideas primitivas son libres de toda noción mágica para amoldarse a un sentido profundo moral y religioso [10].

Los sacrificios por el delito (14-26)

14 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 15 Si uno por ignorancia prevaricase, pecando contra las cosas santas que son de Yahvé, ofrecerá por el delito un carnero sin defecto, tomado del ganado, estimado en siclos, según el peso del siclo del santuario, 16 y restituirá el daño causado, con el recargo de un quinto, entregándolo al sacerdote, quien hará por él la expiación del reato, y le será perdonado. 17 Si uno pecare por ignorancia, haciendo sin darse cuenta algo de lo prohibido por Yahvé, contrayendo reato y llevando sobre sí la iniquidad, 18 traerá al sacerdote un carnero sin defecto del ganado, según la cuantía del pecado. El sacerdote le expiará por el pecado cometido por ignorancia, y le será perdonado. 19 Este es sacrificio por el delito, pues se hizo reo de delito contra Yahvé. 20 Habló Yahvé a Moisés, diciendo: 21 El que con desprecio a Yahvé pecare, negando a uno de su pueblo un depósito, una prenda puesta en sus manos, que injustamente se apropió, o con violencia le quitase algo, 22 o se apropiase algo perdido que encontró, y más si perjurase en cualquiera de estas cosas en que los hombres suelen perjurar, 23 pecando y contrayendo reato, restituirá íntegramente a su dueño lo robado, defraudado, confiándole en depósito lo encontrado y negado, 24 o aquello sobre que falsamente juró, con el recargo de un quinto del valor, el día de su sacrificio por el delito, 25 y ofrecerá a Yahvé en sacrificio por el delito un carnero sin defecto de la grey, según su estimación, y lo llevará al sacerdote; 26 el sacerdote hará por él la expiación ante Yahvé, y le será perdonado el delito de que se hizo reo.

Contrapuestas a las faltas anteriores, llamadas *pecado (jatta')*, se catalogan ahora otras llamadas *delito ('asam)*, por las que se prescriben determinados sacrificios. Los autores no convienen al deter-

8 Cf. com. a 2,2.
9 Cf. DHORME, o.c., p.274.
10 Cf. A. CLAMER, o.c., p.57.

minar la diferencia entre las primeras y éstas. He aquí los casos de *delito* expresamente catalogados que exigían un especial sacrificio: *a)* daño causado a Dios (15-16); *b)* falta dudosa (17-19); *c)* daño causado al prójimo (20-26).

a) *Daño causado a Dios* (15-16).—Parece que se trata de la retención por inadvertencia de cosas santas debidas a Dios, como primicias, diezmos u ofrendas, que han sido omitidas o irregularmente con defecto otorgadas.

Como expiación ofrecerá un carnero estimado en siclos, conforme al siclo-patrón del santuario (v.15), que de ordinario era de más valor que el corriente [11], y además devolverá lo que debe al santuario, aumentado en un quinto de su valor como multa (v.16).

b) *Falta dudosa* (17-19).—Se trata de alguna violación de los derechos de Dios, o de un pecado por el que no se sabe si ha de exigirse un sacrificio *pro peccato (jatta')* o por *delito ('asam)*, y en ese caso se decide por éste, porque era más ventajoso para el santuario. El sacrificio será de un carnero sin defecto.

c) *Daño causado al prójimo* (20-26) [12].—Es el caso del que se ha apropiado un depósito que se le ha confiado, un objeto encontrado robado o retenido injustamente, sobre todo jurando en falso. Debe, devolver lo retenido indebidamente y pagar, además, como multa, un quinto de su valor (v.24). La pena es mucho más benigna que la que se impone al ladrón [13], considerándose como atenuante el reconocimiento voluntario de su robo. La víctima a ofrecer es la misma que en los casos anteriores: un carnero sin defecto.

Los sacrificios expiatorios

De los sacrificios expiatorios no encontramos hecha mención en la primitiva historia de Israel, pero sí en los documentos fenicios, los cuales nos aseguran la práctica de estos sacrificios en Canaán y en las colonias cananeas. Lo mismo hemos de decir de Caldea. Era general creencia que las enfermedades son efecto del pecado. De aquí se originaba que quien se sentía atacado por una enfermedad grave acudiese a su dios en demanda de perdón, y se valiera del sacerdote para que, mediante los sacrificios y los ritos mágicos, le purificase de aquel pecado y así quitase la raíz del mal. De donde venía que la medicina fuese en parte una profesión sacerdotal.

Que en Israel reinara la misma creencia, no podemos ponerlo en duda. Fuera del *código sacerdotal*, la primera mención que hallamos de estos sacrificios la tenemos en 2 Re 12,16. El rey Joás mandó que se recogiese el dinero ofrecido por los fieles para la reparación del templo. Pero el texto añade: «El dinero por el *delito* y el dinero por el *pecado* no entraban en la casa de Yahvé, porque era de los

[11] Sobre la costumbre de colocar las monedas-patrón en el templo, véase A. BARROIS, *La metrologie dans la Bible:* RB (1932) p.53-54.
[12] En la Vg empieza aquí el c.6; así, los v.1-7 del c.6 coinciden con los v.20-26 del TM.
[13] Cf. Ex 22,1-14.

sacerdotes». Es significativo este texto. Los fieles que no eran suficientes para ofrecer un sacrificio expiatorio, entregaban su ofrenda en dinero. De las ofrendas así recogidas se ofrecían sacrificios expiatorios por aquellos que habían hecho las ofrendas.

Nada más natural que el hombre se sienta reo ante Dios y que busque volverle propicio mediante el sacrificio. Que con el tiempo y el progreso de la liturgia se instituyeran sacrificios y ceremonias especialmente ordenadas a este fin, también está dentro de lo normal. En Gén 9,4 se prohibe rigurosamente beber la sangre. El Levítico nos da la verdadera razón de este mandato: «porque la vida de la carne es la sangre, y yo os la he mandado poner sobre el altar para expiación de vuestras almas, pues su sangre hará la expiación por el alma» [14].

El *código sacerdotal* da grande importancia a estos sacrificios expiatorios. En los sacrificios privados en que la Ley impone la expiación, la elección de la víctima quedaba a la voluntad o a las facultades del oferente. El día diez del séptimo mes se celebraba la gran fiesta de la *Expiación* general del pueblo. El ceremonial descrito en Lev 16 es el que mejor nos da a conocer el sentido de los sacrificios expiatorios. Es éste el ceremonial que tomó el autor de la Epístola a los Hebreos para declarar la obra expiatoria de Jesucristo [15].

Capítulo 6

NUEVAS PRESCRIPCIONES SACRIFICIALES

Tenemos en los c.6-7 un nuevo apéndice a las prescripciones anteriores sobre los sacrificios. El estilo es diferente del de las secciones anteriores, y el mismo orden de los sacrificios es también diverso. Parece que nos hallamos ante un fragmento de otra fuente legislativa paralela a la anterior, que ha sido yuxtapuesta por el redactor posterior sin limar las pequeñas aristas e incongruencias, como es ley en las colecciones literarias de la antigüedad.

La ley del holocausto (1-6)

[1] Yahvé habló a Moisés, diciendo: «Manda a Aarón y a
sus hijos y diles: [2] Esta es la ley del holocausto; el holocausto
arderá sobre el hogar del altar de la noche a la mañana, y
el fuego del altar se tendrá siempre encendido. [3] El sacer-
dote, revestido de la túnica de lino y puestos sobre su carne
los calzones de lino, quitará la ceniza que deje el fuego que
consumió el holocausto, y la pondrá al lado del altar; [4] lue-
go, quitándose esas vestiduras y poniéndose otras, llevará

[14] Lev 17,11.
[15] Heb 9,6s.

la ceniza fuera del campamento a un lugar puro. [5] El fuego arderá siempre en el altar, sin apagarse; el sacerdote lo alimentará con leña todas las mañanas, pondrá sobre ella el holocausto y quemará allí el sebo de los sacrificios pacíficos. [6] Es fuego perenne que ha de arder en el altar sin apagarse».

En esta prescripción se insiste en la necesidad de mantener el fuego en el altar de los holocaustos durante la noche, pues como en ese tiempo no se ofrecían nuevos sacrificios, era de temer que se apagara. En Lev 9,24 se dice que descendió fuego del cielo para quemar el holocausto sobre el altar. En la dedicación del templo de Salomón se renovó el prodigio [1], y el fuego se mantuvo hasta la destrucción de Jerusalén por los babilonios en 587 a. C. El autor del II de los Macabeos se hace eco de una tradición según la cual, al entrar los babilonios, los sacerdotes ocultaron el fuego en una caverna. Nehemías reunió allí a los sacerdotes y los aspergió con el agua encontrada en la gruta, y después milagrosamente se encendió el fuego [2]. Entre los antiguos había gran preocupación por conservar el fuego sagrado, sobre todo entre los persas [3]. En Roma, las vestales no tenían otra finalidad que conservar el fuego sagrado. Pero, entre los hebreos, el fuego no tenía ninguna relación directa con la divinidad, y, por tanto, no era *sagrado*, sino que era un medio de combustión de las víctimas sobre el altar de Yahvé.

La ley de la oblación (7-11)

[7] Esta es la ley de la oblación: «Los hijos de Aarón los presentarás a Yahvé ante el altar. [8] El sacerdote tomará un puñado de flor de harina con su aceite y todo el incienso puesto sobre la ofrenda, y lo quemará en el altar, en olor de suavidad, como memorial a Yahvé. [9] Lo que resta de la ofrenda lo comerán Aarón y sus hijos. Lo comerán sin levadura, en lugar santo, en el atrio del tabernáculo de la reunión. [10] No se cocerá con levadura. Es la parte que yo les destino de mis ofrendas de combustión; cosa santísima, como el sacrificio por el pecado y el sacrificio por el delito. [11] Lo comerán los varones hijos de Aarón. Es ley perpetua para vuestros descendientes sobre las ofrendas hechas a Yahvé por el fuego. Quienquiera que la toque, se santificará».

Se destaca lo concerniente a los derechos de los sacerdotes. Lo demás es igual a la ley del c.2. Sólo los sacerdotes pueden participar de la oblación sagrada ofrecida a Yahvé. Es un caso análogo a los sacrificios por el *pecado* y por el *delito*. En los sacrificios pacíficos podían participar de parte de la víctima los oferentes, incluídas las mujeres [4]. Pero la *oblación* es una cosa tan santa en su totalidad, que *quienquiera que la toque se santificará* (v.11). Lo *santo* es conta-

[1] Cf. 2 Par 7,1s.
[2] Cf. 2 Mc 1,19-22.
[3] Cf. DHORME: RB (1913) p.22.
[4] Cf. Lev 10,14; 22,12-13.

gioso [5]. El que se *santificare* quedaría como *consagrado* a Yahvé, con ciertas obligaciones, como los sacerdotes [6], y debía liberarse de ellas, si quería, por cierto rescate [7].

La ley de la oblación el día de la unción del sumo sacerdote (12-16)

12 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 13 «He aquí la ofrenda que han de hacer Aarón y sus hijos el día de su unción: un décimo de *efah* de flor de harina, como oblación perpetua, la mitad por la mañana y la mitad por la tarde. 14 Se freirá en la sartén, amasada con aceite, y la ofrecerá caliente en suave olor a Yahvé. 15 Es la ley perpetua ante Yahvé; toda se quemará. 16 Toda oblación de sacerdote se quemará toda, no se comerá».

Esta *oblación* se ha de ofrecer en la *unción* de Aarón y sus sucesores. La cantidad es de un décimo de *efah* (unos 3 1/2 kg.). No se especifica si esta ofrenda ha de ser sólo el día de la unción o todos los días por el sumo sacerdote, pues en v.13 se habla de «oblación *perpetua*». Parece que la tradición favorece esta última interpretación [8]. La ofrenda debe ser quemada *totalmente* sobre el altar, pues el sacerdote no había de aprovecharse de su propia oblación. Según Flavio Josefo, el sumo sacerdote en su tiempo hacía a sus expensas dos veces al día una oblación. Era de flor de harina con aceite y ligeramente tostada; una mitad la echaba al fuego por la mañana, y la otra mitad por la tarde [9].

El sacrificio por el pecado (17-23)

17 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 18 «Di a Aarón y a sus hijos: Esta es la ley del sacrificio por el pecado. Se inmolará donde se inmola ante Yahvé el holocausto. Es cosa santísima. 19 El sacerdote que la ofrece, la comerá en lugar santo, en el atrio del tabernáculo de la reunión. 20 Quienquiera que tocare la carne, se santificará. Si la sangre mojara alguna vestidura, será lavada en lugar santo. 21 La vasija en que se cueza, si es de barro, se romperá; si es de bronce, se fregará, y lavará en agua. 22 La comerán los varones de los sacerdotes, es cosa santísima. 23 Pero no se comerá nunca víctima expiatoria cuya sangre se haya de llevar al tabernáculo de la reunión para hacer la expiación del santuario; será quemada al fuego.

Se destaca el carácter *santo* de la víctima ofrecida por el *pecado*, pues ha de ser comida en lugar sagrado, y sólo por los sacerdotes,

5 Cf. Ex 29,37; 30,29.
6 Cf. Lev 21,1-18.
7 Cf. Lev c.27.
8 Cf. Eclo 45,14.
9 FL. JOSEFO, *Ant. Jud.* III 10,7.

y todo lo que la toque quedará *santificado.* Los vestidos que hayan sido salpicados de su sangre deben ser cuidadosamente lavados, y lo mismo la vasija de bronce en que se haya cocido; pero la de barro, por ser porosa, y, por tanto, no fácilmente purificable, debe ser rota.

En el sacrificio de la *expiación* en que la sangre haya de ser llevada dentro de la tienda de la reunión (es decir, cuando es por el pecado del sumo sacerdote o de la asamblea del pueblo), debe ser consumido totalmente sobre el altar, y los sacerdotes no pueden participar de esa víctima [10].

Capítulo 7

OTROS SACRIFICIOS

Ley del sacrificio por el delito (1-10)

**1 Esta es la ley del sacrificio por el delito. Es cosa santísi-
ma. 2 La víctima del sacrificio por el delito será degollada
en el lugar donde se degüella el holocausto. La sangre se
derramará en torno del altar. 3 Se ofrecerá todo el sebo, la
cola, el sebo que recubre las entrañas, 4 los dos riñones con
el sebo que los recubre, y el que hay entre los riñones y los
lomos, y la redecilla del hígado sobre los riñones. 5 El sacer-
dote lo quemará en el altar. Es combustión de Yahvé, víc-
tima por el delito. 6 Comerán la carne los varones de entre
los sacerdotes, en lugar santo: es cosa santísima. 7 Como el
sacrificio por el pecado, así será el sacrificio por el delito.
La ley para uno y para otro es la misma. La víctima será
del sacerdote que la ofrezca. 8 Del sacerdote que ofrezca un
holocausto será la piel de la víctima que ha ofrecido. 9 Toda
oblación, cocida al horno, en sartén o en cazuela, será del
sacerdote que la ofrece. 10 Toda ofrenda amasada con acei-
te o seca será para los hijos de Aarón, para todos».**

También los sacrificios por el *delito* son cosa *santísima,* es decir, no pueden ser tocados y comidos por los no sacerdotes. El lugar de inmolación es el altar de los holocaustos, a la entrada de la tienda de la reunión, y la sangre es derramada en torno de este altar como en el *holocausto* y en los sacrificios *pacíficos;* en los sacrificios por el pecado se untaban con la sangre los cuernos del altar de los perfumes. Las partes grasas se queman sobre el altar de los holocaustos. La carne es consumida por el sacerdote, y los otros sacerdotes que éste invite.

En los sacrificios de *holocausto,* en los que se quemaba toda la víctima, la piel queda para el sacerdote oferente (v.8). En el sacrificio por el *pecado* la piel es quemada fuera del campamento [1], y

10 Cf. Lev 4,12.21; 16,27.

1 Cf. Lev 4,11; 16,27.

también en el sacrificio por la consagración de los sacerdotes[2] y en el rito de la vaca roja[3]. En los sacrificios *pacíficos* parece que la piel quedaba para los oferentes de la víctima[4].

De las *oblaciones*, lo que no se queme sobre el altar quedará para los sacerdotes: la que ha sido «cocida al horno, en sartén o cazuela», para el sacerdote que la ofreció, mientras que la oblación amasada con aceite o seca» será para todos los sacerdotes (v.10). La razón de esta distinción debe estar en que las oblaciones primeras eran más reducidas.

Ley del sacrificio pacífico (11-21)

11 He aquí la ley del sacrificio pacífico que se ofrece a
Yahvé: 12 Si se ofrece en acción de gracias, con la víctima
eucarística ofrecerán panes ácimos amasados con aceite,
tortas ácimas untadas de aceite, frisuelos de flor de harina
amasada en aceite. 13 También podrán ofrecerse con la
víctima del sacrificio pacífico, ofrecido en acción de gracias,
panes fermentados. 14 De cada una de estas ofrendas se pre-
sentará por elevación una pieza, reservada a Yahvé, que
será del sacerdote que haya hecho la aspersión de la sangre
de la víctima pacífica. 15 La carne de la víctima del sacri-
ficio pacífico eucarístico se comerá el día mismo que se
ofrece, sin dejar nada para el día siguiente. 16 Si la víctima
se ofrece en cumplimiento de un voto, o como ofrenda vo-
luntaria, se comerá el día en que se ofrece, 17 y lo que reste
se comerá el día siguiente; pero, si algo queda para el tercer
día, se quemará. 18 Si alguno comiera carne del sacrificio
pacífico el día tercero, el sacrificio no será aceptado, no se
le computará al que le ofreció, sino que será abominación,
y el que así comió contraerá reato. 19 La carne que haya
tocado una cosa impura no se la comerá, se quemará.
20 La carne podrá comerla quienquiera que esté puro; pero
el que, estando impuro, comiera la carne de la víctima pa-
cífica ofrecida a Yahvé, será borrado de su pueblo, 21 y todo
aquel que tocare inmundicia de hombre, de animal o de
cualquiera otra abominación inmunda, y comiera de esta
carne, será borrado de su pueblo.

En los sacrificios *pacíficos eucarísticos*, o de *alabanza*[5], había de ofrecerse una *oblación* de panes ácimos (v.12)[6]. Los panes «con levadura» no podían ofrecerse sobre el altar[7], sino que podían añadirse en el banquete que seguía (v.13). De estas *oblaciones*, una parte será ofrecida a Yahvé, y será para el sacerdote que ha derra-

[2] Cf. Lev 8,17; 9,11.
[3] Cf. Núm 19,5.
[4] También en otros pueblos se reservaba para el sacerdote la piel de la víctima. Cf. M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques* p.298; DHORME, *Choix des textes religieux assyro-babyloniens* p.390-393.
[5] En heb. *todah* significa propiamente *alabanza* (de la raíz *yadah*, «alabar»). Los LXX traducen θυσία αἰνέσεως.
[6] Cf. Lev 2,4-7; 7,10; Ex 29,2.23.
[7] Cf. Lev 2,12.

mado la sangre de la víctima (v.14). La carne sobrante del sacrificio en los *eucarísticos* o de *alabanza*, que eran los más excelentes, debía consumirse el mismo día por los oferentes y el sacerdote (v.15); en cambio, en los sacrificios «en cumplimiento de un voto» podía consumirse parte el día siguiente (v.17). Si se dejaba algo para el tercer día, el sacrificio era nulo, y, además, el que comiere en el tercer día se contaminaba, porque la carne se convertía en impura (v.18). Además, se debe preservar a la carne del sacrificio de todo contacto impuro, pues en ese caso perdía el carácter sagrado [8]. Y todo el que participare en el banquete del sacrificio pacífico debía estar legalmente *puro;* de lo contrario, debe ser «borrado de su pueblo» (v.20). Debía, pues, antes de participar en el banquete, cumplir los ritos purificatorios si se sentía *impuro* legalmente [9]. Se discute el sentido de ser *borrado de su pueblo*. Algunos autores creen que se trata de la pena de muerte, mientras que otros opinan que se trata de una simple *excomunión* o privación de derechos ciudadanos y religiosos, que era tanto como morir para la vida social en Israel [10]. El legislador señala algunas de las impurezas. La frase «abominación inmunda» (v.21) alude a los cadáveres de peces, pájaros e insectos [11].

Prohibición de la grasa y de la sangre (22-27)

22 Yahvé habló a Moisés, diciendo: «Habla a los hijos de Israel y diles: 23 No comeréis sebo de buey, de oveja ni de cabra. 24 Del sebo de un animal muerto o destrozado por una alimaña podréis serviros para cualquier uso, pero de ninguna manera lo comeréis. 25 Y quienquiera que comiere sebo de animales de los que se ofrecen a Yahvé en holocausto, será borrado de su pueblo. 26 No comeréis su sangre, ni de ave ni de bestia, en ninguno de los lugares en que habitéis. 27 El que comiere sangre de cualquier especie, será borrado de su pueblo».

Se prohibe comer las partes adiposas que debían quemarse en los sacrificios [12]; por ello se citan sólo los animales que servían para los sacrificios: del ganado bovino, ovino y caprino. A los pichones y tórtolas no se las menciona porque no tenían partes grasas apreciables como para quemarlas en el altar [13]. No sólo se prohibe comer las grasas de las víctimas de los sacrificios, sino de los mismos animales muertos accidentalmente (v.24). Y se prohibe tajantemente comer la sangre de los animales (v.25) [14].

La razón de esta prohibición es porque la *sangre* es el vehículo de la vida, y ésta pertenece exclusivamente a Dios.

8 Cf. Lev 19,7; Ez 4,14; Is 65,4.
9 Cf. 1 Sam 16,5; Sof 1,7.
10 Cf. A. CLAMER, o.c., p.69; art. *Excommunication:* DB II 2133.
11 Cf. Lev 11,10-12; Ez 8,10; Is 66,17.
12 Cf. Lev 3,3.4.9.
13 Cf. Lev 5,9-10.
14 Cf. Lev 3,17; 7,26-27; 17,10-14; 19,26; Dt 12,16.23-24; 15,23.

La parte del sacerdote en los sacrificios pacíficos (28-38)

28 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 29 «Habla a los hijos
de Israel y diles: El que ofreciere a Yahvé una víctima pa-
cífica, 30 traerá él mismo a Yahvé el don de su hostia pací-
fica, tomará con sus manos el sebo de la víctima y el pecho,
balanceando éste ante Yahvé; 31 el sacerdote quemará el
sebo en el altar, y el pecho será para Aarón y sus hijos.
32 Daréis también al sacerdote el pernil derecho, como
ofrenda reservada de vuestras hostias pacíficas. 33 El pernil
derecho será de aquel, entre los hijos de Aarón, que ofrezca
la sangre del sacrificio pacífico y la grasa como porción,
34 pues yo me he reservado de las víctimas pacíficas de los
hijos de Israel el pecho del balanceo y el pernil de la ele-
vación para dárselos a Aarón y a sus hijos, como ley perpe-
tua para los hijos de Israel. 35 Esa es la parte de Aarón y de
sus hijos en las combustiones a Yahvé desde el día en que
fueron promovidos a ejercer ante mí el sacerdocio; 36 por
eso ha mandado Yahvé a los hijos de Israel dársela desde
el día de su unción, y será ley perpetua de generación en
generación». 37 Tal es la ley del holocausto y de la ofrenda
del sacrificio por el pecado y por el delito, del sacrificio de
consagración y del sacrificio pacífico, 38 que dió Yahvé a
Moisés en el monte Sinaí el día en que mandó a los hijos
de Israel que ofrecieran sus oblaciones a Yahvé en el de-
sierto del Sinaí.

Esta ley es la continuación de la ley sobre los sacrificios, interrumpida en el v.21 por la prohibición de la sangre y de las grasas. Aquí se destaca enfáticamente la parte que corresponde a los sacerdotes. En Dt 18,3 y en Ex 29,26 se detalla también lo que corresponde a los hijos de Aarón. En el v.14 se determina lo que corresponde a los sacerdotes en las *oblaciones* que acompañan a los sacrificios *pacíficos;* ahora se determina la parte de las mismas víctimas sacrificadas. Las partes grasas deben ser quemadas en el altar, y el pecho debe ser *balanceado* delante de Yahvé, después de lo cual era entregado a los sacerdotes (v.30). Este *balanceo* era propio de los sacrificios *pacíficos* y de *consagración.* El rito era el siguiente: se colocaba el *pecho* de la víctima en las manos del oferente, y el sacerdote ponía sus manos debajo de las de éste, y así le hacía avanzar adelante hacia el altar y después le hacía retroceder; es el rito de la *tenufah.* El simbolismo del rito aludía a la entrega de la parte de la víctima a Dios, quien a su vez la devolvía a los sacerdotes. El *pernil derecho* se reservaba también a los hijos de Aarón después de haber realizado con él el rito de la *terumah* o *elevación* (v.34), es decir, se hacía elevar hacia arriba y después descender esa porción de la víctima en manos del oferente, y el significado parece ser el mismo de entrega al Dios que habita en los cielos, quien a su vez lo devolvía en usufructo a los sacerdotes. Después

el hagiógrafo nota que esta ley en favor del sacerdocio data ya de los tiempos del Sinaí (v.38), en contraposición a otras prescripciones posteriores.

Consideraciones generales sobre los sacrificios. Noción de sacrificio

Los etnólogos e historiadores de las religiones convienen en que el sacrificio es tan universal como la misma religión. Los pueblos primitivos, que ocupan el primer escalón de la humana cultura, ofrecen a Dios sacrificios en proporción a su pobreza, de la caza, de la pesca, de los frutos. Los pueblos pastores hacen a Dios la ofrenda de las primicias de sus rebaños; las naciones más civilizadas ofrecen a sus divinidades parte de los ricos bienes que creen recibir de éstas. El hombre, al nacer, se siente como invitado a mesa puesta, rodeado de toda clase de bienes. Pero sobre esos bienes no se siente dueño absoluto; otro hay que lo es y con quien tiene que contar necesariamente; son los dioses o seres superiores, a los que hay que reconocer su superioridad y dominio sobre los mismos bienes de que se sirve el hombre. Y ese reconocimiento hay que hacerlo de la manera más connatural al hombre, por medio de actos sensibles, entregando una parte de los bienes que recibe para poder disponer libremente del resto.

¿Cómo hacérselo llegar a Dios? Si Dios tuviera su morada en medio de los poblados que el hombre habita, ya sería fácil; pero la morada de Dios está en los cielos, aunque haga sentir su acción en la tierra. Así, cada uno se ingenia a su modo para hacerle participar de sus bienes. Los bosquimanos se contentarán con abandonar en el bosque una porción de caza, de la pesca o de la colecta de frutos. Les parece que este abandono de algo que les puede ser útil, en obsequio de la divinidad, basta para que ésta se dé por contenta. Los más progresivos degollarán una víctima y la abandonarán en el campo para que sea pasto de los animales; otros la consumirán por el fuego, y verán con agrado que la víctima, convertida en humo y como espiritualizada, sube hacia el cielo, a la morada de Dios. Podemos decir que lo esencial está en la renuncia de los bienes recibidos de Dios en obsequio de Aquel de quien los ha recibido. Con esto se cree reconocer su dominio soberano y ponerse en regla con los derechos del Creador. Pero hay más aún: el hombre se siente débil en medio de la naturaleza, que ni alcanza a dominar. El primitivo que sale a cazar al bosque o de pesca al río, va con la incertidumbre de si la caza o la pesca le saldrán al paso. ¿Cómo hacer? Pues levantar los ojos a Dios y pedirle una buena caza o una pesca abundante. Y lo hará mediante la oración, apoyada por la promesa de un sacrificio.

No pocas veces el hombre se sentirá reo delante de Dios, pues no hay quien no sienta en lo íntimo de su conciencia la voz de Dios que le reprende, siempre que obra el mal, o alaba cuando obra el

bien [15]. Lo primero le hará temer la cólera de Dios, y a fin de aplacarla y volver a Dios propicio, recurrirá también al sacrificio.

La suma de cuanto acabamos de decir parece haberlo resumido Santo Tomás en las siguientes palabras: «En todas las edades y naciones hubo algún ofrecimiento de sacrificios. Ahora bien, lo que reviste esta universalidad parece ser natural. Luego la oblación de los sacrificios es de derecho natural». Y declarando la razón de este hecho, añade: «Dicta al hombre la razón natural que, a causa de los defectos que en sí siente, se someta a algún superior, de quien pueda ser ayudado y dirigido, y quienquiera que sea este superior, es el que todos llaman Dios. Y como en el orden material las cosas inferiores se hallan sometidas a las superiores, así dicta la razón natural que el hombre, según su natural inclinación, se someta y a su modo honre al que está sobre él. Y el modo natural al hombre es mostrar por signos sensibles sus sentimientos, pues de las cosas sensibles recibe también sus conocimientos. Y así, de la razón natural procede que el hombre se valga de cosas sensibles y las ofrezca a Dios en señal de la sujeción y honor que le debe, a la manera de aquellos que ofrecen a sus señores algunos obsequios en reconocimiento de su dominio. Esto es lo que constituye el sacrificio, el cual por esto se debe tener por cosa de derecho natural» [16].

Si ahora pasamos a precisar las formas de este sacrificio y el concepto que el oferente se forma de él, no cabe duda que esto dependerá de la idea que se forme de Dios. Los primitivos dejarán sus ofrendas en el bosque, sin pensar que Dios las haya de consumir, porque, a pesar de su incultura, tienen un noble concepto de Dios. Para ellos, el sacrificio estará en lo que ellos, pobres, hacen, renunciando a lo que les sería necesario. Otros pueblos más cultos en lo material, pero que poseen de Dios un concepto más bajo, pensarán satisfacer con sus sacrificios las necesidades de Dios, y, como son ricos, le presentarán suntuosos banquetes. Tal era el concepto que del sacrificio tenían tanto los caldeos como los egipcios, y hasta los griegos. El dios o los dioses que en aquellos suntuosos templos moraban, estaban sometidos, igual que los reyes, al hambre y a la sed, y era preciso proveer a sus necesidades para tenerlos propicios. Y si no sentían la necesidad de los manjares, sentían el placer de comerlos igual que los hombres.

Síguese de lo dicho que en los sacrificios habrá que distinguir la substancia de los mismos, que hemos de mirar como de derecho natural, y las modalidades de su ofrecimiento, que serán de derecho positivo, bien sean impuestos por el uso, bien por una ley positiva.

LOS SACRIFICIOS EN LA PRIMITIVA HISTORIA SAGRADA.—Y entrando ahora en el campo escriturario, notamos que, mientras el código sacerdotal no nos habla de sacrificios hasta que Moisés ordena el ritual y lo impone a los sacerdotes arónidas, los otros códigos

[15] Rom 2,15.
[16] *Sum. Theol.* 2-2 q.85 a.1.

hacen mención bastante frecuente de aquéllos. En efecto, si no Adán, pero sus primeros hijos, que fueron pastor el uno y el otro labrador, ofrecieron sacrificios a Dios, pues «al cabo de tiempo hizo Caín ofrenda a Yahvé de los frutos de la tierra, y se la hizo Abel de los primogénitos de los ganados» [17]. Con esto tenemos puesto en práctica el sacrificio de las primicias en reconocimiento del beneficio divino.

Noé, al salir del arca, en que se había salvado del diluvio, «alzó un altar a Yahvé, y, tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras, ofreció sobre el altar un holocausto. Y aspiró Yahvé el suave olor y dijo en su corazón: No volveré ya más a maldecir la tierra por el hombre» [18]. He aquí el holocausto de todo género de animales puros, que, sin duda, en previsión, había Noé guardado en el arca en número de siete [19], holocausto grato a Yahvé, que por él resuelve no volver a maldecir la tierra ni mandar otro diluvio.

Abraham, apenas llegado a Canaán, levanta altares para invocar el nombre de Yahvé por medio de sacrificios, en todos los sitios en que asienta su campo o recibe alguna visita de Dios [20]. Lo mismo hizo su hijo Isaac [21]. De Jacob no se cuenta que ofreciera sacrificios a Yahvé en Siria, la tierra de su destierro; pero en cuanto volvió a Canaán, compró en Siquem un pedazo de tierra para asentar su campo «y alzó allí un altar, que llamó «El es Dios de Israel» [22]. No mucho después, de orden de Dios mismo, sube hasta Betel y alza allí un altar y llama a este lugar «El Betel», porque allí se le apareció Dios cuando huía de su hermano [23]. El mismo patriarca, de viaje para Egipto con su familia, al llegar a Bersabé ofreció sacrificios al Dios de su padre Isaac, que se le apareció en visión nocturna, prometiéndole bajar con él a Egipto [24].

En la lucha sostenida con el faraón para salir de Egipto, se alega como razón el mandato divino de ir al desierto, la patria de los nómadas, para celebrar allí una fiesta a su Dios, acompañada de grandes sacrificios; por lo cual tienen que llevar consigo todos sus rebaños [25]. Internado el pueblo en el desierto, salió a su encuentro Jetro, el suegro de Moisés, el cual «ofrendó a Dios holocaustos y sacrificios pacíficos. Aarón y todos los ancianos de Israel comieron con él ante Dios» [26]. Fué aquello una verdadera fiesta, con que Jetro pagó la hospitalidad de que había sido objeto.

Después de promulgada la Ley, Moisés quiso ligar al pueblo con Dios mediante una alianza. «Levantóse de mañana y alzó al pie de la montaña un altar y doce piedras, por las doce tribus de Israel, y mandó algunos jóvenes hijos de Israel y ofrecieron a Yahvé holocaustos; inmolaron toros, víctimas pacíficas a Yahvé. Tomó Moisés la mitad de la sangre, poniéndola en varias vasijas, y la otra mitad la derramó sobre el altar. Tomando después el libro de la alianza, se lo leyó al pueblo, que respondió: «Todo cuanto

17 Gén 4,3.
18 Gén 8,20s.
19 Gén 7,2.
20 Gén 12,7.8; 13,4.
21 Gén 26,25.
22 Gén 33,19s.
23 Gén 35,1-7.
24 Gén 46,1-4.
25 Ex 26,35; 9,13; 10,3.8.11.24-26.
26 Ex 18,12.

dice Yahvé lo cumpliremos y obedeceremos». Tomó él la sangre y aspergió al pueblo, diciendo: «Esta es la sangre de la alianza que hace con vosotros Yahvé sobre todos estos preceptos» [27]. Aquí tenemos el sacrificio más solemne celebrado por Israel, en virtud del cual quedó ligado con Yahvé y comprometido a la observancia de la Ley.

En todos estos sacrificios, ni hay sacerdocio profesional ni ceremonias impuestas por ningún ritual. La inspiración individual sancionada por el uso, que en religión tiene tanta fuerza, había introducido los ritos que acompañaban estos sacrificios. El oficio sacerdotal lo desempeña el jefe de familia, y en el último lo será Moisés, como jefe del pueblo y mediador de la alianza.

Esta misma forma de ofrecer los sacrificios se prosigue todavía en el pueblo durante mucho tiempo.

Ni es sólo el santuario nacional donde se ofrecen, sino otros sitios, más o menos célebres en la historia religiosa del pueblo [28]. Ni los sacrificadores son los sacerdotes, hijos de Aarón. Igualmente el ceremonial parece ser más sencillo que el prescrito por el código sacerdotal. Como víctima se menciona el toro, el carnero o el cabrito, acompañando la ofrenda de harina y libación de vino [29]. Cuanto a la forma de los sacrificios, varias veces se mencionan los holocaustos y los sacrificios pacíficos, que llevaban consigo el banquete de comunión, seguido de regocijos populares [30]. Una cosa se exigía de quienes tomaban parte en estos sacrificios, la pureza; no precisamente la pureza de conciencia, sino tal como la concebían los antiguos, que consistía en ponerse de fiesta y abstenerse de la unión conyugal [31].

Otro rito era que no debía quedar porción alguna de las carnes sacrificadas para el día siguiente [32]. La ley era muy prudente. Las carnes eran por el sacrificio sagradas, y no era razonable que quedaran los relieves del banquete abandonados a los perros.

Las ocasiones de los sacrificios pudieran ser algún suceso familiar [33], la cesación de un azote público [34], una victoria sobre los enemigos [35]. Hasta pudiera servir el sacrificio, con el banquete que seguía, como medio para encubrir una conspiración [36]. En todo caso, lo que Dios estimaba más que los sacrificios eran la piedad y la justicia, sin las cuales los más solemnes sacrificios le resultaban abominables [37].

El sacrificio en el código sacerdotal.—En el código sacerdotal, después de la creación del suntuoso tabernáculo, del que Dios tomó posesión para habitar en medio de su pueblo, comienza el Levítico exponiéndonos el culto con que Dios quiere ser honrado [38] y la consagración de los ministros de ese culto [39]. Hay en

27 Ex 24,4-8.
28 1 Sam 6,15; 7,17; 9,12s; 11,15s.
29 1 Sam 1,24.
30 Jue 21,19; 1 Sam 11,15.
31 Gén 32,2; Ex 19,10s.
32 Ex 22,18.
33 1 Sam 20,29.
34 2 Sam 24,25.
35 1 Sam 11,15.
36 1 Sam 16,1s; 2 Sam 15,7s; 1 Re 1,9s.
37 Os 6,6; Am 5,21s.
38 C.1-7.
39 C.8-10.

la lengua hebrea un vocablo que designa toda oblación hecha a Dios, *qorban*, que significa *don*, y se aplica así a las ofrendas cruentas como a las incruentas. Es de ley en Oriente que el inferior no se acerque al superior sin llevar por delante un regalo, que es un reconocimiento de la superioridad de aquel a quien se va a visitar. La misma ley de la alianza contiene este precepto: «No te presentarás ante mí con las manos vacías» [40].

Este *qorban* puede consistir en un animal, que se inmola en reverencia del Señor y se llama *zebaj*, sacrificio, o en frutos del campo, *minjah*, ofrenda, que se quema, a lo menos en parte, sobre el altar. El código sacerdotal no admite sino tres especies de animales domésticos sacrificables, el buey, la oveja y la cabra y tres especies de aves, la paloma, la tórtola como víctimas suplementarias para los pobres, y el gorrión para el sacrificio del leproso. Es claro que no podrán ofrecerse a Dios animales que no sean reputados puros. En otros pueblos semitas la lista era más extensa, incluyendo peces y animales salvajes y otros de entre los domésticos, como el camello y el puerco. También la lista de los frutos que podían ofrecerse a Dios solía ser más larga. En Israel sólo comprendía el grano, la harina molida y diversamente amasada, el vino, el aceite y el incienso. La razón de estas restricciones habría que buscarla en la preferencia por los productos caseros, más fáciles de haber a la mano, y de éstos los menos propensos a la corrupción. También pudiera haber existido otra razón, la de evitar supersticiones gentílicas.

De los sacrificios menciona el Levítico cuatro especies: el holocausto, el sacrificio expiatorio del pecado y del delito y el sacrificio pacífico. De ellos, sólo el primero y el último hemos hallado mencionados en la sección anterior de la Ley. La introducción de la doble forma del sacrificio expiatorio tal vez signifique un progreso de la liturgia mosaica, análogo al que hallamos en la liturgia católica con la adición de la misa de difuntos, misa de acción de gracias, etcétera, que desde antiguo se han venido añadiendo al tipo único de la liturgia primitiva.

Pero en todas estas especies de sacrificios es general la inmolación, por la que se ofrece a Dios la vida del animal. Entre los persas, en esto consistía todo el sacrificio, dejando la víctima para que la consumieran los animales carnívoros. En cambio, los árabes no matan una res para comer sin la invocación de Alah, haciendo de este acto un sacrificio. Complemento de la inmolación es la oblación de la sangre, en la que, según expresión frecuente de la Biblia, «está la vida» [41]. Después de inmolada la víctima y ofrecida la sangre, el cuerpo, a lo menos las partes que creían más esenciales a la vida, era consumido por el fuego. La combustión podía tener un doble significado, o la completa destrucción de la víctima en honor de la divinidad y su transmisión a ésta mediante el fuego, o la trans-

[40] Ex 23,15.
[41] Gén 9,4; Lev 17,14.

formación de aquélla en alimento apropiado a Dios, en la sentencia de aquellos que pensaban ofrecer a los dioses algún alimento [42].

El sacrificio en el reino mesiánico.—Los profetas, al describirnos las glorias del futuro reino mesiánico, lo hacen con los elementos que la historia les ofrece. El reinado glorioso de David les suministra elementos para pintarnos el reino más glorioso del Mesías; las magnificencias del templo, de su culto, y las romerías del pueblo en las solemnidades anuales, para representarnos la concurrencia de las naciones al único santuario de Dios. Pues oigamos a Jeremías: «Entonces la virgen danzará alegre en el coro; jóvenes y viejos se alegrarán juntos; trocaré en júbilo su tristeza, los consolaré y convertiré su pena en alegría. Saciaré a los sacerdotes de la grosura de las víctimas y hartaré a mi pueblo de mis bienes, palabra de Yahvé» [43]. Y poco más adelante: «En esos días y en ese tiempo, yo suscitaré a David un renuevo de justicia, que hará derecho y justicia sobre la tierra. En esos días será salvado Judá, y Jerusalén habitará en paz y se la llamará: «Yahvé es nuestra justicia». Porque así dice Yahvé: «No faltará a David un varón que se siente sobre el trono de la casa de Israel, y a los sacerdotes levitas no les faltará tampoco varón que ofrezca holocaustos y sacrifique todos los días». Y todavía insiste: «Si rompéis mi pacto con el día y mi pacto con la noche, para que no sea día y noche a su tiempo, entonces se romperá mi pacto con David, mi siervo, para que no haya hijo suyo que se siente sobre su trono, y mi pacto con los levitas sacerdotes, mis ministros. Como no pueden contarse las milicias celestes ni las arenas del mar, así multiplicaré yo la descendencia de David, mi siervo, y a los levitas, mis ministros» [44].

Ageo nos pinta la gloria del segundo templo, que comenzaba a surgir tan modestamente: «Porque así dice Yahvé Sebaot: De aquí a poco haré aun temblar los cielos y la tierra, los mares y lo seco, y vendrán las preciosidades de todas las gentes y henchiré de gloria esta casa, dice Yahvé Sebaot. Mía es la plata y mío es el oro, dice Yahvé Sebaot. La gloria de esta postrera casa será más grande que la de la primera, y en este lugar daré la paz, dice Yahvé Sebaot» [45].

La grandeza de esta gloria nos la describe Isaías en el capítulo 60 de sus vaticinios.

Así hablan inspirados los profetas, que pintan la gloria del futuro reino mesiánico con los colores que la realidad les ofrece.

Pero a veces esos colores son demasiado oscuros, y entonces el cuadro se presenta muy otro. Malaquías reprende la poca devoción de los sacerdotes levitas. Aquella reprensión se prosigue con estas significativas palabras: «¡Oh si alguno de vosotros cerrara las puertas y no encendierais en vano el fuego de mi altar! No tengo en vosotros complacencia alguna, dice Yahvé Sebaot; no me son gratas las ofrendas de vuestras manos». El Señor no se complace en

[42] Cf. RB (1914) 17s.
[43] Jer 31,13s.
[44] Jer 33,15-22.
[45] Ag 2,7-10.

el culto, que con tan poca devoción le ofrecen los sacerdotes, y preferiría ver cerradas las puertas del templo. «Porque desde el orto del sol hasta el ocaso, grande es mi nombre entre las gentes, y en todo lugar se ofrecerá a mi nombre un sacrificio humeante, y una oblación pura, pues grande es mi nombre entre las gentes, dice Yahvé Sebaot» [46].

Aquí tenemos desechado el culto impuro del único templo jerosolimitano para ser sustituído por otro sacrificio puro y universal. El profeta contempla con su mente el reino mesiánico, extendido de uno al otro cabo del mundo, y que en todas partes se ofrece a Dios un sacrificio digno de la grandeza de su nombre. Como la conculcación de la antigua alianza lleva a Jeremías a predecir otra alianza nueva, distinta de la sinaítica, así la impureza de los sacrificios ofrecidos en el templo lleva a Malaquías a anunciar un nuevo culto para los días futuros del Mesías [47]. Precisar cuál será la forma de ese culto y sacrificio no nos sería posible, basados en solas las palabras del profeta. Al tiempo, con la revelación que traerá, le toca declarárnoslo cuando llegue el momento señalado por Dios.

Por otro camino podemos allegarnos un poco al verdadero sacrificio del Nuevo Testamento. Ya hemos visto que los profetas miraban el sacrificio como expresión de la devoción del oferente. Un salmista expresa esta misma idea en una forma tal, que parece una total repulsa de los sacrificios:

«No deseas tú el sacrificio y la ofrenda,
pero me has dado oído abierto;
no buscas el holocausto y el sacrificio por el pecado.
Entonces me dije: Heme aquí.
En el rollo de la Ley está escrito de mí:
En hacer tu voluntad, Dios mío, tengo mi complacencia,
dentro de mi corazón está tu Ley» (Sal 40,7-9).

Es decir, que el cumplimiento de la voluntad de Dios es el único sacrificio en que Dios se complace. ¿Y quién será capaz de ofrecérselo tal que pueda sustituir a los sacrificios antiguos?

El profeta Isaías nos presenta, en la segunda parte de sus oráculos, la imagen de un Siervo de Yahvé, por El mismo elegido, en quien tiene sus complacencias [48] y a quien puso por alianza de su pueblo y luz de las naciones [49]. De este Siervo escribe el profeta:

«Todos nosotros andábamos errantes como ovejas,
siguiendo cada uno su camino,
y Yahvé cargó sobre él la iniquidad de todos nosotros.
Maltratado y afligido, no abrió la boca
como cordero llevado al matadero,
como oveja muda ante los trasquiladores.
Fué arrebatado por un juicio inicuo,
sin que nadie defendiera su causa,

[46] Mal 1,10-11.
[47] Mal 3,1s.
[48] Is 42,1.
[49] Is 42,6.

cuando era arrancado de la tierra de los vivientes
y muerto por las iniquidades de su pueblo.
Dispuesta estaba entre los impíos la sepultura,
y fué en la muerte igualado a los malhechores;
a pesar de no haber en él maldad
ni haber mentira en su boca.
. . . .
Ofreciendo su vida en sacrificio por el pecado,
tendrá prosperidad y vivirá largos días,
y en sus manos prosperará la obra de Yahvé.
. . . .
El Justo, mi siervo, justificará a muchos,
y cargará con las iniquidades de ellos» [50].

El profeta no nos declara las causas históricas de la muerte de ese Justo; pero sí nos dice que muere sin culpa propia, por los pecados ajenos, que Dios puso sobre sus espaldas, y que su muerte es la expiación de los pecados de su pueblo. Todo esto no puede convenir sino a Aquel que, no teniendo pecado [51], caminaba a Jerusalén dispuesto a dar su vida por la redención de muchos [52].

SENTIDO FIGURATIVO DE LOS SACRIFICIOS.—Todo esto que llevamos dicho sobre el sentido religioso de los sacrificios, pertenece a lo que llama Santo Tomás causas literales, que miran a evitar la idolatría, a recordar los beneficios divinos, a indicar la excelencia divina, a expresar las disposiciones del oferente, a predecir la obra del Mesías. A estas causas se añaden las místicas o figurativas del misterio de Cristo, que se pueden dividir por razón de los tipos, según el carácter particular de los sacrificios, en latréuticos, como el holocausto; expiatorios, como el sacrificio por el pecado o por el delito, y en eucarísticos, como los pacíficos, pues a todos estos géneros de sacrificios satisface plenísimamente el único sacrificio de Cristo.

Por razón del antitipo, o sea del sentido, se dividen en alegóricos, morales y anagógicos. Los alegóricos expresan los misterios de nuestra fe; los morales, las normas de la caridad, y los anagógicos, el objeto de nuestra esperanza.

Estos sentidos figurativos se fundan en la ordenación del Espíritu Santo, que rige la historia sagrada y la ordenación de la religión mosaica y, además, la redacción de los santos escritores. Estos sentidos sólo el Espíritu Santo los conoce y aquellos a quienes El los da a conocer. Por esto, en la interpretación de ellos hay mucha libertad, porque hay menos certidumbre. Esta desventaja queda compensada por esto que dice Santo Tomás, que ninguna cosa expresa la Sagrada Escritura en estos sentidos místicos que no se halle expresada con claridad en los sentidos literales [53].

Después de la autoridad de los apóstoles, de la Iglesia y de los Santos Padres, que en diversas formas exponen con frecuencia las

[50] Is 53,6-11.
[51] Jn 8,46.
[52] Mt 20,28.
[53] I q.1 a.10.

ceremonias de la religión mosaica en su sentido figurativo, una regla objetiva nos han dejado señalada los Padres griegos, que es la semejanza entre las ceremonias mosaicas y los misterios del reino de los cielos. Empleada esta exégesis con la debida discreción, puede resultar un buen elemento oratorio y pedagógico. Los antiguos expositores, si es verdad que han abusado mucho de la exégesis mística, no lo es menos que nos han dejado páginas sublimes de doctrina, elocuencia y piedad, exponiendo los divinos misterios mediante la declaración de los sentidos místicos.

Santo Tomás dedica una buena parte de sus respuestas a las objeciones en la exposición de estos sentidos típicos, inspirándose en los principios indicados. Tales exposiciones no son aptas para probar los dogmas de la fe, que sólo se puede hacer con los sentidos literales, pero sí para fomento de la piedad.

Los sacrificios hebreos y los sacrificios babilónicos, cananeos y fenicios.—Hemos visto descritos los diferentes sacrificios del ritual levítico, cuyo origen se remonta, según el texto bíblico, a los tiempos del Sinaí. Ahora bien, ¿esta división neta entre sacrificios *holocaustos, pacíficos* y de *expiación por el pecado* y *por el delito* tiene paralelo en los pueblos circunvecinos, de forma que se pueda pensar que los hebreos los tomaron de ellos? Se han señalado analogías con los cultos babilónicos, fenicios y cananeos. Los críticos independientes suelen conceder la antigüedad premosaica de los sacrificios *holocaustos* y *pacíficos*, mientras que para los sacrificios *expiatorios* les conceden un origen tardío, de la época del exilio. Estos destacan que en el cultual babilónico tiene gran importancia la idea de *expiación*, pues abundan los salmos penitenciales, los formularios de confesión de pecados y las fórmulas de conjuración. Como en la legislación mosaica hay puntos de concomitancia con las legislaciones orientales, como el código de Hammurabi, así también puede haber analogías entre la legislación levítica en materia de sacrificios y la idea de *expiación* que existía en todos los pueblos orientales [54]. Así, se ha comparado el ritual del gran *día de la expiación* anual de Lev 16 y el del año nuevo babilónico [55]. Sin embargo, las diferencias son también sustanciales, sobre todo comparando el espíritu de la legislación mosaica y el de la babilónica, ya que, mientras en aquélla prevalece la idea de la purificación moral y del arrepentimiento y cambio de vida, simbolizada en la *expiación* ritual, en ésta se destaca más lo puramente mágico y fetichista. Todos los pueblos se han sentido pecadores y han ensayado ritos para expiar sus pecados y borrar la conciencia de pecado ante la divinidad, y, por tanto, no tiene que maravillarnos que en religiones tan diferentes como la mosaica y la babilónica encontremos ritos paralelos y análogos, que surgen espontáneamente de la misma naturaleza humana.

Más interesantes son las analogías entre los sacrificios hebraicos y

[54] Cf. Médebielle, *Expiation:* DBS III 3.
[55] Cf. Plessis, *Babylon et la Bible:* DBS I 838-845.

los *fenicios* y *cananeos*. En las famosas tarifas de Cartago y Marsella —eco del culto fenicio arcaico—se nos habla de la parte de los oferentes y sacerdotes en las víctimas de los templos púnicos de Cartago. Las tarifas son del siglo III a. C., pero reflejan un ritual de los fenicios, antiguos fundadores de la ciudad cartaginesa. Por eso son interesantes desde el punto de vista bíblico. En este ritual de Cartago se distinguen tres clases de sacrificios, como en el Levítico: a) *kalîl*, en el que se consumía la víctima al fuego, excepto una parte, que era reservada a los sacerdotes; lo que parece corresponder al sacrificio *por el pecado* del Levítico, en el cual sólo los sacerdotes podían comer parte de la víctima; b) *sewa'at:* el pecho y el pernil derecho para los sacerdotes, como en los sacrificios *pacíficos* hebraicos; c) *selem kalîl:* se quemaba *toda* la víctima en el altar en honor de la divinidad, en lo que se asemeja al *holocausto* levítico. Además de estos sacrificios cruentos, se ofrecen primicias y oblaciones [56]. Además, los arqueólogos han reparado en la semejanza de los santuarios fenicio-cananeos de Beisán con la distribución del tabernáculo israelita en las partes dedicadas a los sacrificios: una *cella* para la divinidad, recinto sagrado inaccesible al pueblo y aun a los sacerdotes; el culto se hace al aire libre, y el pueblo sólo tiene acceso al atrio; el altar está en el centro a la entrada del *santuario* [57]; allí son inmoladas las víctimas y con su sangre se unge el trono divino y se hacen las libaciones y la aspersión ceremonial al pueblo [58]. Todo esto prueba, de un lado, la antigüedad de los cultos israelitas, ya que tienen paralelo en los cultos cananeos y fenicios. No pocos autores suponen que los hebreos, al instalarse en Canaán, adoptaron su lengua y aun los ritos cultuales fundamentales. En este caso, la legislación levítica relativa a los sacrificios sería netamente postmosaica. Quizá haya que buscar la razón de las analogías en la época patriarcal. Los patriarcas tenían sus costumbres, que quedaron en el pueblo hebreo, y Moisés las adaptó a la nueva situación de la naciente teocracia del Sinaí. De hecho, los *holocaustos* y los *pacíficos* son premosaicos y reflejan una religión primitiva patriarcal. Respecto de los sacrificios *expiatorios* hemos de decir que se han descubierto exvotos *expiatorios* de los mineos y sabeos, y en las inscripciones de esta zona sudarábica se habla de sacrificios *expiatorios* paralelos a los mosaicos [59]. Ahora bien, estas poblaciones son del área geográfica en la que nació la legislación sinaítica, y bien pueden establecerse interferencias y relaciones con las tribus organizadas por Moisés antes de que entraran en Canaán [60].

[56] Cf. M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques* p.395-404; DUSSAUD, *Les origines cananéenes du sacrifice israélite* p.154.
[57] Cf. Lev 2; 3,2.8; 4,4.
[58] Cf. L. H. VINCENT, *Les fouilles americaines de Beisan:* RB (1928) 123-134.
[59] Cf. G. RYCKMANS, *Deux inscriptions expiatoires sabeennes:* RB (1932) 303-97.
[60] Cf. A CLAMER, o.c., p.72-75.

CAPÍTULO 8

CONSAGRACION DE AARON Y SUS HIJOS

Los c.8-9 son considerados como parte del *código sacerdotal,* y parecen continuación de Ex 40. Las funciones sacerdotales hasta entonces eran ejercidas por los jefes de familias, sin que hubiese una clase social determinada dedicada a ellas. Moisés, al organizar la teocracia, dejó bien sentado el principio de la exclusiva de los descendientes de Aarón respecto de los actos de culto, particularmente los sacrificios. Sin embargo, la antigua costumbre subsistió, y después de la muerte del legislador, una vez dispersadas las tribus en Canaán, surgió de nuevo el sacerdocio patriarcal. Así, encontramos personajes públicos que ejercieron funciones sacerdotales, como Gedeón, Jefté, Saúl, David y Salomón [1], si bien esporádicamente y como excepción. Estos casos excepcionales no prueban que no existiera en Israel el sacerdocio legítimo organizado por Moisés, sino que son casos considerados por los hagiógrafos como anormales y aun ilícitos.

Consagración de Aarón y de sus hijos (1-13)

1 Habló Yahvé a Moisés, diciendo: 2 «Toma a Aarón y
con él a sus hijos, las vestiduras, el óleo de la unción, el
novillo para el sacrificio por el pecado, los dos carneros y el
cestillo de panes ácimos, 3 y convoca toda la asamblea a la
entrada del tabernáculo de la reunión». 4 Hizo Moisés lo que
le mandaba Yahvé, y, reunida la asamblea a la entrada del
tabernáculo de la reunión, 5 les dijo Moisés: «He aquí lo
que Yahvé ha mandado hacer». 6 Después hizo que se acer-
caran Aarón y sus hijos, y los lavó con agua. 7 Vistió a Aarón
la túnica, se la ciñó, le vistió la sobreveste y el *efod* y le ciñó
con el cinturón del *efod,* atándoselo; 8 le puso el pectoral
con el *urim* y el *tummim,* 9 cubrió su cabeza con la tiara,
poniendo en la parte anterior de ella la diadema de oro,
la diadema de santidad, como le había mandado Yahvé;
10 y, tomando luego el óleo de la unción, ungió el taber-
náculo y cuanto en él había, y lo consagró. 11 Asperjó siete
veces el altar y lo ungió con todos sus utensilios, como tam-
bién la pila y su base, y los consagró. 12 Derramó el óleo
de unción sobre la cabeza de Aarón, y le ungió, consa-
grándole. 13 Hizo luego que se acercaran los hijos de Aarón,
y les vistió sus túnicas, los ciñó y les puso sus tiaras, como se
lo había mandado Yahvé.

Como antes indicábamos, el oficio del sacerdocio estaba vinculado ordinariamente al jefe de familia, de la tribu, de la ciudad o de la nación. Tal era la ley común en la antigüedad, y en esto no era

[1] Cf. 1 Sam 13,9-12; 15,15; 2 Sam 6,13; 24,25; 1 Re 3,3.15; 8,5.

Israel una excepción, pues en la Biblia vemos que los patriarcas desempeñaban el oficio del sacerdocio como jefes de tribu. Moisés lo hacía como jefe del pueblo; Samuel, Saúl y David ofrecían a Dios sacrificios, y el mismo Salomón ejerció en la consagración del templo el oficio principal al pronunciar la oración consecratoria [2]. Pero la existencia de un *sacerdocio profesional* no era desconocida en la antigüedad, fuera que esto estuviera vinculado a una familia o se hiciera el reclutamiento por la dedicación especial de los individuos al culto de una divinidad. Ya hemos visto atrás cómo la tribu de Leví estaba dedicada especialmente de algún modo al culto de Yahvé [3]. Si esta dedicación tuvo su origen en el episodio del becerro, o este episodio no fué más que un signo revelador de una dedicación más antigua y una confirmación de ella, no nos atrevemos a afirmarlo. En este último caso habremos de decir que Aarón pertenecía a esta agrupación de los devotos de Yahvé, según se colige de Ex 4,14. Como quiera que sea, él con su familia es escogido ahora para ejercer el sacerdocio de Yahvé en Israel. El ritual empleado es el que dejamos indicado al comentar Ex 29,1-37. Moisés, que es el consagrante, comienza por lavar a los ordenandos; luego viste a cada uno los ornamentos de su dignidad: a Aarón, los del sumo sacerdocio, y a sus hijos, los de simples sacerdotes. En el curso de la vestición del padre y de los hijos consagra Moisés el tabernáculo y sus enseres; luego derrama el óleo de la unción sobre la cabeza de Aarón (v.12). El baño purificatorio previo simboliza la pureza de costumbres exigida para el ejercicio del culto al servicio inmediato de Dios. Ya en la época patriarcal se exigía este lavatorio y cambio de vestidos para los laicos que habrían de participar en el culto [4]. Sólo Aarón recibe la *unción* del óleo sobre su cabeza; por eso al sumo sacerdote se le llamará «sacerdote de la unción» *(Hakkohen hammesiaj)*. Sin embargo, hay otros textos en los que se insinúa que también los simples sacerdotes recibían la *unción* [5]. Esto indica que hay varias tradiciones y diversos estratos redaccionales en los rituales de la época del desierto.

Ofrenda de los sacrificios (14-30)

14 Hizo traer el novillo para el sacrificio del pecado, y
Aarón y sus hijos pusieron sus manos sobre el novillo para
el sacrificio por el pecado. 15 Moisés lo degolló y, tomando
su sangre, untó con su dedo los cuernos del altar todo en
torno, y lo purificó, derramando la sangre al pie del altar,
y lo consagró para hacer sobre él el sacrificio expiatorio.
16 Tomó todo el sebo que recubre las entrañas, la redecilla
del hígado y los dos riñones con su sebo, y lo quemó todo
en el altar. 17 El novillo, su piel, sus carnes y sus excremen-

2 1 Re 8,22s.
3 Cf. Ex 32,26s.
4 Cf. Gén 35,2.
5 Cf. Ex 30,30; 40,14-15; Lev 10,7; Ex 29,21; Lev 8,30.

tos se quemaron fuera del campamento, como se lo había
mandado Yahvé a Moisés. [18] Hizo que acercaran el carnero
del holocausto, y Aarón y sus hijos le pusieron sus manos
sobre la cabeza. [19] Moisés lo degolló, y derramó su sangre
en torno del altar. [20] Lo descuartizó, y Moisés quemó la
cabeza y los trozos y el sebo. [21] Se lavaron en agua las en-
trañas y las patas, y Moisés quemó todo el carnero en el altar;
era holocausto de suave olor, un sacrificio por el fuego,
como se lo había mandado Yahvé a Moisés. [22] Hizo que
acercasen el otro carnero, el del sacrificio de inauguración,
y Aarón y sus hijos le pusieron la mano sobre la cabeza.
[23] Moisés lo degolló, tomó su sangre y untó con ella el ló-
bulo de la oreja derecha de Aarón, el pulgar de su mano
derecha y el de su pie derecho. [24] Hizo acercar a los hijos
de Aarón, y les untó con la sangre el lóbulo de la oreja
derecha, el pulgar de la mano derecha y el del pie derecho,
derramando luego la sangre en torno del altar. [25] Tomó
después el sebo, la cola, todo el sebo que cubre las entrañas,
la redecilla del hígado, los dos riñones con su sebo y el
pernil derecho. [26] Tomó del cestillo de los ácimos, puesto
ante Yahvé, un pan ácimo, una torta ácima amasada con
aceite y un frisuelo, y los puso sobre el sebo y sobre el pernil
derecho; [27] y después de haber puesto todo esto en las manos
de Aarón y sus hijos, lo balancearon éstos como ofrenda
a Yahvé. [28] Moisés lo tomó de sus manos y lo quemó en
el altar encima del holocausto, pues era el sacrificio de inau-
guración de suave olor, combustión a Yahvé. [29] Moisés
tomó luego el pecho del carnero de inauguración y lo ba-
lanceó ante Yahvé; ésta fué la porción de Moisés, como se
lo había mandado Yahvé. [30] Tomó Moisés el óleo de unción
y sangre de la que había en el altar, asperjó a Aarón y sus
vestiduras y a los hijos de Aarón y a sus vestiduras, consa-
grando a Aarón y sus vestiduras y a los hijos de Aarón y sus
vestiduras».

Moisés aparece aquí—como mediador de la nueva alianza—ofreciendo los sacrificios de consagración de los sacerdotes. Se ofrecen tres sacrificios: un novillo por el *pecado* de los consagrandos, un carnero en *holocausto* y otro carnero como sacrificio *pacífico* de inauguración o consagración, específico del acto consecratorio de los sacerdotes. El sacrificio *expiatorio* era por los pecados en general de los ordenandos, como hombres pecadores que debían purificarse y entrar en relaciones normales con Dios, pues tenían que comunicar con las cosas más santas del culto. El mismo altar debía ser purificado con la unción de la sangre de la víctima. Como es de ley en los sacrificios por el *pecado*, se quemaron las partes grasas sobre el altar, y el resto—carne y piel—fué quemado fuera del campamento, pues los sacerdotes no debían aprovecharse de nada de la víctima que era en expiación de sus propios pecados. Sólo cuando los sacrificios eran por los pecados de otros oferentes podían quedarse con parte de la víctima. Después se sacrificó un carnero en *holocausto*, en señal de entrega total a Dios (v.18), y por fin se sacri-

ficó un carnero de *inauguración* en acción de gracias, como sacrificio *pacífico*. La particularidad de este sacrificio estuvo en la unción de la *oreja derecha*, del *pulgar de la mano derecha* y del *pie derecho* de Aarón y sus hijos con la sangre de esta víctima (v.23-24). La unción de la *oreja* parece aludir a la docilidad y obediencia particular que con toda presteza han de procurar en el ejercicio del culto a Yahvé; la del *pulgar de la mano derecha* parece relacionarse con las buenas obras, y la del *pie* simbolizaría la prontitud en seguir el camino de la justicia y de la santidad. Estas distintas partes del cuerpo representan la totalidad de la persona consagrada. En los sacrificios *pacíficos*, los sacerdotes se quedaban con parte de la víctima y de las ofrendas. Aquí se quemó el *pernil derecho* sobre el altar, y el *pecho* quedó reservado a Moisés, que efectuó la consagración (v.29). Las ofrendas fueron quemadas también sobre el altar. Después Moisés asperjó con la sangre de la víctima y el óleo de la unción a Aarón y a sus hijos, consagrando sus vestiduras (v.30).

Ritos complementarios (31-36)

31 Moisés dijo a Aarón y a sus hijos: «Coced la carne a la entrada del tabernáculo de la reunión; es allí donde habéis de comerla con el pan que hay en el cestillo de la inauguración, como yo lo he mandado, diciendo: Aarón y sus hijos lo comerán. 32 Lo que reste de la carne y del pan lo quemaréis. 33 Durante siete días no saldréis de la entrada del tabernáculo de la reunión, hasta que se cumplan los días de vuestra inauguración, pues vuestra inauguración durará siete días, 34 como se ha hecho hoy para expiaros. Os quedaréis los siete días, día y noche, 35 a la entrada del tabernáculo de la reunión, y guardaréis lo que ha mandado Yahvé, para no morir, porque esto es lo que El me ha mandado». 36 Aarón y sus hijos hicieron lo que Yahvé les mandó por Moisés.

Los sacerdotes debían continuar durante siete días las ceremonias de la consagración. Debían estar a la entrada del tabernáculo, alimentándose con parte de las víctimas sacrificadas. En Ex 29,35-37 se dice que durante siete días debe repetirse el sacrificio por el *pecado* como expiación, sin decir nada de las otras dos víctimas. Pero aquí se insinúa que se repiten las mismas ceremonias del primer día. La prescripción de estar siete días a la entrada del tabernáculo tiene por finalidad inculcar la alta dignidad a que han sido elevados como guardianes de la casa de Yahvé. Se amenaza con la muerte al que infrinja el ritual descrito, para destacar la importancia de su oficio sagrado. En el c.10 se narra un caso concreto de transgresión del ritual, con el castigo consiguiente, para hacer ver que la amenaza de muerte no es una palabra baldía.

Con esta consagración, los sacerdotes son revestidos de una especial santidad, participación y revelación a la vez de la santidad

de Yahvé. Su oficio exclusivo será en adelante velar por el culto de Dios, instruir a los fieles en su Ley y en el modo de honrarle como El quiere. Esta será la heredad de Aarón y de sus hijos, y ella constituye la ventaja del sacerdocio profesional sobre el tradicional, vinculado a otro oficio más absorbente.

Dice el Eclesiástico que «esta consagración fué un pacto eterno para Aarón y para su descendencia por los días del cielo, para servir al Señor en el ejercicio del sacerdocio y para bendecir en nombre del Señor a su pueblo. Entre todos los vivientes le escogió el Señor para presentarle las ofrendas, los perfumes y el buen olor para memoria, y hacer la expiación de su pueblo. Y le dió sus preceptos y poder para decidir sobre la ley y el derecho, para enseñar sus mandamientos a Jacob e instruir en su Ley a Israel»[6]. El profeta Malaquías, reprendiendo a los sacerdotes que en sus días se mostraban muy negligentes en el servicio divino, les trae a la memoria el pacto del Señor con Leví, su padre, es decir, la tribu de Leví. Este pacto fué para «vida y paz, que Dios le dió; fué también de temor, pues ante el nombre del Señor se llenaba de temor. Tuvo en su boca doctrina de verdad y no hubo iniquidad en sus labios; anduvo con El en integridad y rectitud y apartó del mal a muchos, pues los labios del sacerdote han de guardar sabiduría, y de su boca ha de salir la doctrina, porque es enviado de Yahvé de los ejércitos»[7]. Sobre esta perpetuidad del pacto con Leví son de notar las palabras de Jeremías ponderando la firmeza del pacto divino con David y Leví[8]. Las palabras del profeta sobre la perpetuidad del sacerdocio levítico no tienen más realidad que las anteriores sobre la dinastía de David. En Jesucristo, el Hijo de David, Rey a la vez que Sacerdote, tendrá la promesa del profeta una realización más alta de lo que pudieran imaginar los oyentes del profeta. Para expresar la altura de esa dignidad, el autor de la Epístola a los Hebreos dirá que Jesucristo es Sacerdote, no a la manera de Leví, sino de Melquisedec, que fué a la vez rey y sacerdote. Todas éstas son expresiones humanas, que no alcanzan a declarar las realidades divinas que se encierran en Jesucristo, verdadero mediador entre el cielo y la tierra.

CAPÍTULO 9

LAS PRIMICIAS DEL NUEVO SACERDOCIO

1 El día octavo, Moisés llamó a Aarón, a sus hijos y a los ancianos de Israel, 2 y dijo a Aarón: «Toma un novillo para el sacrificio por el pecado y un carnero para el holocausto, ambos sin defecto, y ofrécelos a Yahvé. 3 Hablarás a los hijos de Israel, diciendo: Tomad un macho cabrío para el sa-

[6] Eclo 45,19-26.
[7] Mal 2,4-7.
[8] Jer 33,14s.

crificio de expiación, un becerro y un cordero primal para
el holocausto, ambos sin defecto; 4 un buey y un carnero
para el sacrificio pacífico, para inmolarlos ante Yahvé; y
una ofrenda amasada con aceite, porque hoy se os dará a
ver Yahvé». 5 Trajeron ante el tabernáculo de la reunión
cuanto había mandado Moisés, y toda la asamblea se acercó
poniéndose ante Yahvé. 6 Moisés dijo: «Esto es lo que ha
mandado Yahvé; hacedlo y se os mostrará la gloria de Yah-
vé». 7 Dijo, pues, a Aarón: «Acércate al altar, ofrece tu sa-
crificio por el pecado y tu holocausto y haz la expiación por
ti y por el pueblo; presenta también la ofrenda del pueblo
y haz la expiación por él, como lo ha mandado Yahvé».
8 Aarón se acercó al altar y degolló el novillo, víctima del
sacrificio por el pecado ofrecido por él. 9 Los hijos de Aarón
le presentaron la sangre, y, mojando él su dedo, untó de
ella los cuernos del altar y la derramó al pie del altar. 10 Que-
mó en el altar el sebo y los riñones y la redecilla del hígado de
la víctima por el pecado, como Yahvé se lo había mandado
a Moisés; 11 pero la carne y la piel las quemó fuera del cam-
pamento. 12 Degolló el holocausto, y sus hijos le presenta-
ron la sangre, que él derramó en torno del altar. 13 Le pre-
sentaron el holocausto descuartizado, con la cabeza, y él
lo quemó en el altar. 14 Lavó las entrañas y las patas y las
quemó encima del holocausto. 15 Luego presentó la ofren-
da del pueblo. Tomó el macho cabrío por el pecado, ofre-
cido por el pueblo, y, degollándolo, ofreció la expiación
como la víctima primera. 16 Ofreció el holocausto y lo sa-
crificó según el rito. 17 Presentó la ofrenda, y tomando un
puñado, lo quemó encima del holocausto de la mañana.
18 Degolló el toro y el carnero del sacrificio pacífico por el
pueblo. Los hijos de Aarón le presentaron la sangre, que
él derramó en torno del altar; 19 y el sebo del toro y del car-
nero, la cola y el sebo que recubre las entrañas, los riñones
y la redecilla del hígado; 20 las partes grasas las puso sobre
los pechos. Aarón quemó los sebos en el altar; 21 después
balanceó los pechos ante Yahvé, y el pernil derecho en
ofrenda balanceada, como lo había mandado Moisés.
22 Aarón, alzando su mano hacia el pueblo, le bendijo, y
bajó después de haber ofrecido el sacrificio por el pecado,
el holocausto y el sacrificio pacífico. 23 Moisés y Aarón en-
traron en el tabernáculo de la reunión, y, cuando salieron,
bendijeron al pueblo, y la gloria de Yahvé se apareció a
todo el pueblo, 24 y el fuego mandado por Yahvé consumió
en el altar el holocausto y los sebos. A su vista, el pueblo
todo lanzó gritos de júbilo y se postraron en tierra.

Después de los siete días del rito de la *inauguración*, durante los cuales los sacerdotes estuvieron a la puerta del santuario, como preparándose para su gran misión, se iniciaron en el sacerdocio con un sacrificio solemne. En esta inauguración de su oficio deben presentar los sacerdotes sus víctimas: un novillo por el *pecado* y un carnero para el *holocausto*. Después el pueblo presentará también un macho cabrío por el *pecado*, un becerro y un cordero para el *holocausto*, un buey y un carnero para el sacrificio *pacífico*, además

de la ofrenda de harina amasada con aceite. Era verdaderamente un sacrificio solemne, en que se ofrecían ocho víctimas escogidas.

Los sacerdotes hacen la inmolación y la ofrenda según los ritos prescritos, y, al terminar, Dios da señales manifiestas de su aceptación con la aparición de su *gloria* (v.23) o manifestación milagrosa sensible por el *fuego* (v.24), que consumió el holocausto. Señales estas manifiestas de que Dios aceptaba los sacrificios ofrecidos por los sacerdotes recién consagrados. El pueblo, pues, contaba con un sacerdocio grato al Señor, que excluía del ministerio sagrado a los que no pertenecieran a la familia aaronítica. He aquí la razón del escándalo que sienten los autores sagrados ante la conducta de Jeroboam cuando, prescindiendo del sacerdocio levítico en los santuarios de Dan y Betel, «hizo sacerdotes a gentes del pueblo que no eran de los hijos de Leví» [1]. Más extensamente, Abías, rey de Judá, echa en cara a Jeroboam II el mismo delito, diciendo: «¿No habéis arrojado de entre vosotros a los sacerdotes de Yahvé, a los hijos de Aarón y a los levitas, y os habéis hecho sacerdotes a la manera de las gentes de la tierra, para que cualquiera pueda consagrarse con un becerro y siete carneros y ser sacerdote de los que no son dioses? Para nosotros, Yahvé es nuestro Dios; no le hemos dejado, y los sacerdotes, ministros de Yahvé, son los hijos de Aarón, y los levitas cumplen sus funciones» [2].

El autor sagrado no concreta en qué consistió la manifestación de la «gloria de Dios» (v.23), pero bien puede ser similar a la de otras teofanías del desierto. Puede concebirse como una iluminación repentina de la columna de humo que estaba sobre el santuario [3]. Al hablar de la teofanía en el monte Sinaí, dice el hagiógrafo: «El aspecto de la gloria de Yahvé era, a los ojos de los hijos de Israel, como un fuego devorador sobre la cima de la montaña» [4]. También aquí se manifiesta bajo la forma de *fuego* que consume el holocausto (v.24). El *fuego* purificador es símbolo de la santidad de Dios [5] por lo que supone de acrisolador y de aislante de lo impuro.

CAPÍTULO 10

LEGISLACIONES COMPLEMENTARIAS

Nadab y Abiú, hijos de Aarón, consumidos por el fuego (1-7)

1 Los hijos de Aarón, Nadab y Abiú, tomaron cada uno un incensario y, poniendo fuego en ellos y echando incienso, presentaron ante Yahvé un fuego extraño, cosa que no les

[1] 1 Re 12,31.
[2] 2 Par 13,9s.
[3] Cf. Ex 33,17-23; Núm 14,10; 17,7; 20,6.
[4] Ex 34,17.
[5] Ex 3,2s.

había sido ordenada. [2] Entonces salió de ante Yahvé un fuego que los abrasó, y murieron ante Yahvé. [3] Dijo Moisés a Aarón: «Esto es lo que declaró Yahvé al decir: Yo me mostraré santo en aquellos que se me acercan y glorificado ante el pueblo todo». Aarón calló. [4] Moisés llamó a Misael y a Elisafán, hijos de Uziel, tío de Aarón, y les dijo: «Acercaos y llevad a vuestros hermanos lejos del santuario, fuera del campamento». [5] Ellos se acercaron y los llevaron con sus túnicas fuera del campamento, como se lo había mandado Moisés. [6] Moisés dijo a Aarón, a Eleazar y a Itamar, hijos de Aarón: «No desnudéis vuestras cabezas ni rasguéis vuestras vestiduras, no sea que muráis y se irrite Yahvé contra toda la asamblea. Que vuestros hermanos, toda la casa de Israel, lloren el incendio que ha encendido Yahvé. [7] Vosotros no salgáis del tabernáculo de la reunión, no sea que muráis, porque lleváis sobre vosotros el óleo de la unción de Yahvé». Ellos hicieron lo que Moisés les mandaba.

Dos puntos abarca este capítulo: el accidente ocurrido a los hijos de Aarón por su negligencia en un acto cultual (v.1-7) y, como consecuencia, las normas impuestas a los sacerdotes (v.8-20).

No está del todo claro en qué consistió el pecado de los sacerdotes Nadab y Abiú. Según el sentido obvio del texto, sería el haber ofrecido a Yahvé el incienso con fuego profano, o sea, no tomado del altar, en que se había de conservar perpetuamente el fuego sagrado. Esta infracción de las normas rituales atraería sobre los dos nuevos sacerdotes la ira de Dios. La lección de este accidente era clara: la estima en que se han de tener las normas del culto. A nosotros nos cuesta concebir tales hechos, pero conviene advertir que esta concepción se ajusta bien al modo de los antiguos. Precisamente, una de las razones del sacerdocio profesional era la necesidad de observar con puntualidad los ritos por gentes entrenadas. Es una lección para el futuro, pues Yahvé se muestra muy exigente en sus relaciones con los miembros del nuevo sacerdocio. Moisés, ante el hecho de la muerte súbita de los dos, se acuerda de una palabra de Yahvé: *Yo me mostraré santo en aquellos que se me acerquen y glorificado ante el pueblo todo* (v.3). Estas palabras recuerdan las de Ex 19,22, y su sentido parece ser que Dios es extremadamente escrupuloso en las exigencias rituales, destinadas a destacar su pureza y *santidad*, y, por tanto, no se le puede tratar como un *profano*, ofreciéndole cosas no *santificadas*, y por otra parte será *glorificado ante el pueblo todo*, es decir, mostrará su *gloria* castigando implacablemente a los infractores, para que el pueblo se percate de su poder y santidad. Aarón, consternado, se calló y no se atrevió a protestar del castigo divino. Moisés mandó a los *hermanos* o parientes de los difuntos que llevaran los cadáveres de éstos fuera del santuario y campamento, para no contaminarlo, como se hacía con todos los muertos. Y en nombre de Dios prohibe a Aarón y a sus hijos supervivientes, Eleazar e Itamar, hacer señales de duelo: *no desnudéis vuestras cabezas ni rasguéis vuestras vestiduras* (v.6). Como sacerdotes, deben aceptar sin duelo la desgracia, ya que deben conformarse

en todo con la voluntad divina, tan claramente manifestada. Sólo se permite que el pueblo laico, «la casa de Israel», manifieste su duelo por la tragedia en signo de solidaridad social (v.6). Esta prohibición, pues, tiene por finalidad expresar que los consagrados a Dios deben anteponer los intereses del culto a los familiares y sentimentales. Y por ello, a la vez que el sacerdocio es una dignidad superior, es también una carga, ya que se exige una moral superior.

Prohibición de bebidas inebriantes a los sacerdotes (8-11)

8 Yahvé habló a Aarón, diciendo: 9 «No beberás vino ni bebida alguna inebriante, tú ni tus hijos, cuando hayáis de entrar en el tabernáculo de la reunión, no sea que muráis. Es ley perpetua entre tus descendientes, 10 para que sepáis discernir entre lo santo y lo profano, lo puro y lo impuro, 11 y enseñar a los hijos de Israel todas las leyes que por medio de Moisés les ha dado Yahvé».

Con esta ocasión, el autor sagrado inserta las normas que han de observar los sacerdotes para ajustarse a las exigencias de su oficio santo, atendida la santidad de Yahvé, la de su morada y del culto divino. Cuando Isaías oyó que los serafines aclamaban la santidad de Yahvé y que el mismo templo se tambaleaba, también él creyó morir, por hallarse manchado con sus propios pecados y contaminado con los pecados del pueblo [1]. Yahvé mismo dice al pueblo escogido: «Sed santos, porque santo soy yo, que os santifico» [2]. Mucho más conviene esto a los sacerdotes, que viven en el lugar santo, entre las cosas santas y ejerciendo ministerios santos. Hasta los tiempos son santos, y es grave obligación respetar su santidad bajo la pena de incurrir en la cólera de Dios. Como se ve, esta *santidad* ritual es algo material. La rudeza del hombre antiguo y del hebreo en particular se revela especialmente en estas concepciones. Los profetas van poco a poco enseñando a Israel una santidad más alta, preparando los caminos de Aquel que dijo: «El Padre es espíritu, y los que le adoran, en espíritu y en verdad le deben adorar» [3]. Pero, a pesar de las enseñanzas de los profetas, aquellas concepciones materiales, lejos de mejorar, empeoraron, como se echa de ver en los Evangelios. Particularmente en lo tocante a la santidad del sábado, que hasta con las curaciones milagrosas obradas por el Salvador lo creían profanado. Y en la santidad del templo no eran menos extremados. Una inscripción puesta en el muro de separación entre el atrio de Israel y el de los gentiles amenazaba a éstos con la muerte si se atrevían a poner pie en el sitio vedado [4].

En esta perícopa se prohibe el vino y bebidas alcohólicas mien-

1 Cf. Is 6,1s.
2 Cf. Lev 11,44.45; 19,2; 20,7.26; 21,8.
3 Jn 2,24.
4 Cf. Act 21,27s.

tras estaban en servicio en el templo. Algunos creen que está desplazada, mientras que no faltan quienes creen ver aquí una clara ilación lógica con lo anterior, suponiendo que Nadab y Abiú hicieron el acto negligente de culto en un estado seminconsciente como consecuencia de las bebidas habidas con motivo del banquete que seguiría a su consagración. La palabra hebrea *sekhar* (LXX: σίκερα) designa propiamente toda clase de bebida fermentada, ya sea procedente de la cebada, de uvas, de dátiles y otros frutos de los que se extraían. Era preciso que los que ejerciesen el culto tuvieran toda la lucidez para «discernir lo santo de lo profano, lo puro de lo impuro, y enseñar a los hijos de Israel todas las leyes de Yahvé» (v.10-11). Aquí se trata de la distinción de los días, cosas, lugares *santos*, y de la pureza de los animales y de las personas. Esta prohibición de bebidas alcohólicas a los sacerdotes se encuentra también en otros pueblos antiguos fuera de Israel.

Participación de los sacerdotes en las ofrendas (12-15)

12 Moisés dijo a Aarón, a Eleazar y a Itamar, los dos hijos que le quedaban a Aarón: «Tomad lo que resta de las ofrendas de combustión, las ofrendas a Yahvé, y comedlo sin levadura cerca del altar, pues es cosa santísima. 13 Lo comeréis en lugar santo. Es tu derecho y el derecho de tus hijos sobre las ofrendas hechas a Yahvé, como me lo ha sido ordenado. 14 Comeréis en lugar puro, tú y tus hijos y tus hijas, el pecho balanceado y el pernil elevado, porque estos trozos se te dan como derecho tuyo y de tus hijos sobre los sacrificios pacíficos de los hijos de Israel. 15 El pernil de elevación y el pecho de balanceo, que con el sebo destinado al fuego se presenta a Yahvé para hacer la ofrenda, a ti y a tus hijos os pertenecen por ley perpetua, como lo ha mandado Yahvé».

Se repite la ley sobre lo que pertenece a los sacerdotes de los sacrificios pacíficos. En todo caso deben tomarlo en lugar santo, pues es cosa *santísima* (v.12). Y esto, lo mismo respecto de las oblaciones de harina y aceite [5] que del *pernil de elevación* y del *pecho balanceado* [6].

Los restos del sacrificio por el pecado (16-20)

16 Moisés preguntó por el macho cabrío que había sido sacrificado por el pecado, y se encontró con que había sido quemado; y airado contra Eleazar e Itamar, los hijos de Aarón que quedaban, les dijo: 17 «¿Por qué no habéis co-

5 Cf. 9,17.
6 Sobre el rito del balanceo véase el com. a 9,18-21.

mido la víctima por el pecado en el lugar santo? Es cosa santísima, y Yahvé os lo ha dado para que llevéis vosotros la iniquidad de la asamblea y os hagáis por ella expiación ante Yahvé; [18] mas no habiendo sido llevada la sangre dentro del santuario, debíais haber comido la carne en lugar santo, como lo he mandado». [19] Aarón dijo a Moisés: «Hoy se han ofrecido ante Yahvé la víctima por el pecado y el holocausto, y me ha pasado esto. ¿Podía comer hoy la víctima por el pecado? ¿Habría sido esto grato a Yahvé?» [20] Oyólo Moisés y se dió por satisfecho.

Después de haber determinado la parte de los sacerdotes en los sacrificios *pacíficos*, Moisés quiere recordar los derechos de los mismos en los expiatorios por el pecado; pero se encuentra con que la víctima había sido quemada totalmente en contra de lo prescrito. Irritado, protestó ante Aarón por la infracción de la ley, y éste se excusó diciendo que sus hijos, bajo la impresión de la muerte de sus hermanos, no se atrevieron a comer la parte de la víctima expiatoria por creerse no suficientemente purificados. En el rito expiatorio, los sacerdotes debían comer parte de la víctima sacrificada por el pecado del pueblo, simbolizando con ello la manducación de los *pecados* del mismo pueblo pecador. Era cosa *santísima*. Moisés creyó ver en la conducta de los hijos de Aarón una negligencia y aun desprecio, pero se conformó con la explicación de Aarón (v.20).

Observaciones generales sobre el sacerdocio

1. EL SACERDOCIO PRIMITIVO EN ISRAEL.—En los orígenes, la dignidad sacerdotal iba vinculada a la autoridad familiar o social. Esta era la ley general en la antigüedad. Abraham, lo mismo que sus hijos Isaac y Jacob, ofrecían ellos sacrificios a Yahvé allí donde la providencia de Dios los llevaba. Moisés se valió de unos jóvenes para ofrecer las víctimas con que se había de solemnizar el pacto entre Dios y el pueblo, aunque el verdadero sacerdote en aquel caso fué Moisés, y estos jóvenes no cumplieron más que el duro ministerio de preparar el altar y degollar las víctimas. En la historia siguiente de Israel podemos notar que todavía se sigue esta costumbre. Samuel, que era profeta, pero de origen efrateo, como su padre, levantó un altar en Rama [7], y en él, como en Masfa [8], en Gálgala [9] y Belén [10], ofrecía sacrificios, de cuya legitimidad nadie puede dudar. En la traslación del arca también dice el texto que el rey David ofrecía sacrificios [11], y en la dedicación del templo, Salomón ejerció el sacerdocio, pronunciando la que podemos decir oración consecratoria [12]. Y no contamos lo que se refiere de Ajaz [13] y de Azarías [14], por cuanto el texto sagrado nos lo presenta como infracciones de la ley entonces vigente.

[7] 1 Sam 7,17.
[8] 1 Sam 7,9.
[9] 1 Sam 11,15.
[10] 1 Sam 16,5.
[11] 2 Sam 6,13.
[12] 1 Re 8,22s.
[13] 2 Re 16,10-18.
[14] 2 Par 26,16-21.

En las grandes naciones, sin embargo, echamos de ver la existencia de un sacerdocio profesional. El ritual solía ser complicado, y la obligación de atenerse a él escrupulosamente era rigurosa, lo que exigía el exacto conocimiento del mismo. El acercarse a la divinidad exigía también la observancia de muchas reglas de santidad, que un rey no podía siempre observar. Los dioses querían, además, un sacerdocio exclusivamente consagrado a su servicio. Todas estas razones se juntaban en Israel en favor de la institución de un sacerdocio totalmente dado al servicio de Yahvé.

2. EL SACERDOCIO LEVÍTICO.—Según la historia del Génesis, Leví es uno de los hijos de Jacob, habido en su mujer Lía, de la cual se escribe que, al darle a luz, dijo: «Ahora sí que mi marido se *pegará* a mí, pues le he parido tres hijos». Y le llamó Leví [15]. Al comenzar su narración, el Exodo nos habla de «un hombre de la casa de Leví», cuya mujer era del mismo linaje [16]. Estos fueron los padres de Moisés. Andando los años, cuando éste ofrecía dificultades para aceptar la misión que Yahvé quería encomendarle, oyó de Dios estas palabras: «¿No tienes a tu hermano Aarón el levita?» Parece que estas palabras no significan la familia de Aarón, pues la de Moisés no era distinta. Han de significar un oficio religioso, al que Aarón estaba ya consagrado y de donde tomaba ese nombre. Esto nos explicaría el sentido del episodio de Ex 32,25ss, cuando Moisés, al ver la prevaricación del pueblo con el becerro, grita: «A mí los de Yahvé», y todos los hijos de Leví se reunieron en torno de él, que les dijo: «Así habla Yahvé, Dios de Israel: Cíñase cada uno su espada sobre su muslo; pasad y recorred el campamento de una a otra puerta y mate cada uno a su hermano, a su amigo, a su deudo». Y lo hicieron, siendo el número de los caídos, según el texto, 3.000 hombres. Moisés dijo entonces a los levitas: «Hoy os habéis consagrado a Yahvé, haciéndole cada uno oblación del hijo y del hermano; por ello recibiréis hoy bendición». Este hecho nos revela que los levitas estaban especialmente consagrados al culto de Yahvé y que en este momento recibieron una solemne confirmación oficial de su sacerdocio. Un autorizado expositor de la Sagrada Escritura, A. van Hoonacker, se atreve a señalar como causa de esta su devoción por Yahvé la cultura que habían adquirido en Egipto, la cual los habría habilitado para entender mejor las tradiciones religiosas de su nación y las nuevas revelaciones aportadas por Moisés.

Los apéndices del libro de los Jueces nos ofrecen también dos episodios muy significativos. Un individuo de los montes de Efraím llamado Mica fundó en su casa un santuario, instituyendo como ministro de él a un hijo suyo. Pero un joven de Belén de Judá, de nombre Jonatán, levita, saliendo de Belén, se puso a recorrer la tierra para buscar dónde vivir. Llegó a casa de Mica, que le preguntó: «¿De dónde vienes?» A lo que el levita contestó: «Soy de

[15] Gén 29,34.
[16] Ex 2,1.

Belén de Judá y ando a ver si encuentro dónde vivir». Quédate conmigo, le dice Mica, y me servirás de padre y de sacerdote. Te daré diez siclos de plata al año, vestido y comida». Aceptó el levita la propuesta de servirle de sacerdote en el santuario por él fundado, y, muy contento, dijo: «Ahora sí que de cierto me favorecerá Yahvé, que tengo por sacerdote a un levita». Poco tiempo después pasan por allí algunos danitas en busca de tierra donde asentar. Al encontrar allí aquel levita, le preguntan por sus ocupaciones y, sabiendo que servía en aquel santuario doméstico, le mandan que consulte a Yahvé sobre el camino que llevan. El levita lo hace y les dice: «Id tranquilos; está ante Yahvé el camino que seguís». Días más tarde llegan 600 hombres de la tribu de Dan, los cuales van a conquistar la tierra que los exploradores les habían señalado, y, entrando en casa de Mica, le toman el *efod* de consultar a Yahvé, los *terafim* y la estatua chapeada de plata, y obligan al levita a seguirlos, diciéndole: «¿Qué te es mejor, ser sacerdote de la casa de un solo hombre o serlo de una tribu y de una familia de Israel?» Alegrósele al sacerdote el corazón y, tomando el efod, los *terafim* y la imagen tallada, se fué con aquella gente»[17]. Tal fué el origen del santuario de Dan. El capítulo siguiente nos cuenta la suerte desgraciada de otro levita, que también peregrinaba por los montes de Efraím y que, habiendo tomado mujer en Belén de Judá, al pasar por Gueba de Benjamín, fué objeto de la bestial liviandad de sus moradores, dando este suceso origen a la guerra que estuvo a punto de acabar con la tribu de Benjamín.

El libro de Samuel empieza contándonos la vida religiosa que se desarrollaba en el santuario nacional de Silo, donde ejercía sus funciones Helí el levita con sus hijos[18]. Poco más tarde vemos el santuario trasladado a Nob, donde, en un arrebato de furor, Saúl hizo dar muerte a setenta sacerdotes, todos levitas, por el crimen de haber consultado a Dios sobre el viaje de David y a ruegos de éste[19]. El único que de aquella matanza se salvó, Abiatar, corrió al lado de David, a quien servía en el mismo oficio de consultar a Dios (22,20ss). Pero este Abiatar es luego privado del sacerdocio por Salomón y sustituído por Sadoc, también levita, que después preside los servicios religiosos en el templo[20].

Esta historia parece responder bien a la bendición de Moisés sobre Leví:

«Da a Leví tus *tummim*
y tus *urim* al favorito,
a quien probaste en Masa
y con quien contendiste en las aguas de Meribá.
El dijo a su padre: «No te conozco»;
y a sus hermanos no consideró,
y desconoció a sus hijos,
por haber guardado tus palabras,

17 Jue 18,1-29.
18 1 Sam 2,11s.
19 1 Sam 22,11-19.
20 1 Re 2,25-27.

por haber observado tu pacto.
Ellos enseñarán tus juicios a Jacob,
y tu Ley a Israel.
Y pondrán a tus narices el timiama,
y el holocausto en tu altar»[21].

El Deuteronomio nos habla con frecuencia de los sacerdotes levitas que andan dispersos por las ciudades de Israel, sin heredad alguna y viviendo de la caridad de sus hermanos, a los cuales el autor los recomienda con mucha insistencia, junto con los demás indigentes, los huérfanos, las viudas y los extranjeros. Veamos una muestra: «Los hijos de Israel no ofrecerán sacrificios a Yahvé en cualquier lugar, sino en el único elegido para morar en él su santo nombre. Allí llevaréis todo lo que os mando, vuestros holocaustos, vuestras décimas, las ofrendas elevadas de vuestras manos y la ofrenda escogida de vuestros votos a Yahvé. Allí os regocijaréis en presencia de Yahvé, vuestro Dios, vosotros, vuestros hijos, vuestras hijas, vuestras siervas y vuestros siervos y el *levita* que está dentro de vuestras puertas, ya que éste no ha recibido parte ni heredad con vosotros»[22]. Este modo de hablar de los levitas es general en el Deuteronomio[23]. El único santuario que el Deuteronomio juzga como legítimo, está servido por sacerdotes levíticos, de los cuales dice también que no tienen heredad entre sus hermanos y se mantendrán de los sacrificios y ofrendas de los fieles. Y añade: «Si un levita sale de alguna de tus ciudades de todo Israel, donde peregrinó, para venir, con todo el deseo de su alma, al lugar que Yahvé elija, ministrará en el nombre de Yahvé, su Dios, como todos sus hermanos los levitas que allí estén delante de Yahvé, y comerá una porción igual a la de los otros, excluyendo a los sacerdotes de los ídolos y a los magos»[24]. La palabra levita significa aquí, como en todo el libro, un miembro de la tribu consagrada al servicio de Dios, y los sacerdotes no se distinguen de los levitas, pues todos son sacerdotes levitas.

Se explica por aquí la situación precaria de los levitas, obligados por la necesidad a servir en los santuarios que, contra la ley deuteronómica, había en todo Israel. El legislador, mirando a su situación, manda que se los reciba en el santuario nacional, donde los emolumentos debían ser más abundantes. Entre esos santuarios no faltarían algunos, tal vez muchos, manchados por el culto de los ídolos. A los servidores de ellos se les cierra la puerta del santuario nacional.

Todo esto nos muestra un progreso en la historia del sacerdocio levítico, que comienza por ofrecérsenos consagrado al culto de Yahvé, pero sin posición social, y buscando como mejor puede su modo de vivir. Algunos están al servicio del tabernáculo y del arca, y éstos pasan al templo y logran crecer en importancia, hasta venir a ser los directores de la nación en la época postexílica. El código

[21] Dt 33,8-10.
[22] Dt 12,11-12.
[23] Dt 12,18s; 14,27; 16,11.14; 26,11s.
[24] Dt 18,6-8.

sacerdotal emplea también aquí un género literario especial. A fin de realzar a los ojos de sus lectores la dignidad del sacerdocio, que efectivamente remontaba a Moisés, según el Exodo, y acaso más allá de Moisés, nos representa este cuadro de sus instituciones, cuadro que no responde a lo que fué en los siglos de los Jueces, pero sí a los tiempos posteriores. Veremos la confirmación de esto cuando lleguemos a tratar de los medios de vida del sacerdocio levítico y mostremos una vez más la diferencia que existe entre las normas del código sacerdotal y lo que la historia nos dice.

CAPÍTULO 11

DISTINCION ENTRE ANIMALES PUROS E IMPUROS

Los c.11-15 comprenden una serie de leyes sobre las impurezas legales. Son un paréntesis, ya que 16,1 es continuación de 10,20. El hagiógrafo ha colocado aquí estas leyes para hacer ver al pueblo el discernimiento que ha de haber entre las cosas y animales puros y los impuros, no sea que se exponga por su ignorancia a un castigo similar al de los dos hijos de Aarón. En 10,10 se dice que los sacerdotes deben discernir «lo santo y lo profano, lo puro y lo impuro», y ahora se determina oficialmente cuál es lo puro y cuál lo contaminado. La ley de pureza se divide en cuatro partes: *a)* sobre los animales puros e impuros (c.11); *b)* sobre la mujer recién parida (c.12); *c)* sobre la lepra (c.13-14); *d)* sobre las impurezas del hombre y de la mujer (c.15).

Los cuadrúpedos (1-8)

**1 Yahvé habló a Moisés y Aarón, diciendo: 2 «Hablad a
los hijos de Israel y decidles: He aquí los animales que co-
meréis entre las bestias de la tierra: 3 todo animal de pezuña
hendida y casco partido y que rumie, lo comeréis; 4 pero
no comeréis los que sólo rumian o sólo tienen partida la
pezuña. El camello, que rumia, pero que no tiene la pezuña
partida, será inmundo para vosotros; 5 el conejo, que rumia
y no tiene la pezuña partida, es inmundo; 6 la liebre, que
es rumiante y no tiene la pezuña hendida, es inmunda;
7 el cerdo, que tiene la pezuña hendida y no rumia, es in-
mundo para vosotros. 8 No comeréis su carne ni tocaréis
sus cadáveres; están inmundos para vosotros».**

Puro es equivalente a limpio, y Yahvé, santo, es la fuente de santidad para cuanto a El se refiera. La santidad incluye la idea de pureza y la de trascendencia. Todo lo que de algún modo se relaciona con Dios es *santo*. Santa es la morada de Dios en el cielo y su santuario en la tierra; santos son los enseres de su casa, y lo

ministros que le sirven, y el pueblo por El elegido. De aquí la norma general del *código sacerdotal:* «Sed santos porque yo soy santo. Yo, que moro en medio de vosotros, os santifico» [1]. En razón de esta santidad, no sólo los sacerdotes y los demás ministros del santuario, sino también el pueblo debía someterse a numerosas observancias con que guardaba en sí la *santidad* que había recibido de Dios, y que le servía para vivir separado de los otros pueblos y evitar el peligro de contaminación.

Contraria a la santidad es la impureza, que se halla sobre todo en los espíritus inmundos, y de ellos venía, según una superstición muy extendida, la impureza de muchas cosas. A cuatro capítulos se pueden reducir las cosas impuras según la mentalidad hebraica: las comidas, los cadáveres, los leprosos y todo lo concerniente a la generación humana. ¿Cuál es la razón de distinción de alimentos en puros e impuros? Es difícil señalarla, ya que depende de la estimación de los contemporáneos de Moisés. No es la naturaleza misma de las cosas, que Dios, al criarlas, declaró buenas [2]. San Pablo afirma que «todo es limpio para los limpios» [3], y Jesucristo dijo que «no mancha al hombre lo que entra en él (los alimentos), sino lo que sale del corazón» [4]. Quiere esto decir que semejante distinción de alimentos no viene del cielo, sino que nace de la tierra. La religión le imprimió luego su sello sagrado, como se lo imprimía a todas las cosas en la antigua organización teocrática de la vida.

No cabe duda que hay ciertos animales que nos causan repugnancia, y por esto nos abstenemos de comerlos; pero éstos no son los mismos en la estimación de todos. Hay quienes miran el perro como plato exquisito, mientras que otros no lo comerían sino en extrema necesidad. Igual se puede decir del cerdo, del gato, etc. No todas las carnes son igualmente digeribles, y esto puede ser otro principio de distinción. Un tercer principio para los hebreos sería, según algunos Padres, la protestación contra las supersticiones paganas. Los hebreos tendrían así por impuros los animales que para los gentiles eran sagrados. En todo caso, en esta discriminación de alimentos hay mucho de atavismo y de mentalidad popular. El legislador hebraico se amoldó a ésta al establecer la distinción entre animales puros e impuros. La lista del Levítico es larga, y no es posible identificar todos los animales señalados.

El capítulo abarca los puntos siguientes: normas sobre los cuadrúpedos (1-8), distinción de los animales acuáticos (9-12), reglas sobre la distinción de aves (13-19), distinción de insectos (20-23), impureza originada por el contacto con algún cadáver (24-40), reptiles inmundos (41-45). La división corresponde a la del relato de la creación de Gén 1.

Respecto de los *cuadrúpedos* se requieren dos condiciones para ser considerados puros y, por tanto, comestibles: tener el casco partido (y la pezuña hendida) y ser rumiante. Si falta una de

[1] Lev 18,45; 19,2; 20,26; 21,6.
[2] Cf. Gén c.1.
[3] Tit 1,15; cf. Act 10,15.
[4] Mt 15,11.

estas dos condiciones, es inmundo. Así, los comestibles son el buey, la cabra, el cordero, etc.[5] Se excluyen, pues, el caballo, el perro, el asno, etc., que, aunque no podían ser comidos, podían ser utilizados para servicio del hombre. Hemos de observar que el *rumiar* no ha de ser juzgado científicamente, sino según la estimación popular. Así, la liebre y el conejo son considerados como rumiantes, porque mueven la boca como los rumiantes, pero no lo son en realidad, sino simples roedores. El *camello* es considerado inmundo, pues aunque sea rumiante y tenga la *pezuña hendida*, sin embargo, por debajo están como unidas las dos partes de ella. El *conejo* de que aquí se habla parece ser el *damán*, que es descrito como «pequeño paquidermo de la fauna etiópica *(Hyrax syricus)*, que no es rumiante ni roedor, de la talla de un conejo, que habita entre las rocas»[6]. Es considerado inmundo porque no tiene la *pezuña hendida*, aunque aparentemente sea rumiante. Por la misma razón es excluída la *liebre*, que, aunque aparentemente rumiante, no tiene la *pezuña hendida*, aunque las uñas aparezcan separadas al exterior. El *cerdo* es excluído porque no es rumiante (v.7). Tácito dice que los judíos se abstenían del *cerdo* porque éste propaga la *lepra*[7]. Entre los griegos y babilonios era considerado como animal sagrado, y, como tal, preferido para los sacrificios. Entre las poblaciones cananeas de Palestina parece que tenía este mismo carácter, pues se han descubierto muchos esqueletos de puercos en las excavaciones neolíticas del santuario de Gezer[8]. Algunos autores insinúan que el cerdo es considerado impuro por razones supersticiosas, pues, como anda hozando, se le ha relacionado con los espíritus malignos subterráneos. No sólo estaba prohibido comer sus carnes, sino aun tocar sus cadáveres.

Animales acuáticos (9-12)

9 He aquí los animales que entre los acuáticos comeréis: Todo cuanto tiene aletas y escamas, tanto en el mar como en los ríos, lo comeréis; 10 pero abominaréis de cuanto no tiene aletas y escamas en el mar y en los ríos, de entre los animales que se mueven en el agua y de entre todos los vivientes que en ella hay. 11 Serán para vosotros abominación; no comeréis sus carnes y tendréis como abominación sus cadáveres. 12 Todo cuanto en las aguas no tiene aletas ni escamas, lo tendréis por abominación.

Se prohiben los animales acuáticos que no tienen aletas ni escamas por su semejanza con las serpientes, como las anguilas. También aquí habrá que recurrir a ideas supersticiosas de estimación popular para establecer esta distinción entre los animales acuáticos. Los peces eran venerados por las poblaciones marinas filisteas y púnicas[9].

[5] Cf. Dt 14,5.
[6] Cf. Abel, *Géog.* I 221.
[7] Tácito, *Anales* V 4.
[8] H. Vincent, *Canaan* p.188.202.
[9] Cf. DBV V 494.

Las aves (13-19)

[13] He aquí entre las aves las que tendréis por abominación, y no las comeréis por ser cosa abominable: [14] el águila, el quebrantahuesos y el halieto; el milano y el buitre según sus especies; [15] toda clase de cuervos; [16] el avestruz, la lechuza, el loro, la gaviota y el gavilán de toda clase; [17] el buho, el mergo, el ibis, [18] el cisne, el pelícano, el calamón; [19] la garza, la cigüeña en todas sus especies; la abubilla y el murciélago.

La enumeración es prolija, y muchos de los nombres hebreos son difíciles de identificar al detalle [10]. No se da razón de la prohibición de comer estas aves. De hecho, pues, sólo se permiten los animales domésticos y algunos más en relación con el hombre, como las palomas.

Los insectos (20-23)

[20] Todo volátil que anda sobre cuatro patas lo tendréis por abominación; [21] pero, entre los insectos alados que marchan sobre cuatro patas, comeréis aquellos que tienen más largas las de atrás para saltar sobre la tierra. [22] He aquí de entre éstos los que comeréis: toda especie de langosta: el *solam*, el *jargol*, el *jagab* según las especies. [23] Todo otro volátil de cuatro patas lo tendréis por inmundo, y comiéndolos os haréis inmundos.

De entre los insectos sólo se permite comer los pertenecientes a la familia de la langosta, cuya determinación específica no es fácil traducir. Era corriente entre los orientales ya desde la antigüedad comer las langostas [11].

Impureza por contacto con cadáveres (24-40)

[24] Quien tocare uno de sus cadáveres se contaminará, y será inmundo hasta la tarde; [25] y si tocare algo de esto muerto, lavará sus vestiduras, y será inmundo hasta la puesta del sol. [26] Todo animal que tenga pezuña, pero no partida ni rumie, será para vosotros inmundo, y quien tocare su cadáver será inmundo. [27] Los que andan sobre la planta de los pies serán para vosotros inmundos, y quien tocare su cadáver será inmundo hasta la tarde, [28] y quien transportare su cadáver lavará sus vestiduras y será inmundo hasta la tarde. [29] También estos animales serán para vosotros inmundos de entre los que andan por la tierra: la comadreja, el ratón y la tortuga en todas sus especies; [30] el musgaño, el camaleón, la salamandra, el lagarto y el topo. [31] Estos son los para

[10] Véase al detalle en ABEL, *Géog.* I 224s.
[11] Cf. A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes* p.259; Mt 3,4; Mc 1,6.

vosotros inmundos entre los reptiles; quien tocare su cadáver será inmundo hasta la tarde. [32] Todo objeto sobre el que cayere uno de estos cadáveres será manchado; y los utensilios de madera, vestidos, pieles, sacos, todo objeto de uso, será puesto en agua y será inmundo hasta la tarde; [33] toda vasija de barro donde algo de esto caiga quedará manchada y la romperéis; [34] todo alimento preparado con agua quedará manchado, y lo mismo toda bebida, cualquiera que sea el vaso que la contenga; [35] todo aquello sobre lo cual caiga algo de estos cadáveres quedará manchado, y por contaminado lo tendréis. [36] Las fuentes y las cisternas donde hay cantidad de agua quedarán puras, mas quien tocare el cadáver será impuro. [37] Si alguno de estos cuerpos muertos cayere sobre una simiente que ha de sembrarse, la simiente quedará pura; [38] pero, si la hubiere echado agua encima y cae alguno de estos cuerpos muertos, la tendréis por manchada. [39] Si muere uno de los animales cuya carne podéis comer, quien tocare el cadáver lavará sus vestidos y quedará impuro hasta la tarde. [40] El que de estos cadáveres comiere, lavará sus vestidos y quedará inmundo hasta la tarde; y el que los llevare, lavará sus vestidos y será inmundo hasta la tarde.

La impureza contraída por el contacto de los cadáveres era un obstáculo para que los sacerdotes ejercieran sus funciones [12], y a los israelitas en general les impedía, so pena de excomunión de la comunidad, comer carnes de víctimas ofrecidas a Dios [13]. El contaminado tenía que purificarse ritualmente. La exégesis rabínica creó a propósito de esto todo un código complicado de purificaciones [14].

Los reptiles (41-45)

[41] Será para vosotros abominación todo reptil que repta sobre la tierra. [42] No comeréis ningún animal que repta sobre la tierra, sea de los que se arrastran sobre su vientre, sea de los que marchan sobre cuatro o sobre muchas patas; los tendréis por abominación. [43] No os hagáis abominables por los reptiles que reptan ni os hagáis impuros por ellos; seréis manchados por ellos. [44] Porque yo soy Yahvé, vuestro Dios, vosotros os santificaréis y seréis santos, porque yo soy santo, y no os mancharéis con ninguno de los reptiles que reptan sobre la tierra. [45] Pues yo soy Yahvé, que os ha sacado de la tierra de Egipto para ser vuestro Dios. Santos seréis vosotros, porque santo soy yo.

Este verso sigue al v.23, pues trata de animales que no se han de comer. Aquí bajo el nombre de reptiles están no sólo los que se arrastran sobre su vientre, sino también los que tienen patas, como los lagartos y los gusanos. Entre los semitas había culto a ciertos animales reptiles [15]. Y había muchas supersticiones sobre

[12] Cf. Lev 22,2-8.
[13] Cf. Lev 7,20.
[14] Cf. Mt 15,2; 23,24.25.
[15] Cf. Ez 8,10.

estos animales que se esconden en la tierra en relación con espíritus malignos subterráneos.

Después el hagiógrafo da la razón teológica de todas estas prohibiciones: *Yo soy Yahvé..., os santificaréis y no os mancharéis...* (v.44). El hecho de pertenecer a Dios como pueblo elegido colocaba a los israelitas en una situación de privilegio que tenía sus exigencias, ya que debían conformarse en su conducta a la *santidad* de Dios, que era incompatible con toda impureza material y espiritual. Cualquiera que fuera el origen popular que considerara ciertos animales como impuros, el autor sagrado insiste en el hecho de que lo son, y, por tanto, el israelita debe abstenerse de comerlos y de aun tener contacto con sus cadáveres.

Conclusión (46-47)

46 Esta es la ley referente a los cuadrúpedos, las aves, todos los seres vivientes que se mueven en las aguas y todos los que reptan sobre la tierra, 47 para que distingáis entre lo puro y lo impuro, entre lo que puede y no puede comerse».

El autor sagrado recapitula todo lo precedente insistiendo en la prohibición para recalcar su importancia en la vida social de Israel. Esas leyes de discriminación entre animales puros e impuros sirvieron para aislar a Israel y para salvarle de la absorción en determinados momentos críticos históricos.

CAPÍTULO 12

LA PURIFICACION DE LA MUJER RECIEN PARIDA

1 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 2 «Habla a los hijos de
Israel y diles: Cuando dé a luz una mujer y tenga un hijo,
será impura durante siete días; será impura como en el
tiempo de la menstruación. 3 El octavo día será circuncidado
el hijo, 4 pero ella quedará todavía en casa durante treinta y
tres días en la sangre de su purificación; no tocará nada santo
ni irá al santuario hasta que se cumplan los días de su puri-
ficación. 5 Si da a luz hija, será impura durante dos semanas,
como al tiempo de su menstruación, y se quedará en casa
durante sesenta y seis días en la sangre de su purificación.
6 Cuando se cumplan los días de su purificación, según que
haya tenido hijo o hija, se presentará ante el sacerdote, a la
entrada del tabernáculo de la reunión, con un cordero primal
en holocausto y un pichón o una tórtola en sacrificio por
el pecado. 7 El sacerdote los ofrecerá ante Yahvé, y hará
por ella la expiación, y será pura del flujo de la sangre. Esta
es la ley para la mujer que da a luz hijo o hija. 8 Si no puede

ofrecer un cordero, tomará dos tórtolas o dos pichones, uno para el holocausto y otro para el sacrificio por el pecado; el sacerdote hará por ella la expiación y será pura.

El Señor dijo primero a Adán y a Eva, luego a Noé y a sus hijos: «Creced y multiplicaos y poblad la tierra» [1]. Es, pues, la generación humana un deber de la naturaleza, y el nacimiento de los hijos era motivo de grande alegría, así como era una deshonra la carencia de los mismos. Pero también es verdad que el instinto sexual en el hombre llega a grandes excesos. Esta es, sin duda, la causa de que los actos sexuales y sus consecuencias hayan sido rodeados, por la naturaleza, del pudor, y en los pueblos antiguos, como el hebreo, de muchas restricciones religiosas. Todo lo referente a la generación entre los semitas está rodeado de misterio, y aun consideran como desordenado e impuro muchas cosas que se relacionan con la transmisión de la vida. En este ambiente histórico hay que enmarcar las prescripciones del presente capítulo, en que se habla de la purificación de la mujer que ha dado a luz.

El capítulo parece desplazado, y su contenido puede considerarse como una subdivisión del c.15, donde se trata de las impurezas del hombre y de la mujer. Según la prescripción aquí impuesta, la mujer que dé a luz un *varón* debe quedar como impura *siete días;* al octavo día debe ser circuncidado el hijo, y después debe permanecer aislada como impura treinta y tres días. En total, cuarenta días. Si da a luz una hembra, será impura «dos semanas», y después quedará en casa reservada «sesenta y seis días», el doble que en el caso del varón. ¿Por qué esta distinción? La cifra de «cuarenta días» de reserva de la mujer aparece en legislaciones árabes, persas y griegas. Es el período normal impuesto por la higiene y las exigencias fisiológicas. Para la mujer se exige más en la legislación levítica, debido quizá a la supuesta inferioridad de la mujer; de forma que el nacimiento de una niña se consideraba casi como un castigo. Quizá también existía la opinión popular de que la formación del feto femenino exigía más tiempo, y, en consecuencia, los desarreglos menstruales más prolongados. Es otro caso de acomodación a costumbres ancestrales conforme a determinadas ideas populares, como hemos visto en la distinción de animales puros e impuros [2].

El precepto de la *circuncisión* había sido dado ya a Abraham [3], recordado a Moisés con ocasión de la Pascua en Egipto [4], y aquí se reitera tajantemente. Pero de hecho parece que, durante la época del desierto, los israelitas se mostraron negligentes en su cumplimiento, pues al entrar en Canaán se dice que nadie de los nacidos en el desierto había sido circuncidado [5]. En la época tardía del judaís-

[1] Gén 1,28; 8,17.
[2] Sobre las posibles razones supersticiosas de estas prácticas en su origen primitivo, véase M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques* p.143. Cf. PLINIO, *Hist. Nat.* VII 13.
[3] Gén 17,10-14.
[4] Ex 12,44.48.
[5] Jos 5,5.

mo, el precepto tuvo su importancia [6], y en tiempos del Señor se cumplía incluso el día del sábado, privando sobre éste [7].

Terminado el tiempo de la total purificación (cuarenta días en caso de varón y ochenta en caso de hembra), la mujer debía presentarse al sacerdote ante la tienda de la reunión para ofrecer un *holocausto* y un sacrificio *por el pecado*, el primero como reconocimiento y homenaje a Dios, y el segundo como expiación personal y para purificarse de la impureza legal que había contraído. Según 1 Sam 1,22, la mujer podía ser reemplazada por su marido en la presentación de las víctimas, si aquélla estaba realmente impedida.

Las víctimas eran un *cordero de un año* en holocausto y un pichón o tórtola en sacrificio por el pecado (v.7). En caso de que la oferente fuera pobre, el cordero era sustituído por una tórtola o pichón (v.8). Es el caso de la Virgen María [8].

CAPÍTULO 13

LEY ACERCA DE LA LEPRA

Los c.13-14 tratan de los diferentes casos de lepra: *a)* lepra humana (13,1-46); *b)* lepra de los vestidos y del cuero (13,47-59); *c)* purificación del leproso (14,1-32); *d)* lepra de las casas (14,33-53); *e)* conclusión (14,54-57). Aunque todas estas secciones aparecen perfectamente trabadas por el tema general de la purificación de la lepra, sin embargo, la legislación es compleja, y probablemente ha sufrido adaptaciones progresivas, partiendo de un núcleo primitivo legislativo mosaico.

La lepra en general (1-8)

1 Yahvé habló a Moisés y a Aarón, diciendo: 2 «Cuando tenga uno en la piel de su carne un tumor, sarpullido o mancha blanca que se presente en su piel como la plaga de la lepra, será llevado a Aarón, sacerdote, o a uno de sus hijos, sacerdotes. 3 El sacerdote examinará la plaga de la piel de la carne, y si viere que los pelos de la llaga se han vuelto blancos y que la parte afectada está más hundida que el resto de la piel, es plaga de lepra; y el sacerdote que le haya examinado le declarará impuro. 4 Si tiene sobre la piel de su carne una mancha blanca que no aparece más hundida que el resto de la piel, y el pelo no se ha vuelto blanco, el sacerdote le recluirá durante siete días. 5 El día séptimo le examinará; y si el mal no parece haber cundido ni haberse extendido sobre la piel, le recluirá por segunda vez otros

[6] 2 Mac 6,10.
[7] Jn 6,22-23.
[8] Lc 2,24.

siete días, [6] y al séptimo día lo examinará nuevamente; si la parte enferma se ha puesto menos brillante y la mancha no se ha extendido sobre la piel, el sacerdote le declarará puro; es una erupción. Lavará sus vestiduras y será puro. [7] Pero si, después de haber sido examinado por el sacerdote y declarado puro, la mancha se extendiere, será llevado a él nuevamente para que le vea; [8] y si la mancha brillante ha crecido en la piel, le declarará inmundo, que es lepra.

La lepra es una enfermedad temible y contagiosa, que parece tuvo su origen en Egipto, de donde pasó a Palestina y Siria, y que luego los soldados de Pompeyo, primero, y más tarde los judíos dispersos por Vespasiano después de la guerra del 70 d. C., la difundieron por Europa. Se la tenía por incurable. Como el diagnóstico de las enfermedades era para los antiguos muy difícil, con frecuencia confundían con la lepra otras enfermedades de la piel, como la sarna, la tiña. La medicina distingue dos clases de lepra: la tuberculosa, que ataca la piel y el sistema muscular, y la anestésica, que hiere el sistema nervioso. Siendo una y otra contagiosa, el leproso era secuestrado de la familia y de la sociedad como un peligro común. Pero no solamente esto, pues para dar más eficacia a esta disposición, el leproso era considerado como una persona religiosamente impura. De nuevo nos encontramos con ideas populares de los antiguos en las que se mezcla lo religioso y lo natural. El leproso se consideraba como castigado por Dios en virtud de pecados ocultos. De ahí que es el sacerdote el que tiene que diagnosticar sobre cada caso para declararlo legalmente *impuro* y separarlo de la sociedad. Por eso, en los Evangelios, a las curaciones milagrosas de Cristo se las denomina *purificaciones*. El capítulo 13 del Levítico es una lección de patología según los conocimientos de la época. Y en este sentido tienen gran valor histórico en la historia de la medicina. El legislador aquí se preocupa sobre todo de describir los primeros síntomas de la lepra, para tomar las medidas de discriminación necesarias para evitar el contagio y la supuesta impureza legal. Por eso no habla de otros síntomas de la lepra que se dan cuando la enfermedad está ya avanzada, como la insensibilidad y la descomposición de las extremidades [1].

Lepra inveterada (9-17)

[9] Si uno tuviera la plaga de la lepra, será llevado al sacerdote, [10] que le examinará; y si viere éste en la piel un tumor blanco y que se han vuelto blancos los pelos, y en el tumor se nota la carne viva, [11] será juzgada lepra inveterada en la piel de su carne; y el sacerdote le declarará impuro; no le recluirá, pues es impuro. [12] Pero, si la lepra se ha extendido hasta llegar a cubrir toda la piel del enfermo desde la cabeza hasta los pies, en cuanto a la vista del sacerdote aparece, le

[1] Cf. M. J. LAGRANGE, *Evangile selon S. Marc* p.27.

**examinará; 13 y si, en efecto, cubre todo su cuerpo, decla-
rará puro al enfermo; pues se ha puesto todo blanco, será
puro. 14 Si en el así afectado aparece la carne viva, será impu-
ro, 15 y el sacerdote, al ver la carne viva, le declarará impuro,
pues la carne viva es impura, es lepra. 16 Si la carne viva
se pone otra vez blanca, se presentará el enfermo al sacer-
dote, 17 que le examinará; y si la llaga se ha puesto en verdad
blanca, el sacerdote le declarará puro; es puro.**

El que tenga un tumor blanco en la piel con pelos blancos y carne viva, padece lepra «inveterada» *(vetustissima)*, y, por tanto, no se le debe recluir, pues no necesita de más tiempo en observación, como en el caso anterior. Si la erupción de color blanco cubre todo el cuerpo, sin que aparezca la carne viva, no es lepra, y, por tanto, el que lo padezca no es impuro.

Lepra ulcerosa (18-23)

**18 Cuando uno tenga en su cuerpo, sobre su piel, una úlce-
ra cicatrizada, 19 y apareciere en ella una escamosidad blan-
ca o rojiza, se presentará al sacerdote, 20 quien le examinará.
Si la mancha está más hundida que el resto de la piel, y el
pelo se ha vuelto blanco, le declarará impuro, es lepra que
se ha presentado en la úlcera cicatrizada. 21 Si el color de
los pelos no se ha vuelto blanco y la escamosidad rojiza no
está más hundida que el resto de la piel, le recluirá por siete
días; 22 y si se ha extendido, le declarará impuro; es lepra;
23 pero, si está como estaba, sin extenderse la mancha, es
la cicatriz de la úlcera, y el sacerdote le declarará puro.**

Si una úlcera tiene síntomas de lepra, caracterizados por el color blanquecino del tumor, el paciente debe presentarse al sacerdote, y el diagnóstico es como en el caso anterior: si la mancha ulcerosa blanquecina está más hundida que la piel, es lepra y, por tanto, debe ser declarado impuro; en caso contrario, se le somete a una observación de siete días. En caso de que la úlcera no se extienda y no esté más hundida que la piel, no es lepra, y, por tanto, es puro.

Lepra como consecuencia de una quemadura (24-28)

**24 Si uno tiene en su cuerpo, en la piel, una quemadura
producida por el fuego, y sobre la señal de la quemadura
aparece una mancha blanca o de color rojizo, 25 el sacerdote
le examinará. Si el pelo se ha vuelto blanco en la mancha
y ésta aparece más hundida que el resto de la piel, es lepra
que ha brotado en la quemadura; el sacerdote le declarará
impuro. 26 Pero, si el sacerdote ve que el pelo de la mancha
no se ha vuelto blanco y que ésta no aparece más hundida
que el resto de la piel, y fuere de un color suboscuro, le**

recluirá durante siete días, y después, 27 al séptimo, le exa-
minará. Si la mancha se ha extendido sobre la piel, el sacer-
dote le declarará impuro; es lepra. 28 Si está como estaba,
sin extenderse sobre la piel, y es de color pálido, es la que-
madura, y le declarará puro, pues es la cicatriz de la que-
madura.

La lepra puede extenderse por las heridas o quemaduras, y por eso se prevé el caso de que una quemadura se torne blanquecina o de color rojizo, pues es sospechosa de estar contaminada con la lepra. El paciente debe presentarse al sacerdote para que diagnostique, el cual usará del mismo criterio que en los casos anteriores: si el pelo se torna blanco y la mancha está hundida en la piel, es lepra. En caso contrario debe sometérsele a inspección durante siete días. Si el mal está estacionado y no se extiende, no hay lepra y, por tanto, es puro el paciente.

Lepra de los cabellos y la barba (29-37)

29 Si un hombre o una mujer tuviera una llaga en la ca-
beza o en la barba, 30 el sacerdote le examinará. Si está más
hundida que el resto de la piel, y el pelo se ha vuelto rojizo
y más ralo, el sacerdote le declarará impuro; es tiña, lepra
de la cabeza o de la barba. 31 Pero si la llaga no se ha exten-
dido ni está más hundida que el resto de la piel, y el pelo no
está rojizo, recluirá al afectado por siete días, 32 y al séptimo
examinará la llaga. Si ésta no se ha extendido y el pelo no ha
mudado el color ni está la llaga más hundida que la piel,
33 le hará que se afeite fuera de la parte afectada y le recluirá
por siete días, 34 y al séptimo examinará la llaga; si no se ha
extendido ni está más hundida que la piel, le declarará puro;
el hombre lavará sus vestiduras y será puro. 35 Pero si, des-
pués de declarado puro, la llaga se extendiere sobre la piel,
36 le examinará el sacerdote; y si, en efecto, se ha extendido,
no hay que mirar si el pelo se ha hecho rojizo; es impuro.
37 Mas, si la llaga no se ha extendido y el pelo está negro,
la llaga está curada, es puro, y puro le declarará el sacerdote.

Como en los casos anteriores, el diagnóstico depende de que la parte ulcerosa esté más hundida que la piel y del color que tome el pelo. En caso afirmativo es lepra, y es declarado impuro. En caso negativo se le recluye siete días en observación, y si la pústula no está más hundida y los cabellos no han perdido color, no es lepra y, por tanto, ha de ser declarado puro.

Las manchas blancas en la piel (38-39)

38 Si cualquier hombre o mujer tiene en su piel man-
chas blancas, 39 el sacerdote le examinará. Si las manchas
son de color suboscuro, es empeine que le ha salido a la piel;
es puro.

Si las manchas blancas son de color oscuro pálido, entonces no se trata de lepra, sino de *bohaq*, nombre que aún entre los árabes se da a un exantema no contagioso y benigno, el cual desaparece por sí solo después de algún tiempo.

Lepra por calvicie (40-44)

40 Si a uno se le caen los pelos de la cabeza y se queda calvo, es calvicie de atrás; es puro. 41 Si los pelos se le caen a los lados de la cara, es calvicie anterior; es puro. 42 Pero, si en la calva posterior o anterior apareciere llaga de color blanco rojizo, es lepra que ha salido en el occipucio o en el simpucio. 43 El sacerdote le examinará, y si la llaga escamosa es de un blanco rojizo, como el de la lepra en la piel de la carne, 44 es leproso; es impuro, e impuro le declarará el sacerdote, pues es leproso de la cabeza.

En caso de que en la calvicie aparezca un tumor blanquecino rojizo, como en el caso de la piel del cuerpo, es lepra, y, por tanto, el paciente debe ser declarado impuro.

Vestidos y habitación del leproso (45-46)

45 El leproso, manchado de lepra, llevará rasgadas sus vestiduras, desnuda la cabeza, y cubrirá su barba, e irá clamando: «¡Inmundo, inmundo!» 46 Todo el tiempo que le dure la lepra, será inmundo. Es impuro y habitará solo; fuera del campamento tendrá su morada.

El leproso debe ser considerado como desechado de la sociedad, lamentándose sobre sí mismo como por un difunto, con las vestiduras rasgadas, la cabeza desnuda y la barba cubierta con su manto, gritando a los transeúntes para que no se acerquen: «¡Inmundo!» La segregación se debía a razones higiénicas, para evitar el contagio, y a razones religiosas, pues se consideraba como un castigo de Dios. No podía participar en actos de culto [2]. En la época posterior se les permitía entrar en las sinagogas a condición de que entraran antes que la gente y se sentaran aparte. Debían vivir fuera de los lugares comúnmente habitados, viviendo de la caridad pública.

Lepra de los vestidos y del cuero (47-59)

47 Si apareciere mancha de lepra en un vestido, sea de lana, sea de lino, 48 o en hilo de trama o de urdimbre, o en una piel o un objeto cualquiera de cuero; 49 si la mancha es

[2] Lev 22,4.

de color verdoso o rojizo, es plaga de lepra. [50] Se la enseñará al sacerdote, quien después de examinar la mancha encerrará el objeto por siete días. [51] El séptimo examinará de nuevo la mancha; si ésta se ha extendido sobre el vestido, el hilo de trama o de urdimbre, la piel u objeto de cuero, es plaga de lepra tenaz; la cosa es impura. [52] Se quemará el vestido, el hilo de trama o de urdimbre, la piel o el objeto en que se halla la mancha, pues es lepra tenaz; el objeto será quemado al fuego. [53] Pero si la mancha del vestido, de la urdimbre, de la trama o del objeto de cuero no se ha extendido, [54] mandará lavar aquello en que apareció la lepra, y lo encerrará por otros siete días. [55] Si después de lavado ve que la mancha no ha mudado de aspecto, aunque no haya cundido, es inmundo, y se quemará, porque está infectado en el reverso y en el anverso. [56] Pero, si el sacerdote ve que después del lavado la parte manchada ha mudado de color, la arrancará del vestido o del cuero, de la urdimbre o de la trama; [57] y si después de esto se viera que en el vestido, o en la urdimbre, o en la trama, o en el objeto de cuero cunde todavía la mancha, se quemarán. [58] Pero si después del lavado, en la urdimbre, o la trama, o el objeto de cuero, la mancha ha desaparecido, se lavará otra vez y será puro. [59] Tal es la ley de la lepra del vestido, de lana o lino, de la urdimbre o de la trama y de todo objeto de cuero, para declararlos mundos o inmundos.

Esta sección interrumpe la legislación sobre el leproso, que se continúa en 14,1. Aquí no se trata de los vestidos utilizados por un leproso, sino de manchas verduscas o rojizas que aparecen en los vestidos u objetos, que dan la impresión de ser leprosos, y como tales han de ser tratados. Es una concesión a la mentalidad popular del ambiente, que veía en esas manchas algo malo vitando. Y por razones de salud pública y por motivos religiosos, para nosotros desconocidos, entran dentro de las previsiones del legislador hebreo [3]. Se consideran esos objetos afectados por esas manchas misteriosas propagadoras de la lepra.

CAPÍTULO 14

NUEVAS REGULACIONES SOBRE LA LEPRA

La purificación del leproso (1-32)

[1] Yahvé habló a Moisés, diciendo: [2] «Esta es la ley del leproso para el día de su purificación: será conducido al sacerdote, [3] que saldrá a su encuentro fuera del campamento y le examinará. Si la plaga de la lepra ha desaparecido del leproso, [4] mandará tomar para el que ha de purificarse dos avecillas puras vivas, madera de cedro, un hilo de púrpura e hisopo; [5] degollará una de las aves encima de una vasija

[3] Véase art. *Lèpre:* DBV IV 186.

llena de agua, [6] y, tomando el ave viva, el cedro, el hilo de púrpura y el hisopo, los mojará, lo mismo que el ave viva, en la sangre del ave degollada sobre el agua viva; [7] asperjará siete veces al que ha de ser purificado de la lepra y lo declarará puro, dando suelta en el campo al ave viva. [8] Luego el que ha de ser purificado lavará sus vestidos, raerá su pelo y se bañará en agua, y será puro. Podrá ya entrar en el campamento, pero quedará por siete días fuera de su tienda. [9] El día séptimo raerá todo su pelo; lavará sus vestidos y bañará su cuerpo en agua, y será limpio. [10] El día octavo tomará dos corderos sin defecto y una oveja primal sin defecto y tres décimos de *efah* de flor de harina, amasada con aceite, y un *log* de aceite. [11] El sacerdote que haga la purificación presentará ante Yahvé al hombre que ha de purificarse, con todas esas cosas, a la entrada del tabernáculo de la reunión. [12] Tomará uno de los dos corderos, para ofrecerlo en sacrificio expiatorio, y el *log* de aceite, y lo agitará ante Yahvé; [13] luego degollará el cordero donde se inmola la víctima expiatoria y el holocausto, en lugar santo, porque la víctima del sacrificio expiatorio, como la del sacrificio por el pecado, es para el sacerdote, es cosa santísima. [14] El sacerdote, tomando la sangre del sacrificio expiatorio, untará de ella el lóbulo de la oreja derecha del que se purifica y el pulgar de la mano derecha y del pie derecho. [15] Tomará el *log* de aceite y, echando de él en la palma de su mano izquierda, [16] meterá el índice de su mano derecha en el aceite que tiene en la palma de su mano izquierda, y hará con él por siete veces aspersión ante Yahve. [17] Después, del aceite que le queda en la mano, untará el lóbulo de la oreja derecha del que se purifica y el pulgar de la mano derecha y el del pie derecho, encima de la sangre de la víctima; [18] el resto del aceite que le queda en la palma lo echará sobre la cabeza del que se purifica, cumpliendo así la expiación por él ante Yahvé. [19] Luego el sacerdote ofrecerá el sacrificio por el pecado, haciendo la expiación del que se purifica de su mancha; [20] y después de inmolar el holocausto, lo ofrecerá en el altar con la oblación, y así hará por él la expiación y será puro. [21] Si fuere pobre y no pudiera procurarse las víctimas ordinarias, tomará sólo un cordero, que se ofrecerá en sacrificio expiatorio, en ofrenda de expiación. Llevará una décima de flor de harina amasada con aceite, para la ofrenda, y un *log* de aceite; [22] también dos tórtolas o dos pichones, según sus facultades, uno como víctima expiatoria, el otro para el holocausto. [23] Lo presentará el día octavo al sacerdote para su purificación a la entrada del tabernáculo de la reunión, ante Yahvé. [24] El sacerdote tomará el cordero de la expiación y el *log* de aceite y los agitará ante Yahvé; [25] y después de haber inmolado el cordero del sacrificio de expiación, tomará de su sangre y la pondrá en el lóbulo de la oreja derecha del que se purifica y sobre el dedo pulgar de la mano derecha y el del pie derecho. [26] Echará luego aceite en la palma de su mano izquierda, [27] y con el dedo índice de su mano derecha hará siete veces aspersión ante Yahvé; [28] untará del aceite que tiene en la mano el lóbulo de la oreja derecha del que se purifica y el pulgar de la mano derecha y

el del pie derecho en el lugar donde puso la sangre de la víctima expiatoria. 29 Lo que le quede en la mano lo echará sobre la cabeza del que se purifica para hacer por él la expiación ante Yahvé. 30 Después ofrecerá una de las tórtolas o uno de los pichones que haya podido procurarse, 31 el uno en sacrificio por el pecado, el otro en holocausto con la ofrenda; y así, el sacerdote hará la expiación ante Yahvé del que se purifica. 32 Esta es la ley de la purificación del que tiene plaga de lepra y no puede presentar las víctimas ordinarias.

La lepra verdadera se tiene todavía por incurable. Pero el vago concepto que de ella había, daba lugar a que se presentasen muchos casos de curaciones, fuera de aquellos extraordinarios y milagrosos, como el de Naamán siro, curado por Eliseo [1], los cuales no podían entrar en la previsión del legislador. Como la enfermedad constituía una impureza religiosa, era preciso que en caso de curación se sometiera a ciertos ritos, con los que quedaría religiosamente purificado y autorizado para entrar de nuevo en la vida social, de la que había sido segregado. Los mismos sacerdotes que le habían declarado impuro, debían declarar oficialmente la curación de la impureza. El rito de purificación era largo y complicado. Comenzaba el sacerdote por comprobar la curación fuera del campamento; luego se practicaba la primera purificación, con la cual el leproso recibía la facultad de entrar en el campamento, pero no en su tienda (v.1-8). Como toda la legislación sacerdotal, se supone que esta ley se da en el desierto del Sinaí. El día séptimo se rapaba el pelo, se bañaba y lavaba sus vestidos. Al octavo día ofrecía diversos sacrificios, y con esto se terminaba la ceremonia de la purificación (v.9-20). Como en otras ocasiones, la ley toma en consideración la pobreza del leproso que no pudiera presentar las diversas víctimas y ofrendas que en el primer caso exigía, y las reducía, acomodándose a la pobreza del enfermo curado (v.21-32).

El rito purificatorio era el siguiente: se tomarán dos pájaros puros, madera de cedro (símbolo de la incorruptibilidad por su larga duración), un hilo de púrpura (cuyo color rojo simboliza la sangre) y una planta de hisopo, que se empleaba en todas las purificaciones [2]. Uno de los pájaros era degollado, no como sacrificio, sino para que su sangre cayese en un recipiente de agua no estancada, es decir, *viva*. La sangre mezclada con el agua significaba la vida y la idea de purificación. El sacerdote mojará el otro pájaro en esta agua mezclada con sangre, y lo mismo el cedro, la púrpura y el hisopo, y con ello asperjará al leproso. Se trata de simbolizar con estos ritos el retorno a la vida del paciente y su purificación para entrar en la vida social. Se soltará el *ave viva* en el campo, sin duda para significar que la enfermedad ha desaparecido (v.7), llevándose el aire sus miasmas, como el macho cabrío emisario llevaba al desierto los pecados de Israel. Quizá en estos extraños ritos haya un eco de costumbres ancestrales, que el legislador ha querido

[1] Cf. 2 Re 5,1-15.
[2] Cf. Ex 12,22; Núm 19,6.18; Sal 9,50.

amoldar a la nueva idea teocrática de la sociedad israelita. Con todo, siempre nos encontramos con la acomodación a la mentalidad popular del ambiente para expresar plásticamente altas ideas religiosas.

Después de este rito preliminar, el leproso se rapa el pelo y se baña; es una ceremonia de purificación con fines higiénicos y simbolismo religioso. Los cabellos y pelos eran propensos a contraer la impureza [3]. Después el curado debe entrar progresivamente en la vida social; así, después de entrar en el campamento debe estar siete días sin entrar en su tienda (v.8). Después de haber sido reintegrado a la vida civil, debe también ingresar en la vida religiosa del pueblo, y para ello debe presentar unos sacrificios: dos corderos, una oveja y tres décimos de *efah* de flor de harina (unos 12 litros), con aceite, y un *log* de aceite (poco más de medio litro) [4]. Después se sacrifica un cordero en sacrificio de *reparación (asam:* «pro delicto»), quizá porque se creía que la lepra provenía por un pecado oculto, y con su sangre el sacerdote moja la oreja derecha, el pulgar de la mano derecha y del pie derecho del curado, que simbolizan la curación total del cuerpo y su reintegración a la vida religiosa. Después de hacer aspersión de aceite ante Yahvé (v.17), se ofrece la oveja en sacrificio expiatorio *por el pecado* y el otro cordero en *holocausto* (v.19-20). El primero, por los pecados cometidos por el leproso durante su enfermedad, y el segundo, en homenaje a Yahvé.

Si el leproso es pobre, entonces ofrecerá un cordero en sacrificio expiatorio (v.21), una décima de flor de harina (unos tres litros) amasada con aceite, y un *log* de aceite (medio litro), y dos pichones o tórtolas (v.22), y después el rito es igual que en el caso anterior.

Lepra de las casas (33-57)

33 Yahvé habló a Moisés y Aarón, diciendo: 34 «Cuando hayáis entrado en la tierra de Canaán, que yo voy a daros en posesión, y mandare yo la plaga de la lepra a alguna casa de la tierra que poseeréis, 35 el dueño de la casa irá a ponerlo en conocimiento del sacerdote, diciéndole: Noto que hay en mi casa una mancha. 36 El sacerdote mandará desocupar la casa antes de ir a examinar la mancha, para que no se contamine cuanto hay en ella. Desocupada, irá el sacerdote a examinarla. 37 Examinará la mancha, y si en las paredes de la casa hallare cavidades verdosas o rojizas como hundidas en la pared, 38 saldrá a la puerta de la casa y la hará cerrar por siete días. 39 Al séptimo día volverá el sacerdote, y si ve que la mancha ha cundido en las paredes de la casa, 40 mandará quitar las piedras manchadas y arrojarlas fuera de la ciudad, en un lugar impuro; 41 hará raspar la casa toda en lo interior, arrojándose en un lugar impuro el polvo que se raspe. 42 Se tomarán otras piedras y se pondrán en el lugar de las quitadas, y se revocará de nuevo. 43 Si la mancha reapareciese de nuevo en la casa después de haber quitado

[3] Cf. Núm 6,9.
[4] Cf. *Log:* DBV IV 321-322; RB (1931) p.203; E. Power, *Verbum Dei* I p.272.

las piedras y de haberla raspado y revocado de nuevo, [44] volverá el sacerdote a examinarla. Si la mancha hubiese cundido en la casa, es lepra corrosiva de la casa; es impura. [45] Se demolerá, y las piedras, la madera y todo el mortero se llevarán fuera de la ciudad a un lugar inmundo. [46] Quien entrare en la casa durante el tiempo que se ha tenido cerrada, será impuro hasta la tarde. [47] Quien hubiere dormido en ella lavará sus vestidos, y quien en ella hubiere comido lavará sus vestidos. [48] Pero si el sacerdote, al volver a la casa, ve que la mancha no ha cundido en ella después que la casa ha sido revocada de nuevo, declarará pura la casa, pues el mal se ha curado. [49] Entonces tomará para expiar la casa dos avecillas, madera de cedro, lana escarlata e hisopo; [50] degollará una de las aves sobre una vasija de barro con agua viva, [51] y, tomando luego la madera de cedro, el hisopo, la lana escarlata con la otra ave viva, lo mojará en la sangre del ave degollada sobre el agua viva y asperjará la casa siete veces. [52] Purificará la casa con la sangre del ave, el agua viva, el ave viva, la madera de cedro, el hisopo y la lana escarlata, [53] y dará suelta al ave viva fuera de la ciudad, en el campo». [54] Tal es la ley de toda clase de mancha de lepra o de tiña, [55] y de la lepra de los vestidos y de las casas, [56] de los tumores y postillas, y de las manchas blancas, [57] para declarar lo mundo y lo inmundo. Esta es la ley de la lepra.

La verdadera lepra es propia del hombre y no ataca a los animales, menos aún a las cosas inanimadas, como los tejidos, los cueros o las piedras. Pero, como los vestidos y cueros tienen su especial *lepra* según la ley, así las piedras de que las casas se construyen. Debe tratarse de alguna corrosión proveniente de la humedad, líquenes u hongos adheridos a las paredes [5]. El tratamiento por el sacerdote es similar al caso del hombre leproso que ha de ser purificado. También aquí hay que acudir a la mentalidad popular, que veía en esas erupciones verdosas o salitrosas de las paredes algo que favorecía la lepra del hombre, y por eso esas casas son tratadas con el mismo ritual de la lepra en el ser humano. En todo caso es el sacerdote el que debe diagnosticar y decir si la casa ha de ser destruída o no. Todo en la vida teocrática de Israel tenía una dimensión religiosa, y de ahí que el representante de Dios es el que dictamina los casos difíciles.

CAPÍTULO 15

IMPUREZA DEL HOMBRE Y DE LA MUJER

[1] Yahvé hablo a Moisés y a Aarón, diciendo: [2] «Hablad a los hijos de Israel y decidles: Cualquier hombre que padezca flujo seminal en su carne será inmundo. [3] Esta es la ley

[5] Cf. DBV 186-187; BLOOM, *La lèpre dans l'ancien Egypte et les anciens Hébreux* (Cairo 1938).

de su inmundicia en el flujo, ya sea por destilar su carne el
flujo, ya sea por retenerlos, es inmundo. 4 El lecho en que
se acueste, el asiento en que se siente será inmundo. 5 Quien
tocare su lecho lavará sus vestidos, se bañará en agua y será
impuro hasta la tarde. 6 Quien se sentare sobre un objeto
sobre el que se sentó el que padece el flujo, lavará sus vesti-
dos, se bañará en agua y será impuro hasta la tarde. 7 Quien
tocare la carne del enfermo, lavará sus vestidos, se bañará
en agua y será impuro hasta la tarde. 8 Si el enfermo escupe
sobre un hombre puro, éste lavará sus vestidos, se bañará
en agua y será impuro hasta la tarde. 9 El carro en que viaje
el enfermo, será inmundo. 10 Quien tocare algo que haya
estado debajo del enfermo, será impuro hasta la tarde, y
quien le transporte lavará sus vestidos, se bañará en agua
y será impuro hasta la tarde. 11 Todo aquel a quien el en-
fermo tocare sin haberse antes lavado las manos en agua,
lavará sus vestidos, se bañará en agua y será impuro hasta
la tarde. 12 Toda vasija de barro que tocare se romperá; la
de madera se lavará en agua. 13 Cuando esté curado de su
flujo, contará siete días para su purificación, lavará sus ves-
tidos, bañará su cuerpo en agua viva y será puro. 14 Al oc-
tavo día, tomando dos tórtolas o dos pichones, se presenta-
rá a Yahvé, a la entrada del tabernáculo de la reunión, y se
los dará al sacerdote, 15 que los ofrecerá, uno en sacrificio
expiatorio, el otro en holocausto, y hará por él la expiación
ante Yahvé por su flujo. 16 El hombre que efundiere su se-
men, lavará con agua todo su cuerpo, 17 y toda ropa o piel
en que se efunda será lavada con agua, y será inmunda
hasta la tarde. 18 La mujer con quien se acostare con emi-
sión del semen, se lavará como él, y, como él, será inmunda
hasta la tarde. 19 La mujer que tiene su flujo, flujo de sangre
en su carne, estará siete días en su impureza. Quien la toca-
re será impuro hasta la tarde. 20 Aquello sobre que durmie-
re o se sentare durante su impureza, será impuro, 21 y quien
tocare su lecho lavará sus vestidos, se bañará en agua y será
impuro hasta la tarde. 22 Si alguno tocare un mueble sobre
el que ella se sentó, lavará sus vestidos, se bañará en agua
y será impuro hasta la tarde. 23 Lo que hubiere sobre su
lecho o sobre su asiento, quien lo tocare será impuro hasta
la tarde. 24 Pero, si uno se acostare con ella, será sobre él
su impureza, será impuro por siete días, y el lecho en que
durmiere está inmundo. 25 La mujer que tuviere flujo de
sangre por más tiempo del acostumbrado, prolongándose
éste más allá de los días de su impureza, será impura todo
el tiempo que dure el flujo, como en el tiempo del menstruo.
26 El lecho en el cual duerma y todo objeto sobre el que se
siente, será impuro como en el tiempo del menstruo; 27 y
quien los tocare será impuro, y lavará sus vestidos, se ba-
ñará en agua y será impuro hasta la tarde. 28 Cuando curare
de su flujo, contará siete días, después de los cuales será
pura. 29 Al octavo día tomará dos tórtolas o dos pichones y
los llevará al sacerdote a la entrada del tabernáculo de la
reunión. 30 El sacerdote los ofrecerá, uno en sacrificio ex-
piatorio y el otro en holocausto, y hará por ella la expiación
ante Yahvé de la inmundicia de su flujo. 31 Enseñad a los

hijos de Israel a purificarse de sus inmundicias, no sea que por ellas mueran, por manchar el tabernáculo que está en medio de ellos. 32 Esta es la ley del que padece flujo y efunde el semen, haciéndose inmundo, 33 y de la mujer en su flujo menstrual; de cuantos padecen flujo, hombres o mujeres, y del hombre que se acuesta con una mujer impura.

Otra de las fuentes de impureza es todo lo que toca a la vida sexual. No era esto sólo entre los hebreos; también entre los gentiles ocurría algo semejante. La epigrafía árabe nos suministra una prueba. Por algo los vocablos de pureza e impureza se aplican especialmente a lo sexual. El legislador trata en este capítulo de la efusión del semen, sea normal o proveniente de una enfermedad. En ambos casos constituye una impureza, que se comunica a todo cuanto toca el paciente. Pero, en el primer caso, la impureza es permanente, mientras dure la enfermedad, y luego de curada se impone una purificación mediante sacrificios (v.18). Esta impureza legal hacía al guerrero inepto para el combate [1]; la razón de ello es que las guerras de Yahvé eran *santas* y, por tanto, el guerrero debía estar en estado de pureza legal. Como hemos indicado antes, para dar razón de considerar impuro al hombre y a la mujer que padecen flujo seminal o de sangre hay que acudir a creencias ancestrales de los hebreos, que primitivamente pudieron tener origen supersticioso, y que consideran todo lo relacionado con el sexo como algo desordenado. El mismo flujo seminal parece un desorden orgánico inmundo para el que no considera sus causas fisiológicas científicamente. En las legislaciones egipcias, babilónicas y árabes se supone que las relaciones sexuales incluyen cierta impureza ritual.

La mujer, a consecuencia de su flujo menstrual, también se vuelve inmunda; pero, si este accidente se volviera morboso, la impureza duraría durante el desarreglo orgánico. En ambos casos, la mujer comunica su impureza a lo que toca, sea persona o cosa. Después de haber pasado la enfermedad, debe purificarse mediante sacrificios expiatorios (v.19-33). Fuera de estos casos, la impureza, así del hombre como la de la mujer, sea original o contraída por el contacto, se quita con el lavado de los vestidos y el baño del cuerpo.

CAPÍTULO 16

LA FIESTA ANUAL DE LA EXPIACION

Babilonia celebraba cada año una fiesta de *expiación* a fin de ponerse en buenas relaciones con sus dioses; igual se hacía en Atenas, y en Roma se verificaba cada *lustro* (cinco años), la *lustración* de la ciudad. Israel estaba ligado con Yahvé con un pacto, que imponía la observancia de la Ley de Dios. Particularmente la morada de Yahvé, santo, en medio de su pueblo, implicaba para éste

[1] Cf. 1 Sam 21,5-7.

la obligación de una vida santa y pura en conformidad con las prescripciones impuestas por Dios. Eran estas observancias en gran número, y, por tanto, era fácil traspasarlas por inadvertencia. Y fuera consciente o inconscientemente el quebrantamiento de las prescripciones rituales, llevaba consigo una impureza, algo que comprometía las buenas relaciones entre Yahvé y su pueblo. De aquí la necesidad de esta fiesta de *expiación* y la importancia de la misma. Se celebraba el día diez del mes séptimo, o sea, cinco días antes de la fiesta de los Tabernáculos, a principios del otoño.

Este capítulo sigue por su contenido al c.10, donde se habla de la muerte de los dos hijos de Aarón. El rito del día de la *expiación* aparece descrito de nuevo en Lev 23,26-32 y Núm 29,7-11. La crítica independiente ha supuesto que este c.16 es el resultado de pequeños fragmentos legislativos que se han ido yuxtaponiendo, pues hay numerosas repeticiones (v.6.11); el v.26 parece unirse al v.22. Por otra parte está el problema histórico: en la historia de Israel no se menciona antes del exilio la fiesta del día de la *expiación*. Por eso estos autores suponen que es una creación de la época del exilio bajo la inspiración de Ezequiel, el cual en su plan de la restauración de Israel detalla un programa de *expiación* similar al de Lev 16, si bien más conciso. Pero se ha hecho notar que no se puede explicar fácilmente el hecho de que un autor postexiliano haya creado un rito de expiación transportado a los días mosaicos, en el que lo esencial es la aspersión del *arca de la alianza* y el *propiciatorio*, que habían desaparecido hacía tiempo. Por otra parte está el hecho de que Esdras, en la enumeración de las fiestas solemnes con motivo de la nueva alianza en 444 a. C., no menciona la fiesta de la *expiación*, que es la fundamental, pues es el día de la reconciliación de Israel con su Dios, por lo que tenía derecho a sus bendiciones.

**1 Después de la muerte de los dos hijos de Aarón, heridos
al acercarse ante Yahvé, 2 dijo Yahvé a Moisés: «Di a tu
hermano Aarón que no entre nunca en el santuario a la
parte interior del velo, delante del propiciatorio que está
sobre el arca, no sea que muera, pues yo me muestro en
la nube sobre el propiciatorio. 3 He aquí el rito según el
cual entrará Aarón en el santuario: tomará un novillo para
el sacrificio por el pecado y un carnero para el holocausto.
4 Se revestirá de la túnica santa de lino y se pondrá sobre
sus carnes el calzón de lino; se ceñirá un cinturón de lino
y cubrirá su cabeza con la tiara de lino, vistiéndoselos des-
pués de haberse lavado en el agua. 5 Recibirá de la asamblea
de los hijos de Israel dos machos cabríos para el sacrificio
por el pecado y un carnero para el holocausto. 6 Aarón
ofrecerá su novillo por el pecado, y hará la expiación por
sí y por su casa. 7 Tomará después los dos machos cabríos
y, presentándolos ante Yahvé a la entrada del tabernáculo
de la reunión, 8 echará sobre ellos las suertes, una la de
Yahvé y otra la de Azazel. 9 Aarón hará acercar el macho
cabrío sobre que recayó la suerte de Yahvé y le ofrecerá
en sacrificio por el pecado; 10 el macho cabrío sobre el que**

cayó la suerte de Azazel, le presentará vivo ante Yahvé,
para hacer la expiación y soltarle después a Azazel. [11] Aarón
ofrecerá el novillo del sacrificio por el pecado, haciendo la
expiación por sí y por su casa. Después de degollar su no-
villo por el pecado, [12] tomará del altar un incensario lleno
de brasas encendidas, de ante Yahvé, y dos puñados de per-
fume oloroso pulverizado, y lo llevará todo detrás de la
cortina; [13] echará el perfume oloroso en el fuego ante Yahvé,
para que la nube de incienso cubra el propiciatorio que está
sobre el testimonio y no muera. [14] Tomando luego la san-
gre del novillo, asperjará con su dedo el frente del propicia-
torio, haciendo con el dedo siete aspersiones. [15] Degollará
el macho cabrío expiatorio del pueblo y, llevando su sangre
detrás del velo, hará como con la sangre del novillo, asper-
jándola sobre el propiciatorio y delante de él, [16] y así puri-
ficará el santuario de las impurezas de los hijos de Israel y
de todas las transgresiones con que hayan pecado. Lo mis-
mo hará con el tabernáculo de la reunión, que está entre
ellos en medio de impurezas. [17] Que no haya nadie en el
tabernáculo de la reunión desde que él entre para hacer la
expiación del santuario hasta que salga, hecha la expiación
por sí y por su casa y por toda la asamblea de Israel. [18] Des-
pués irá al altar que está ante Yahvé y hará la expiación de
él, y, tomando sangre del novillo y sangre del macho ca-
brío, untará de ellas los cuernos del altar todo en torno;
[19] hará con su dedo siete veces la aspersión de sangre y le
santificará y le purificará de las impurezas de los hijos de
Israel. [20] Hecha la expiación del santuario, del tabernáculo
de la reunión y del altar, presentará el macho cabrío vivo;
[21] pondrá Aarón sus dos manos sobre la cabeza del macho
cabrío vivo, confesará sobre él todas sus culpas, todas las
iniquidades de los hijos de Israel y todas las transgresiones
con que han pecado, y los echará sobre la cabeza del macho
cabrío, y lo mandará al desierto por medio de un hombre
designado para ello. [22] El macho cabrío llevará sobre sí
todas las iniquidades de ellos a tierra inhabitada, y el que
lo lleve lo dejará en el desierto. [23] Después Aarón entrará
en el tabernáculo de la reunión y se desnudará de las vesti-
duras de lino, que se vistió para entrar en el santuario;
[24] y, quitadas, se lavará su cuerpo con agua en lugar santo,
y se pondrá sus vestiduras. Saldrá luego, ofrecerá su holo-
causto y el del pueblo, hará la expiación por sí y por el
pueblo, [25] y quemará en el altar el sebo del sacrificio por
el pecado. [26] El que hubiere ido a soltar el macho cabrío a
Azazel, lavará sus vestidos y bañará en agua su cuerpo,
después de lo cual podrá entrar en el campamento. [27] Se-
rán llevados fuera del campamento el novillo y el macho
cabrío inmolados por el pecado, cuya sangre se introdujo
en el santuario para hacer la expiación, y se consumirán
por el fuego sus pieles, sus carnes y sus excrementos. [28] El
que los queme lavará luego sus vestidos, bañará en agua su
cuerpo, y después podrá entrar en el campamento». [29] Esta
será para todos ley perpetua; el séptimo mes, el día diez del
mes, mortificaréis vuestras personas y no haréis trabajo al-
guno, ni el indígena ni el extranjero que habita en medio

de vosotros; 30 porque en ese día se hará la expiación por
vosotros, para que os purifiquéis y seáis purificados ante
Yahvé de todos vuestros pecados. 31 Será para vosotros día
de descanso, sábado, y mortificaréis vuestras personas. Es
ley perpetua. 32 La expiación la hará el sacerdote que haya
sido ungido y haya sido iniciado para ejercer las funciones
sacerdotales en lugar de su padre. Se revestirá de las vesti-
duras de lino, las vestiduras sagradas, 33 y hará la expiación
del santuario de la santidad, del tabernáculo de la reunión
y del altar, la de los sacerdotes y la de todo el pueblo de la
asamblea. 34 Será para vosotros ley perpetua, y se hará la
expiación una vez por año para los hijos de Israel por sus
pecados». Hízose lo que Yahvé había mandado a Moisés.

En este día solemne, el sumo sacerdote, con los hábitos ordinarios de los sacerdotes, se presentaba ante el tabernáculo llevando un novillo y un carnero, el primero por el *pecado* y el segundo en *holocausto*. Con la sangre del novillo haría la expiación por sí y por su familia. Degollado el novillo, entraba con un incensario en el *santísimo* para ofrecer el incienso delante del *arca de la alianza* y el *propiciatorio* que la recubría; luego los rociaba siete veces con la sangre del novillo. Lo mismo hacía con el tabernáculo y el altar de los holocaustos. Con esto quedaba hecha la purificación del santuario, que podía haber sido profanado por los sacerdotes o el pueblo. Luego presenta dos machos cabríos, que han de ser echados a suerte, uno para ser sacrificado a Yahvé y otro para ser enviado al desierto con los pecados del pueblo a *Azazel* (v.8.11). El sacerdote imponía las manos confesando los pecados del pueblo sobre el destinado a *Azazel* (v.21). ¿Qué significa este misterioso nombre *Azazel?* Las versiones antiguas han entendido el vocablo como un adjetivo. Así los LXX: «el que es arrojado» (ἀποπομπαῖος, εἰς τὴν ἀποπομπήν, εἰς ἄφεσιν). Aquila traduce: el que es «soltado» (ἀπολέλυμενος), y Símaco: «el que se va» (ἀπερχόμενος). La Vg, «emissarius». Orígenes, siguiendo una tradición rabínica, cree que se trata de un *demonio* que habita en el desierto [1]. Parece que en el contexto hay oposición entre dos *personas*: Yahvé y *Azazel*. En este supuesto, los modernos han buscado la etimología de un posible genio maléfico que habita en el desierto [2]. De hecho, en muchos textos bíblicos se indica que los demonios habitan en terrenos desérticos [3]. Los que sostienen esta opinión consideran a este *Azazel* como la versión hebrea del *Set-Tifón* egipcio, «el saqueador y destructor», cuyo furor reclamaba víctimas, o el *Averruncus* de los romanos, al que había que aplacar para evitar los males. Contra una interpretación similar ya protestaba San Cirilo de Alejandría: «el macho cabrío que no se inmolaba no era *enviado* a un ἀποπομπαῖος (arrojado), es decir, a un demonio que se llamara así, sino que *era llamado* ἀποπομπαῖος

1 ORÍGENES, *Cont. Cels.* VI 43: PG 11,1264.

2 *'Aza' zêl* provendría de *'Azaz-'el* (Dios fuerte), de *'Az'azul* (el fuerte caído), de *'Az 'azel* (el velludo) o *'Iza-'el* (dios-cabra). Todas estas suposiciones parecen muy rebuscadas. Gesenius prefiere ver en *Aza' zel* una forma intensiva de *azal*: «el alejado». Así, *'Aza' zel* estaría por *'azalzêl*, lo que coincide con las antiguas versiones griegas que hemos visto.

3 Cf. Is 13,21; 34,14; Tob 8,3; Mt 12,43; Mt 4,1; Mc 1,13.

(enviado, arrojado)[4]. Los autores católicos que admiten que se trata, en efecto, de un ser diabólico que habita en el desierto como el *Asmodeo* del libro de Tobías[5], suponen que aquí el legislador hebreo no ha hecho más que acomodarse a la mentalidad popular de entonces, como en otros casos legislativos que hemos visto, sin que ello insinúe un homenaje al demonio del desierto; al contrario, al cargar los pecados del pueblo sobre ese macho cabrío y enviarlo al espíritu maligno que mora en los desiertos, implícitamente era un desprecio, pues se le dedicaba una presa deshonrada por el pecado. No obstante, la mayor parte de los autores católicos mantienen la antigua versión de los LXX, de Símaco, Aquila y la Vg, y, conforme a ella, piensan que no se trata aquí de una *persona* llamada Azazel, sino simplemente de un epíteto («el enviado, el arrojado») que describiera su condición de macho cabrío «arrojado» con los pecados del pueblo al desierto, para que se llevara los pecados; era un modo de simbolizar que la comunidad israelita se había visto libre de sus pecados. Ya hemos visto cómo en el caso de la purificación del leproso y de la casa leprosa se sacrificaba un pichón y se soltaba otro mojado en la sangre del primero, dando a entender con el vuelo del ave que la lepra había desaparecido[6]. Algo similar parece que hay que ver en el *Azazel* que es arrojado al desierto con los pecados del pueblo. En tiempos tardíos del judaísmo, el macho cabrío *emisario* era despeñado en el desierto[7], para evitar que volviera a los lugares habitados y contaminara así a sus habitantes[8].

La ceremonia se termina con la combustión del novillo y del macho cabrío fuera del campamento. El sumo sacerdote, revestido de sus ornamentos sacerdotales más preciosos, ofrece dos carneros en holocausto, uno por sí y otro por el pueblo (v.24), quemando sobre el altar las partes grasas del novillo y del macho cabrío, inmolados por el pecado (v.11.15). Las carnes restantes de estas víctimas deben ser quemadas fuera del campamento, y el que las haya quemado debe purificarse lo mismo que el que hubiera llevado al desierto el macho cabrío *emisario*[9]. En el primer caso, porque las carnes eran *sagradas*, y, por tanto, el que hubiera estado en contacto con ellas debía purificarse, evitando toda profanación involuntaria, y en el segundo, para librarse del contacto de la víctima cargada con los pecados.

El «día de la expiación» debía ser el 10 de *tisri* (sept.-oct.) (v.29). Debían abstenerse de todo trabajo y dedicarse al ayuno expiatorio, lo que se requería para conseguir el verdadero perdón ante Dios. En tiempos de Cristo se llama al día de la expiación *día de ayuno*[10]. Los extranjeros estaban obligados a abstenerse de trabajo, si bien no se les exigían prácticas de penitencia.

[4] SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Cont. Iulian.* VI t.76 col.964.
[5] Tob 8,3.
[6] Cf. Lev 14,4-7.49-53.
[7] MISCHNÁ, *Yoma* VI 1.
[8] Véase art. de H. LESÊTRE, *Bouc emissaire:* DBV 1-2 col.1871-1876.
[9] Cf. Lev 4,11-12.21.
[10] Cf. Act 27,9; FL. JOSEFO, *Ant. Jud.* XIV 16,4.

En la Epístola a los Hebreos, el Apóstol nos muestra en todo este ceremonial la figura de la obra expiatoria de Jesucristo. En Israel, esta ceremonia debía practicarse todos los años; Jesucristo lo realizó una sola vez y para siempre. En esto se muestra la eficacia de su sacrificio sobre los sacrificios mosaicos. Aarón tiene que hacer la expiación de sus pecados antes de hacer la del pueblo; Cristo, santo, no necesitó ofrecer víctimas por pecados que no tenía. Aarón entró a hacer la expiación en el tabernáculo de la tierra; Cristo entró en el tabernáculo del cielo, en la morada del Padre, para interceder por nosotros. Aarón entró en el tabernáculo por la virtud de la sangre de un novillo; Jesucristo, por la virtud de su propia sangre. Las víctimas ofrecidas por Aarón hacen la expiación de impurezas legales, que afectan sólo al cuerpo; Jesucristo con su sacrificio limpia nuestras conciencias de los pecados del alma. De donde se infiere cuánto aventaja la expiación llevada por Cristo a la que cada año hacía el sumo sacerdote de la religión mosaica, que con sus ritos preparaba y figuraba el sacrificio de Jesucristo [11].

EL CODIGO DE SANTIDAD

Aquí comienza aquella sección del código sacerdotal que los críticos apellidan *código de santidad* (17-26). Abarca una verdadera miscelánea de preceptos morales y rituales, muchos de ellos contenidos ya en otros códigos, pero que en éste se hallan informados más particularmente por el principio de la santidad de Dios.

Este principio se halla expresado por ciertas sentencias que o no se encuentran en los otros códigos del Pentateuco o son en ellos muy raras. Tales son: «Yo Yahvé» [1]; «Yo Yahvé, vuestro Dios» [2]; «Sed santos, porque santo soy yo, Yahvé, vuestro Dios» [3]; «Yo Yahvé, que os santifico» [4]. Estas expresiones, puestas al fin de los preceptos, vienen a contener la razón de los mismos.

Se echa de ver una afinidad especial entre este código y el profeta Ezequiel, acaso porque éste era sacerdote y debía mirar más a la santidad del santuario de Dios y de su culto.

Para la debida inteligencia de lo que constituye la nota característica de este código, será bien que anticipemos una exposición más completa que las indicaciones hechas ocasionalmente en las páginas precedentes sobre el atributo divino de la santidad, que tanto resalta en el Antiguo Testamento.

La santidad de Dios.—Ocupa este concepto muy poco lugar en nuestra teología. Santo Tomás sólo un artículo dedica a la *santidad*, en que pregunta si es igual que religión. Su respuesta es que no se diferencia esencialmente, sino con distinción mental, pues por la santidad el hombre aplica su mente y todos sus actos a Dios; y la

[11] Heb 9,11-14.

[1] Lev 18,5; 19,12.

[2] Lev 18,4.30; 19,3.12.

[3] Lev 19,2; 20,26.

[4] Lev 20,8; 21,15.23.

religión presta a Dios el servicio que le es debido mediante el culto divino [5]. En la Ley, el concepto de santidad es más amplio.

Santo, en hebreo *qados*, es igual que limpio, puro; lo mismo que brillante, en hebreo *tahor*. Se distingue de lo profano, que diremos laico, neutro, en hebreo *jol*, y se contrapone a lo impuro, inmundo, en hebreo *tame*.

Entre los semitas, *santo* es el calificativo específico de los dioses, así como entre los griegos y romanos lo era el de *inmortal*. Yahvé en la Biblia es el Santo, el Santo de Israel [6]. Como ante la claridad del sol todas las luces resultan oscuras, así ante la santidad de Yahvé todas las cosas resultan impuras. En los mismos ángeles halla El manchas, se dice en Job [7]. El Dios Santo es por esto mismo *excelso* sobre todas las cosas; *excelso*, no por el lugar que ocupa, sino por la excelsitud de su naturaleza. De aquí que la santidad viene a ser igual a *trascendencia*.

De este concepto de la santidad nace el de reservado, *prohibido* en árabe, y, por lo mismo, *terrible* para quienes no se hallen en condiciones de acercarse a ello. Así se dice en el salmo: «Santo y terrible es su nombre» [8].

El hombre concibe las cosas divinas mediante las humanas. Para entender la majestad de Dios se fija en la majestad de los soberanos. Un pasaje de la Biblia nos ayudará a entender esto. Es la visita de Ester al rey Asuero. Nadie sin ser llamado podía presentarse ante el soberano. Ester, que goza de la dignidad de reina, no está excluída de esa ley. Pero la necesidad le obliga a aventurarse. Para ello se adorna de todas las galas que pudieran cautivar el corazón del soberano. Atravesando todas las puertas, se detuvo delante del rey. Hallábase éste sentado en su trono, revestido de todo el aparato de su majestad, cubierto de oro y piedras preciosas, y aparecía en gran manera *terrible*. Levantando el rostro radiante de majestad, en el colmo de su ira, dirigió su mirada, y al punto la reina se desmayó y, demudado el rostro, se dejó caer sobre la sierva que la acompañaba [9].

Otra página de la Sagrada Escritura nos declarará ahora la majestad de Dios, Rey soberano del cielo y de la tierra. Es el capítulo sexto de Isaías, en que el profeta cuenta su vocación al ministerio profético. Contempla el profeta al Señor en su palacio como un gran rey, sentado en su trono alto y sublime, cubierto de rico manto, cuyas haldas llenan el templo. En torno de El están los serafines, cada uno de los cuales tiene seis alas, y cubren con dos su rostro para no sentirse ofuscados por la majestad de Yahvé; con otras dos cubren sus pies, indignos de parecer ante la gloria del Señor, y con otras dos vuelan, mostrándose prontos para cumplir la voluntad de su Soberano. Y entretanto le aclaman a coros: «¡Santo, Santo, Santo, Yahvé Sebaot! ¡Toda la tierra está llena de su gloria!» A esta aclamación de la santidad divina, el templo mismo se estremece en sus

[5] 2-2 q.81 a.8.
[6] Is 1,4; 5,19.24; 10,20.
[7] Job 2,18.
[8] Sal 99,3.
[9] Est 15,1-19.

cimientos, y el profeta exclama aterrado: «¡Ay de mí! ¡Perdido soy!, pues siendo un hombre de impuros labios y que habita en medio de un pueblo de labios impuros, he visto con mis ojos al Rey, Yahvé Sebaot». Santidad terrible es la majestad del Rey soberano del cielo y de la tierra, a quien los mismos servidores de su casa no pueden mirar cara a cara. Pero delante del templo está el altar que participa de la santidad de Dios, y lo mismo el fuego que perpetuamente arde sobre él. Un serafín toma con unas tenazas una brasa encendida y, tocando con ella los labios impuros del profeta, los purifica, capacitándolo para proclamar ante el pueblo la santidad de Yahvé. Esto nos dará a entender lo que significa la santidad del Señor, santidad que es a la vez su majestad terrible.

La santidad de las cosas creadas.—Como Dios es el principio de las cosas, así lo es de la santidad que se complace en comunicar a sus criaturas. Y por esto son santos los ángeles que forman su corte [10], es santa su morada del cielo [11], son santos los sacerdotes, que aquí en la tierra «se allegan a El» para servirle [12]; es santo el templo, su morada terrestre [13]; lo es también el altar, en que se le ofrecen sacrificios [14]; santos son todos los enseres del culto, las ofrendas que a Dios se hacen [15]; santos los días que le están reservados [16], y santas otras cosas, v.gr., los primogénitos o los primeros frutos, que El se ha reservado para que sean sus soberanos derechos sobre todas las criaturas [17], y santo ha de ser el pueblo que El se eligió para que le sirva [18].

El principio supremo de la religión en el código sacerdotal es que Dios habita en medio de su pueblo [19]. El Dios santo santifica su tierra y, sobre todo, santifica a su pueblo. Por eso exige de él la observancia de ciertas normas de vida en consonancia con esa santidad que de Yahvé le es comunicada. Yahvé habló a Moisés, diciendo: «Habla a toda la asamblea de los hijos de Israel y diles: «Sed santos, porque santo soy yo, Yahvé, vuestro Dios» [20]. Y en otra parte: «Sed santos para mí, porque yo, Yahvé, soy santo, y os he separado de las gentes para que seáis míos» [21]. Especialmente se dice que Dios santifica a los sacerdotes, consagrados a su servicio [22]. Y como El los santifica, haciéndolos participantes de su propia santidad, ellos deben santificarle a El, respetando en sí mismos la santidad recibida y viviendo conforme a las exigencias de la misma. Obrar de otro modo sería *profanar* el nombre santo del Señor [23], que los ha santificado.

Si queremos hacernos mejor cargo de estos conceptos, no tenemos más que mirar a nuestro alrededor. También para nosotros Dios es santo, y lo es el Hijo de Dios, Jesucristo, y los bienaventurados, que gozan de su presencia en el cielo, y es santísimo el sa-

[10] Dt 33,2.
[11] Sal 10,5.
[12] Lev 21,6.
[13] Ex 15,13.
[14] Lev 22,3.15.
[15] Lev 12,4.
[16] Ex 31,14; Lev 23,2.
[17] Ex 13,1; Lev 27,28.
[18] Ex 11,44.
[19] Ex 29,45.
[20] Lev 19,1-3.
[21] Lev 20,25.
[22] Lev 21,23; 22,16.
[23] Lev 22,2.

cramento de su cuerpo y sangre y lo es su imagen clavada en la cruz y hasta la cruz sola; la Madre de Jesús, María, es santísima, y santos son también los lugares en que se desarrolló la vida terrestre del Salvador y los instrumentos del culto y todas las cosas que de modo especial se relacionan con Dios. Por eso miramos lo santo con especial reverencia y lo conservamos separado de las cosas profanas.

LA PERFECCIÓN MORAL DE DIOS.—Todo esto nos ofrece un concepto de la santidad que podemos decir metafísica, a la cual se junta el concepto de la santidad moral. Dios, santo, se muestra en irreductible oposición al pecado, a la iniquidad, a la injusticia. Esto lo proclaman sobre todo los Profetas y los Salmos. Oigamos cómo Isaías reprueba el culto que le ofrecen los hombres de Judá. «Cuando alzáis vuestras manos, yo aparto mis ojos de vosotros; cuando hacéis vuestras muchas plegarias, no escucho. Vuestras manos están llenas de sangre. Lavaos, limpiaos, quitad de ante mis ojos la iniquidad de vuestras acciones. Dejad de hacer el mal, aprended a hacer el bien, buscad lo justo, restituid al agraviado, haced justicia al huérfano, amparad a la viuda» [24]. Aquí tenemos la santidad moral de Dios, la que exige también de los hombres como la única que les permite acercarse al Señor, según nos dice el salmo:

«¡Oh Yahvé! ¿Quién podrá habitar en tu tabernáculo,
residir en tu monte santo?
El que anda en integridad y obra la justicia,
el que en su corazón habla verdad;
el que con su lengua no detrae,
el que no hace mal a su prójimo
ni a su cercano infiere injuria;
el que a sus ojos se menosprecia y se humilla
y honra a los temerosos de Yahvé;
el que, aun jurando en daño suyo, no se muda;
el que no da a usura sus dineros
y no admite cohecho para condenar al inocente.
Al que tal hace, nadie jamás le hará vacilar» [25].

Aquí tenemos un programa de vida santa que permite al que la practica acercarse con seguridad al Dios santo y terrible. San Pablo lo resume en aquellas palabras: «Procurad la paz con todos y la santidad, sin la cual nadie verá a Dios» [26].

LA IMPUREZA.—Como Dios es santo, así los espíritus malos, en asirio *utukku*, son *impuros*. Es éste el calificativo que en los evangelios se da a los demonios. Y esto no es cosa nueva. También pensaban así los antiguos, que vivían obsesionados con la idea de los espíritus malos. Estos eran impuros, como que los tenían por fuentes de impureza, engendros del *arallu*—el infierno—, causantes de todos los males que afligen a la humanidad [27].

[24] Is 1,15-17.
[25] Sal 11.
[26] Heb 12,14.
[27] E. DHORME, *Religion assyro-babylonienne* 43s.

Esto no es decir que todas las impurezas tengan su origen en los espíritus malos, aunque tal vez muchas se deban a esta preocupación de los espíritus. Las de la Biblia las reduce Santo Tomás a tres capítulos. El principio de la impureza es alguna corrupción o tendencia a ella. Son estos tres capítulos los cadáveres, los actos sexuales y los alimentos [28].

Ya se deja entender la razón de declarar impuro un cadáver, sea de hombre, sea de bestia. El cadáver, por la corrupción que lleva consigo, es un foco de infección; quien lo toca queda inficionado y, por consiguiente, inmundo. Esta inmundicia será mayor o menor según las diversas condiciones de la persona que toca. En la persona consagrada por el sacerdocio o por el voto de nazareato, la impureza es mayor que en los simples fieles, porque es mayor la obligación de una mayor santidad.

Al cadáver podemos asimilar el leproso, entendida la palabra *lepra* en el amplio sentido que le da la Escritura, de toda enfermedad cutánea. Todas estas enfermedades suelen ser contagiosas, y así la declaración de impureza es muy razonable [29].

La generación de la vida es un misterio, y una maravilla del Creador la fecundidad otorgada a los animales para procrear otros a ellos semejantes. Sin embargo, la generación del hombre y cuanto a ésta rodea implica un no sé qué de impuro que ha hecho que los pueblos antiguos lo considerasen como opuesto a la santidad de la religión. Algunas de estas prohibiciones se fundan en causas, sin duda, racionales; por ejemplo, la impureza de la madre durante los cuarenta o sesenta días que siguen al parto [30].

Santo Tomás señala una razón de gran valor psicológico para justificar las leyes sobre la pureza. Dice un refrán que no hay hombre grande para su ayuda de cámara. Y la experiencia nos dice que la familiaridad engendra la menor estima de las personas; al contrario, cuanto mayor es el alejamiento y los obstáculos para acercarse a una persona o cosa, mayor suele ser la reverencia en que se les tiene. Pues para dar a entender a un pueblo rudo la grandeza de Dios, lo mejor era envolverlo en el misterio, dificultar el acercamiento a El. Y esto hacían todas las leyes de impureza, que creaban otros tantos obstáculos para acercarse a Dios y ejercer los actos del culto. Todo esto tiene relación con el concepto de la santidad de Dios que dijimos metafísica.

A la santidad moral, a la justicia, que es la perfección moral de Dios, ha de corresponder la justicia humana, obtenida por la perfecta observancia de la ley divina, y a esta justicia se opone el pecado, la iniquidad, que es un acto de rebeldía contra la voluntad de Dios, expresada en su Ley. Nuestros moralistas investigan las condiciones que ha de revestir un acto para que sea pecaminoso. Y no lo es si no nace de la voluntad libre, que a la vez exige el conocimiento. La violencia y la ignorancia excusan de pecado. Pero para los anti-

[28] Cf. J. M. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques* 147.
[29] Lev 15.
[30] Lev 12,15. Cf. LAGRANGE, o.c., p.144s.

guos no era así. Como en muchos casos la ley civil castiga los actos contrarios a sus preceptos sin atender a las condiciones de la infracción, así los antiguos consideraban como pecado todo acto material que fuera contra la voluntad divina expresada en la Ley [31].

La ley de santidad y la legislación de Ezequiel

Toda esta legislación levítica sobre las exigencias de *santidad* legal en el pueblo para que éste sea digno del Dios santo tiene un gran paralelo con la legislación que el profeta del exilio traza para la futura organización teocrático-mesiánica ideal. Por ello, la crítica independiente sostiene que la legislación del Levítico es sustancialmente postexílica y obra de la escuela de Ezequiel, que, como sacerdote, tenía gran preocupación por todo lo ritual y por los intereses de su casta sacerdotal. Pero, si bien hay muchas semejanzas entre ambas secciones legislativas, hay muchas desemejanzas, sobre todo en lo relativo a fiestas y sacrificios. Así, en el Levítico se señala lo que en los sacrificios pertenece a los sacerdotes para que puedan subsistir, mientras que en el esquema ideal que señala Ezequiel se señalan tributos especiales en diezmos y primicias [32]. Nada se dice en Ezequiel, en la enumeración de fiestas, sobre la fiesta de Pentecostés. Tampoco se dice nada en éste del sacrificio vespertino, ni sobre el día de la expiación, ni del cordero pascual. Según Lev 21,13-15, el sumo sacerdote sólo puede casarse con una virgen, mientras que los otros sacerdotes pueden casarse con viudas honestas, pero en la legislación de Ezequiel se prohibe a los simples sacerdotes casarse con viudas que no sean de otros sacerdotes difuntos. En Ezequiel no se menciona el sumo sacerdote ni el arca de la alianza. Todo esto prueba que no hay dependencia de la legislación levítica de Ezequiel y que más bien hay que suponer que éste conocía la tradicional, adaptándola en su esquema ideal a la nueva restauración mesiánica [33].

Capítulo 17

INMOLACIONES Y SACRIFICIOS

Ley sobre el lugar de los sacrificios (1-9)

1 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 2 «Habla a Aarón y a sus hijos y a todos los hijos de Israel, y diles: He aquí lo que ha mandado Yahvé: 3 A todo hombre de la casa de Israel

[31] Cf. Lev 4,13.22.27; 5,14.17.
[32] Cf. Ez 44,29-30.
[33] Sobre esta cuestión véase HÖPFL, *Pentateuque et Hexateuque:* DA III (1901); J. TOUZARD, *L'ame juive au temps des Pèrses:* RB (1919) p.79; O. BOYD, *Ezechiel and the modern datyng of the Pentateuch:* Princeton Theological Review 6 (1908) 29-52; A. VAN HOONACKER, *Les prêtres et les lévites dans le livre d'Ezechiel:* RB 8 (1899) 177-205; ID., *Le sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux* (Lovaina 1899).

que en el campamento o fuera del campamento degüelle un buey, una oveja o una cabra, [4] sin haberla llevado a la entrada del tabernáculo de la reunión para presentarlo en ofrenda a Yahvé ante el santuario, le será imputada la sangre; ha derramado sangre, y será borrado de en medio de su pueblo. [5] Por tanto, los hijos de Israel, en vez de inmolar sus víctimas en el campo, las traerán al sacerdote ante Yahvé a la entrada del tabernáculo de la reunión, y las ofrecerán a Yahvé en sacrificio pacífico; [6] el sacerdote derramará la sangre en el altar de Yahvé a la entrada del tabernáculo de la reunión, y quemará el sebo en olor de suavidad a Yahvé. [7] Así no ofrecerán sus sacrificios a los sátiros, con los cuales se prostituyen. Esta será para ellos ley perpetua de generación en generación. [8] Diles, pues: Todo hombre de la casa de Israel o de los extranjeros que habitan en medio de ellos que ofrezca un holocausto o un sacrificio, [9] y no llevare la víctima a la entrada del tabernáculo de la reunión para ser sacrificada a Yahvé, será borrado de en medio del pueblo.

La historia bíblica nos dice que durante siglos los israelitas podían ofrecer sacrificios donde hubiera alguna memoria de Dios [1]. Esto bastaba para que el sitio se creyera santificado y consagrado al Señor. Pero el sitio preferido por las almas devotas para rendir el testimonio de su devoción era el santuario nacional, servido por sacerdotes levíticos. En el Deuteronomio se impondrá como ley fundamental la unidad de santuario y de altar, al que deberán concurrir los hijos de Israel para ofrendar a Dios sus votos [2].

Pero, en esta perícopa, el principio se eleva al máximum, pues se considera como sacrificio religioso el degüello de toda res, aunque sea para comer. Allí, ante el tabernáculo, ha de ser degollada la res, aunque sea para comer. Mucho más si se sacrifica con un fin religioso para rendir culto a Dios. Todo esto lo impone la ley bajo excomunión (v.4.9). Esto ofrece no poca dificultad, que quisieron salvar los LXX con la corrección del texto, y los expositores con interpretaciones que no se ajustan a la letra. Nos parece que la solución se ha de buscar en el género literario en que esta perícopa está redactada, y que parece extenderse a todo el «código sacerdotal» y aun al Deuteronomio. En este libro se prohibe rigurosamente ofrecer sacrificios a Dios fuera del santuario escogido por Dios, pero autoriza sacrificar en cualquier parte las reses destinadas al consumo del pueblo. Se quiere mirar esto como una derogación de la ley anterior, pero allí se dice que ésta es «ley perpetua de generación en generación». El legislador debía prever que, si bien, viviendo Israel en torno del tabernáculo en el desierto, esto era posible, no podría serlo cuando entraran en Canaán. Pero esta ley convierte el tabernáculo en el macelo común del pueblo, y macelo sin agua, que vendría a ser un foco de infección, en vez de ser el santuario de Dios. Sobre todo, el altar, en torno al cual debía derramar el sacerdote la sangre de las víctimas y quemar el

[1] Ex 20,24.
[2] Dt 12,5s.

sebo de las mismas. Y esto más todavía si tomamos a la letra los 603.000 hombres de armas que habían salido de Egipto. Todo esto hace que no podamos tomar este precepto en un sentido obvio, y que es preciso darle un sentido en armonía con el carácter de la ley. Creemos, pues, que el v.7 nos da la clave para la interpretación y que el legislador intenta reprobar la práctica supersticiosa de ofrecer sacrificios a los sátiros del desierto [3]. Serían los que hoy llaman los beduinos *gins*, o genios malignos. El autor pone el precepto en boca de Moisés porque está seguro de expresar el pensamiento del legislador. Y para dar más fuerza a su expresión encuadra el precepto en las circunstancias que rodeaban a Israel en el desierto. Al lector que encuentre difícil esta exposición le recordaremos dos cosas: la primera, que en el Pentateuco las leyes aparecen todas promulgadas por Moisés, y la segunda, que, según la Comisión Bíblica [4], no podremos dudar del progreso de la legislación mosaica, y, por consiguiente, de la existencia de diversas colecciones en las que ese progreso se va reflejando.

Semejante precepto miraba a inculcar la unidad de Dios y excluir el culto de los ídolos, apartando a los israelitas de los santuarios idolátricos y obligándoles a concurrir al único santuario del único Dios, Yahvé de Israel.

Hay tres estadios legislativos respecto de la inmolación de las víctimas: *a)* el representado por Ex 20,24-26: «Me alzarás un altar de tierra, sobre el cual me ofrecerás tus holocaustos, tus hostias pacíficas, tus ovejas y tus bueyes. En todos los lugares donde yo haga memorable mi nombre, vendré a ti y te bendeciré»; es decir, que aún no se señala un lugar determinado para los sacrificios *religiosos; b)* en Lev 17,1-9 se exige que toda inmolación—aun la que no es acto de culto—debe hacerse ante el santuario del desierto; *c)* Dt 12,2-28: se señala un lugar único de culto, pero se permite matar las víctimas no destinadas a actos de culto en cualquier lugar en que habite su propietario. En la primera legislación se destacaba que el lugar de culto debía ser santificado por la presencia de Yahvé con una manifestación suya memorable; en la segunda se pretende centralizar todos los sacrificios—aun los profanos—en torno al tabernáculo de la reunión, para evitar posibles actos supersticiosos en honor de los *sátiros* del desierto (v.7); en la tercera se llega a una situación de compromiso: los sacrificios de carácter religioso, en un único lugar, elegido por Dios, y los sacrificios profanos en diversos lugares, conforme a las necesidades particulares. Tenemos, pues, un progreso legislativo, en cuanto que la ley se va adaptando a las necesidades de cada tiempo, sin perder de vista la finalidad religiosa primitiva.

[3] 2 Par 11,15; Is 13,21; 34,14.
[4] *EB* 583.

Prohibición de comer sangre de animal mortecino y ahogado (10-16)

[10] Todo hombre de la casa de Israel o de los extranjeros que habitan en medio de ellos que coma sangre de un animal cualquiera, yo me volveré contra el que coma y le borraré de en medio de mi pueblo, [11] porque la vida de la carne está en la sangre, y yo os he mandado ponerla sobre el altar para expiación de vuestras personas, y la sangre expía por ser vida. [12] Por eso he mandado a los hijos de Israel: Nadie de entre vosotros ni de los extranjeros que habiten en medio de vosotros comerá sangre. [13] Todo hombre de entre los hijos de Israel, o de los extranjeros que habitan en medio de ellos, que cazare un animal o un ave puros, verterá la sangre o la cubrirá de tierra; [14] porque la vida de toda carne está en la sangre; en la sangre está la vida. Por eso he mandado yo a los hijos de Israel: no comeréis la sangre de carne alguna, porque la vida de toda carne está en la sangre; quien la comiere será borrado. [15] Todo indígena o extranjero que comiere carne mortecina o desgarrada lavará sus vestidos, se bañará en agua y será impuro hasta la tarde; después será puro. [16] Si no lava sus vestidos y su cuerpo, contraerá reato.

Desde Gén 9,4 se viene inculcando este precepto de no comer sangre. Saúl lo califica de prevaricación contra Yahvé [5]. Aquí se insiste en lo mismo, y se declara la razón: es que la sangre está destinada a servir de expiación por los pecados. En la sangre está la vida, y cuando en el sacrificio se recoge la sangre y se derrama en torno del altar, es la vida la que se derrama y ofrece, y esa vida del animal sacrificado sirve de expiación por la vida del oferente. Es éste un principio fundamental de la religión mosaica. Se prohibe tomar la sangre porque la vida está en la sangre, y ésta pertenece sólo a Dios. Por tanto, si al hombre se le permite comer carne, es a condición de que respete la sangre—asiento de la vida—, bien derramándola en homenaje del Creador, o dejándola derramarse en tierra. Así, la sangre tiene un carácter sagrado relacionado con el origen de la vida [6]. Aparte de esta idea religiosa, puede haber en la prohibición una repulsa implícita de ciertas prácticas supersticiosas. De hecho sabemos que entre los pueblos primitivos se chupa la sangre de la víctima con el deseo de absorber su fuerza [7] y aun de derramarla en sus actos de culto. Esto parece insinuar la ordenación de Lev 19,26: «No comáis nada con la sangre ni practiquéis la adivinación y la magia» [8]. En el v.11 se dice, según el TM, que «la vida de la carne es (o está en) la sangre». Los LXX y

[5] Cf. 1 Sam 14,33s.
[6] Cf. DBS III 69.
[7] J. M. LAGRANGE, o.c., p.259.
[8] Tertuliano se hace eco de estas creencias supersticiosas, según las cuales la sangre era el alimento de los demonios (*Apolog.* 22-23: PL 1,407); ATENÁGORAS, *Legat. pro christ.* 26-27: PG 6,952-953; *Cont. Cels.* VIII 30: PG 11,1559.

la Vg le dan un sentido de sustitución: «sanguis pro animae piaculo sit». El Targum de Onkelos: «la sangre expía por el alma». Tenemos, pues, clara la idea de *sustitución* en el derramamiento de la sangre en el altar. La vida del oferente es sustituída por la de la víctima.

Del precepto de no tomar la sangre se pasó, naturalmente, al de no comer la carne no sangrada. En las regiones desérticas de Canaán no escaseaban las fieras. El texto bíblico hace muchas veces mención de ellas. Con frecuencia se veían los pastores y sus rebaños sorprendidos por la acometida de las fieras, y cuando lograban alejarlas, era dejando en el campo los cadáveres de algunas reses muertas. ¿Qué hacer con éstas? Se las puede comer, si bien se incurre en impurezas legales, que han de desaparecer con un baño ritual de la persona y de sus vestidos (v.15). En caso de caza, debe verter la sangre y cubrirla con tierra (v.13), pues es algo sagrado, que no ha de quedar a la intemperie. Quizá se prescribe también esto para evitar prácticas supersticiosas, pues sabemos que los antiguos dan un carácter sagrado a la sangre vertida. Homero nos habla de las almas de los muertos que se apiñaban en torno a la sangre [9].

En el concilio de Jerusalén, una de las cuestiones batallonas fué la relativa a la posibilidad de comer animales que no han sido sangrados. La decisión condescendiendo con la mentalidad judía fué negativa [10].

Capítulo 18

LAS UNIONES CONYUGALES

Uniones ilícitas y pecados contra naturaleza (1-30)

1 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 2 «Habla a los hijos de
Israel y diles: 3 Yo soy Yahvé, vuestro Dios. No haréis lo
que se hace en la tierra de Egipto, donde habéis morado,
ni haréis lo que se hace en la tierra de Canaán, adonde yo
os llevo; no seguiréis sus costumbres. 4 Practicaréis mis man-
damientos y cumpliréis mis leyes; las seguiréis. Yo, Yahvé,
vuestro Dios. 5 Guardaréis mis leyes y mis mandamientos;
el que los cumpliere vivirá por ellos. Yo, Yahvé. 6 Ninguno
de vosotros se acercará a una consanguínea suya para des-
cubrir su desnudez. Yo, Yahvé. 7 No descubrirás la desnu-
dez de tu padre ni la de tu madre; es tu madre; no descu-
brirás su desnudez. 8 No descubrirás la desnudez de la mu-
jer de tu padre; es la desnudez de tu padre. 9 No descubri-
rás la desnudez de tu hermana, hija de tu padre o hija de
tu madre; nacida en la casa o fuera de ella, no descubrirás
su desnudez. 10 No descubrirás la desnudez de la hija de tu
hijo o de la hija de tu hija, porque es tu propia desnudez.

9 *Odisea* XI 36-37.
10 Act 15,13s.

**11 No descubrirás la desnudez de la hija de la mujer de tu
padre, nacida de tu padre; es tu hermana. 12 No descubrirás
la desnudez de la hermana de tu padre; es la carne de tu
padre. 13 No descubrirás la desnudez de la hermana de tu
madre; es la carne de tu madre. 14 No descubrirás la desnu-
dez del hermano de tu padre acercándote a su mujer; es
tu tía. 15 No descubrirás la desnudez de tu nuera; es la mu-
jer de tu hijo; no descubrirás su desnudez. 16 No descubri-
rás la desnudez de la mujer de tu hermano; es la desnudez
de tu hermano. 17 No descubrirás la desnudez de una mu-
jer y de su hija, ni tomarás a la hija de su hijo, ni a la hija
de su hija para descubrir su desnudez; son parientes; es
una infamia. 18 No tomarás a la hermana de tu mujer para
hacer de ella una rival suya descubriendo su desnudez con
la de tu mujer en vida de ésta. 19 No te acercarás a una
mujer durante el tiempo de su impureza para descubrir
su desnudez. 20 No tendrás comercio con la mujer de tu
prójimo, manchándote con ella. 21 No darás hijo tuyo para
ser pasado en honor de Moloc; no profanarás el nombre
de tu Dios. Yo, Yahvé. 22 No te ayuntarás con hombre como
con mujer; es una abominación. 23 No te ayuntarás con bes-
tia, manchándote con ella. La mujer no se pondrá ante una
bestia, prostituyéndose ante ella; es una perversidad. 24 No
os manchéis con ninguna de estas cosas, pues con ellas se
han manchado los pueblos que yo voy a arrojar de delante de
vosotros. 25 Han manchado la tierra; yo castigaré sus mal-
dades, y la tierra vomitará a sus habitantes. 26 Pero vosotros
guardad mis leyes y mis mandamientos, no cometáis nin-
guna de esas abominaciones, ni indígena ni extranjero de
los que habitan en medio de vosotros. 27 Porque todas estas
abominaciones son las que han cometido los hombres de
esa tierra que la habitaron antes de vosotros, y la tierra se
ha manchado. 28 Que no os vomite la tierra por haberos
manchado, como vomitó a los pueblos que antes de vos-
otros la habitaron; 29 porque cualquiera que cometa una de
esas abominaciones será borrado de en medio de mi pueblo.
30 Guardad mis mandamientos, no practicando ninguna de
esas prácticas abominables que se practicaban antes de vos-
otros, y no os manchéis con ellas. Yo, Yahvé, vuestro Dios».**

Los c.18-20 forman cierta unidad por su contenido y estilo expositivo. Son leyes para salvaguardar la moral social e individual, presentadas en estilo parenético, con la fórmula estereotipada y enfática: «Yo, Yahvé». En esta legislación el autor no hace sino reflejar los postulados de la ética natural, y, por tanto, no debemos extrañarnos de encontrarlas, en su mayoría, en los pueblos paganos.

Empieza el c.18 exhortando a no seguir las costumbres depravadas de los egipcios y cananeos, sino a atenerse en todo a los preceptos de la ley de Dios (v.1-5). La moral de Egipto era bastante libre, y más todavía en Canaán. La misma religión, rindiendo culto a los dioses de la fecundidad, pretendía santificar los actos sexuales desordenados, fomentando así la inmoralidad. Bastará para esto recordar la historia de Sodoma[1] y el episodio de la mujer del

[1] Gén c.18-19.

levita [2]; pues, si bien el hecho fué cometido por los benjaminitas, revela ello costumbres cananeas.

Los v.6-18, mirando a conservar la vida moral en Israel, señalan los grados de parentesco en que se prohiben las uniones matrimoniales. Para hacerse cargo de semejante cuadro es preciso tener presentes varias cosas. Primera, la existencia del repudio, en virtud del cual una mujer quedaba libre para casarse con otro. Segunda, que en muchas naciones antiguas se permitían uniones entre los próximos parientes. En Egipto, los faraones solían casarse con una hermana; en Atenas, según las leyes de Solón, estaba autorizado el matrimonio entre hermanos de sólo padre. Si hemos de dar fe a los testimonios de los antiguos, algunos pueblos no reprobaban los matrimonios entre padres e hijos, y mucho menos entre parientes colaterales [3]. San Pablo pondera varias veces la gran corrupción que reinaba entre los gentiles, corrupción que considera como un castigo del desconocimiento de Dios y del culto de los ídolos [4]. Causa estupor la naturalidad con que los autores griegos y romanos hablan de los vicios contra naturaleza. En esta parte, Israel, sin estar libre de reproche, todavía se hallaba muy por encima de los pueblos paganos y hasta de los filósofos. No obstante, Hammurabi es bastante severo en esta materia: «Si un hombre tiene comercio con su hija, se le arrojará del lugar»; «si uno tiene comercio con la mujer de su hijo, será atado y arrojado al río»; «si uno ha dormido en el seno de su madre, serán quemados vivos»: «si uno ha tenido comercio con su nodriza, mujer de su padre, será expulsado de la casa paterna» [5]. Alguien ha querido ver sancionado el incesto de Rubén en Gén 49,4 al tenor de este último artículo del código babilónico. El código hitita se contenta con declarar punibles los delitos más graves de incesto, pero sin determinar la pena [6].

El autor sagrado anuncia de modo solemne, poniendo en boca del mismo Dios las ordenaciones graves que a continuación expresa. En la introducción se insiste en que Yahvé es el Dios de Israel y que, como tal, tiene derecho a exigir el cumplimiento de sus mandatos. Les previene contra las malas costumbres de Egipto, donde han habitado, y de las de Canaán, adonde van a morar (v.1-5). Como antes indicábamos, en Egipto las leyes de consanguinidad apenas tenían importancia para las relaciones sexuales: «Los egipcios no parecen tener idea del incesto...; la unión del padre y de la hija no se consideraba inmoral. El título real o divino «el toro de la madre» parece indicar que las relaciones íntimas entre la madre y el hijo eran, si no frecuentes, al menos consideradas como naturales» [7]. Las costumbres de los cananeos eran más disolutas, pues los cultos impúdicos a Astarté, diosa de la fertilidad, fomentaban todos los desórdenes sexuales [8].

Primero se enuncia el principio general: no debe haber comercio

2 Cf. Jue 19,1s.
3 Cf. CLEM. DE ALEJ., *Stromata* III; EUSEBIO, *De praeparat. evang.* VI c.10.
4 Cf. Rom 1,18s: M. J. LAGRANGE: RB (1911) p.534s.
5 Art.154-158.
6 Art.189.
7 *Egypte:* DBS II 850-51.
8 Cf. Gén 15,16; Lev 20,23; Dt 9,4; Sab 12,3-6.

sexual entre consanguíneos (lit. «carne de su cuerpo») [9]. La expresión *descubrir su desnudez* es un eufemismo que indica las relaciones íntimas sexuales (v.6). Después el legislador concreta las prohibiciones: primero, la unión de un hijo con su padre o con su madre (v.7). Después, por respeto a la dignidad del padre, se prohibe la unión con la mujer de su padre (v.8). En régimen de poligamia, ésta podía no ser su madre. Es el caso del incestuoso de Corinto [10]. Por la misma razón se prohibe la unión con una hermana o medio hermana (v.9). También está prohibida la unión del abuelo con su nieta (v.10) y la unión con hermanas o medio hermanas (v.11). Es el caso de Abraham con Sara [11], y era lo normal entre los faraones para salvaguardar la sangre divina real. Se prohibe la unión con la tía paterna o materna (v.12). No se prohibía la unión de un tío con su sobrina. Tampoco debía haber comercio con la esposa del tío (v.14). Prohibición entre suegro y nuera (v.15), lo que rige ya en la época patriarcal [12]. Prohibición de unión con la cuñada (v.16), por supuesto mientras viva el hermano. En Dt 25, 5-6 se ordena al hermano del difunto casarse con la viuda de éste. Es la institución del *levirato;* pero en la legislación levítica no se dice nada de este caso. Prohibición de tener relaciones con una mujer y su hija o nieta (v.17). Prohibición de relaciones con la hermana de la propia mujer (v.18). Jacob tomó por esposas a las dos hermanas Lía y Raquel [13]. Se prohibe sobre todo en razón de los celos que se siguen.

Ya hemos visto que en el código de Hammurabi se prohibían ciertos casos de incesto, como la unión del padre con la hija, del padre con la mujer de su hijo, del hijo con la madre [14]. En Grecia se prohibían estas uniones incestuosas, y en Roma se prohibe la unión entre tíos y sobrinos.

Siguen las prohibiciones de relaciones sexuales cuando la mujer es impura legalmente [15] (v.19), prohibición de uniones adulterinas (v.20) [16]. La prohibición relativa a no inmolar hijos a Moloc (v.21) parece desplazada, pero es una de las abominaciones que han de evitar cuando entren en Canaán. En efecto, por las excavaciones de Gezer vemos confirmadas las afirmaciones de la Biblia relativas a sacrificios humanos de niños recién nacidos y primogénitos para aplacar los malos genios [17]. *Moloc* es una vocalización falsa de los LXX que pasó a la Vg. El TM vocaliza *Molec* despectivamente, dándole la vocalización de *boseth* (vergüenza, infamia). Moloc es una adulteración de *melek* (rey), y que parece ser el dios *Milk* de los cananeos, tal como se desprende de la onomástica de Tell Amarna [18]. En la Biblia se habla de «pasar por el fuego en honor de Moloc» [19]; eran verdaderos sacrificios humanos [20].

[9] Cf. Lev 20,19.
[10] 1 Cor 5,1-8.
[11] Gén 20,12.
[12] Cf. Gén 28,16.26.
[13] Gén 29,27; 30,1-2.
[14] Art.154.155.157.
[15] Cf. Lev 15,25; Ez 18,6.
[16] Cf. Ex 20,14.
[17] Cf. H. Vincent, *Canaan d'après la exploration récente* p.188.
[18] Cf. Lagrange, o.c., p.99-105.
[19] Cf. 2 Re 23,10.
[20] Cf. Jer 7,31; 19,5; 32,35.

Los reyes Acaz y Manasés sacrificaron sus hijos a Moloc [21].

Prohibición de la sodomía (v.22), vicio muy extendido en la antigüedad, que había entrado entre los mismos israelitas [22]. En las prácticas de la prostitución sagrada en los templos de Astarté figuran hieródulos masculinos [23]. Lo mismo en los templos de Babilonia [24].

Prohibición de la bestialidad (v.23), muy extendida entre tribus de pastores.

La conclusión (v.24-30) es una invitación parenética a ser fieles a estas prescripciones, con la amenaza de hacerles sufrir las mismas penas que las poblaciones cananeas. Es el epílogo de todo el capítulo.

Capítulo 19

DIVERSAS LEYES RELIGIOSAS, CEREMONIALES Y MORALES

Este capítulo es una verdadera miscelánea, en la cual, a los preceptos del Decálogo, y otros de alto valor moral, se juntan algunos de carácter ritual, cuya razón particular se nos escapa. El estilo es el del *código de la alianza* y aun del Deuteronomio. El principio que une todos estos preceptos diversos es la famosa invitación: «Sed santos, porque yo soy santo. Yo, Yahvé, vuestro Dios». Hay dos grupos (1-18 y 19-37). En todo caso se ve la mano de varios redactores en el conjunto, ya que las repeticiones son frecuentes.

Introducción (1-4)

1 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 2 «Habla a toda la asamblea de los hijos de Israel y diles: 3 Sed santos, porque yo soy santo, Yahvé, vuestro Dios. 4 Tema cada uno a su padre y a su madre y guardad mis sábados. Yo, Yahvé, vuestro Dios».

Empieza el legislador anunciando el principio de la santidad de Yahvé, que impone a Israel estas normas de vida santa. Aquí se trata no sólo de una santidad ritual o legal, sino *moral*, ya que la mayor parte de las ordenaciones son del ámbito religioso y moral. Después de enunciar el principio de la *santidad* de Yahvé, repite enfáticamente la frase consagrada, que hemos encontrado en el capítulo anterior: «Yo, Yahvé, vuestro Dios», título que invita a la obediencia y acatamiento sin reservas.

Después empieza la enumeración de los preceptos morales, con el fundamental de honrar a los padres y observar el sábado, que he-

21 Cf. 2 Re 16,3; 21,6.
22 Cf. Gén 19; Jue 19,22.
23 Cf. Dt 23,18.
24 Cf. J. M. LAGRANGE, o.c., p.238.

mos visto en el *código de la alianza* y en el Decálogo [1]. Sólo estos dos están formulados en forma positiva. Sigue la prohibición de los cultos idolátricos y de figurar a Dios con imágenes sensibles (v.4). A los ídolos se les llama despectivamente *elilim* (vanidades, nada) [2].

Hostias pacíficas (5-8)

5 Cuando ofrezcáis a Yahvé un sacrificio pacífico, ofrecedlo de manera que sea aceptable. 6 La víctima será comida el día de su inmolación o al día siguiente; lo que quedare para el día tercero será quemado por el fuego. 7 Si alguno comiere de ellos al tercer día, es abominación; el sacrificio no será aceptable. 8 El que lo haga contraerá reato, porque profana lo consagrado a Yahvé, y será borrado de en medio de su pueblo.

Sobre los sacrificios pacíficos ya hemos visto las prescripciones concretas [3]. Aquí se permite, en plan indulgente, que los oferentes puedan comer parte de la víctima el día siguiente de ser sacrificada, lo que sólo se permitía en los sacrificios voluntarios o hechos por un voto. El que comiere algo de lo que quedare el tercer día, sería excomulgado, ya que debía quemarse si quedaba algo el segundo día.

El rebusco de los rastrojos y de las viñas (9-10)

9 Cuando hagáis la recolección de vuestra tierra, no segarás hasta el límite extremo de tu campo, ni recogerás las espigas caídas, 10 ni harás el rebusco de tus viñas y olivares, ni recogerás la fruta caída de los frutales; lo dejarás para el pobre y el extranjero. Yo, Yahvé, tu Dios.

El legislador se acuerda aquí de los que nada poseen—pobres y extranjeros—y por humanitarismo impone al propietario que no sea tan aprovechado que siegue hasta las lindes el campo y recoja las espigas caídas o los frutos caídos del árbol. Esto se repite en otras nuevas leyes. Es la ley llamada de la *pea* o del *ángulo* reservado, sobre la que se detalla mucho en la *Mishna*. En los otros textos en que se alude a esta ley se da como razón que Israel también fué pobre y extranjero en Egipto [4]. Por el libro de Rut vemos cómo se cumplía esta ley de permitir el rebusco a los extranjeros y pobres. La costumbre subsiste aún entre los árabes [5].

[1] Ex 20,12; 21,15.17; Ex 20,8; 23,12.
[2] Cf. Ex 20,3-4; 34,17.
[3] Cf. Lev 7,15-18; 22,29-30.
[4] Lev 23,22; Dt 24,19-22.
[5] Cf. A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* p.255.

Justicia para con el prójimo (11-14)

11 No hurtaréis ni os haréis engaño y mentira unos a otros. 12 No jures en falso por mi nombre; es profanar el nombre de Dios. Yo, Yahvé. 13 No oprimas a tu prójimo ni le despojes violentamente. No quede en tu mano hasta el siguiente día el salario del jornalero. 14 No profieras maldición contra el sordo ni pongas ante el ciego tropiezos para hacerle caer; has de temer a tu Dios. Yo, Yahvé.

El legislador prohibe el hurto, cortando de raíz sus ocasiones al prohibir todo engaño y falsedad con el prójimo (v.11). La primera parte estaba expresada en el Decálogo [6]. La prohibición del juramento en falso del Decálogo es aquí razonada, en cuanto que es una profanación del nombre de Dios (v.12) [7]. Se condena toda opresión violenta del prójimo y el diferir el pago del salario al jornalero (v.13). El mercenario era contratado por algún tiempo, y en su subsistencia dependía de los bienes en especie que cada día se le daban. Estaba en una posición superior a la del esclavo. En nombre de Dios, que protege a los pobres y débiles, el legislador prohibe maldecir al sordo y poner obstáculos al ciego, porque éstos no pueden contestar a su conducta (v.14).

Rectitud y caridad para con el prójimo (15-18)

15 No hagas injusticia en tus juicios, ni favoreciendo al pobre ni complaciendo al poderoso; juzga a tu prójimo según justicia. 16 No vayas sembrando entre el pueblo la difamación; no depongas contra la sangre de tu prójimo. Yo, Yahvé. 17 No odies en tu corazón a tu hermano, pero repréndele para no cargarte tú por él con un pecado. 18 No te vengues y no guardes rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo, Yahvé.

Contra toda acepción de personas, se ordena que no se ha de favorecer ni al pobre ni complacer al rico. La justicia es la base del orden social, y por eso se inculca reiteradamente la objetividad en las causas judiciales [8]. Siguiendo la idea de la administración de la justicia judicial, el legislador añade que no se debe difamar a nadie con vistas al derramamiento de sangre (v.16). Es lo que hemos visto en Ex 23,7: «Te alejarás de toda causa falsa y no harás perecer al justo y al inocente». Y como base del sentido de justicia, se prohiben los deseos adversos internos contra el prójimo (v.17), al que hay que reprender externamente antes de guardar rencor en el corazón, con el peligro de desahogarlo violentamente contra él.

6 Ex 20,15.
7 Ex 20,7.16.
8 Cf. Ex 23,1-8; Dt 16,19-20.

Los odios reconcentrados pueden dar lugar a explosiones violentas que sean un verdadero *pecado*, que recae sobre el que las ejecuta. Quizá aquí también se recomienda la corrección fraterna como obligación para no cargar con posibles pecados ajenos. En todo caso, aquí hay una invitación a la reconciliación y al espíritu de comprensión, ahogando todo sentimiento de odio violento. Es el gran mandato: «Amarás al prójimo como a ti mismo» (v.18). Aquí *prójimo* se refiere al israelita o compatriota, aunque los extranjeros que habitan entre éstos son tratados con cierta consideración [9]. Sin llegar a la moral evangélica, encontramos aquí un gran principio que, según San Pablo, es la síntesis de todos los mandamientos [10]. En el comentario rabínico se dice a propósito de este texto: «El prójimo no es el samaritano, ni el extranjero, ni el prosélito» [11]. Es la interpretación que daban los judíos en tiempo de Cristo: «Habéis oído: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo» [12]. En el mensaje evangélico, el amor al prójimo es una consecuencia y proyección del amor al Dios-Padre celestial, que hace salir el sol para buenos y malos. Pero en el Antiguo Testamento no encontramos un ideal tan alto, y así son frecuentes las expresiones de odio en personajes que, por otra parte, son fieles yahvistas.

Mezclas ilícitas (19)

19 Guardad mis mandamientos: «No aparearás bestias de diversa especie, ni sembrarás en tu campo simiente de dos especies, ni llevarás vestido tejido de dos especies de hilo».

El autor no da ninguna razón para imponer estas prescripciones tan peregrinas: no se puede uncir dos bestias de diversa especie. En Dt 20,9-11 se concreta esto diciendo que no se pueden uncir un buey y un asno. Hoy día en Palestina es corriente ver uncidos un camello y un asno y un buey y un asno. Tampoco se permite sembrar en un campo simientes de diversa especie y ni llevar vestido de distinta clase de hilo. Como en casos análogos de distinción entre animales puros o impuros, tenemos que ver en estas prohibiciones reacciones contra determinadas prácticas supersticiosas o simplemente costumbres atávicas que originariamente tuvieron razones supersticiosas. Parece que en los juegos mágicos se utilizaban combinaciones de tejidos de lino y de lana. El legislador, pues, teniendo en cuenta la mentalidad primitiva de su pueblo, procura hacer frente a posibles prácticas supersticiosas con leyes que a nosotros nos parecen irracionales.

[9] Cf. Lev 19,34; Dt 10,19.
[10] Rom 13,9.
[11] *Mekhilta*, citado por A. CLAMER, o.c., p.148.
[12] Mt 5,43.

Caso especial de adulterio (20-22)

[20] Si alguno yaciera con mujer esclava, desposada de otro, no rescatada ni puesta en libertad, castígueseles, no con la muerte, pues ella no era libre. [21] Ofrecerá por su pecado el hombre ante Yahvé, a la entrada del tabernáculo de la reunión, un carnero en sacrificio de expiación; [22] el sacerdote hará por él la expiación ante Yahvé, con el carnero del sacrificio expiatorio por el pecado cometido, y le será perdonado.

El castigo ordinario para el caso de adulterio era la muerte [13]. En caso de relaciones con la esclava, que es concubina de otro, el infractor debe ofrecer un sacrificio, consistente en un carnero, en expiación por su pecado. No se dice nada de otra pena impuesta por el dueño que había sido ofendido. Pero es de suponer, pues el sacrificio era en desagravio de Dios, pero no era satisfacción para el dueño de la esclava.

Primicias de los frutos (23-25)

[23] Cuando hubiereis entrado en la tierra y plantareis árboles frutales de cualquier especie, sus frutos los miraréis como incircuncisos; durante tres años serán para vosotros incircuncisos y no los comeréis. [24] Al cuarto año, todos sus frutos serán consagrados a Yahvé. [25] Al quinto año comeréis ya sus frutos, y el árbol aumentará vuestras utilidades. Yo, Yahvé, vuestro Dios.

Durante los tres primeros años no debían comerse los frutos de un árbol, pues eran considerados como *incircuncisos* (v.23), es decir, como un niño incircunciso, que aún no ha entrado en la sociedad israelita. Seguramente era para dejar desarrollarse al árbol plenamente. Al cuarto año debían ser consagrados a Yahvé, y sólo al quinto podían ser utilizados. Estas primicias reservadas a Dios son paralelas a los primogénitos y primicias de la cosecha [14].

Contra la magia y la superstición (26-31)

[26] No comeréis carne con sangre ni practicaréis la adivinación ni la magia. [27] No raparéis en redondo la cabeza ni raeréis los lados de vuestra barba. [28] No os haréis incisiones en vuestra carne por un muerto ni imprimiréis en ella figura alguna. Yo, Yahvé. [29] No profanes a tu hija, prostituyéndola, que no se entregue la tierra a la prostitución y se llene de crímenes. [30] Observad mis sábados y reverenciad mi san-

[13] Lev 20,10.
[14] Cf. Ex 22,28-29; 23,16; Lev 23,10.

tuario. [31] No acudáis a los que evocan a los muertos ni a los adivinos, ni los consultéis, para no mancharos con su trato. Yo, Yahvé, vuestro Dios.

Ya hemos visto la prohibición de comer sangre [15], pero aquí en el contexto parece que se insinúa que ello implicaba prácticas mágicas y supersticiosas. Por la misma razón se prohibe cortarse el pelo en redondo y la barba por los lados, pues esto obedecía a ritos mágicos y supersticiosos [16]. Por lo mismo se prohiben las incisiones, como era usual entre los sacerdotes de Baal [17], y los tatuajes, muy usuales entre orientales, los cuales llevaban sus divinidades pintadas en sus carnes [18]. Se prohibe la prostitución, sin especificar si es la sagrada de los templos cananeos o la pública profesional. Nueva ordenación de guardar los sábados y reverenciar el santuario de Yahvé, evitando toda impureza (v.30). Por fin, prohibición de usos nigrománticos, o evocación de los muertos, lo que estaba muy en uso en Canaán, Egipto y Mesopotamia, lo mismo que entre griegos y romanos [19].

Reglas humanitarias (32-34)

[32] Alzate ante una cabeza blanca y honra la persona del anciano. Teme a tu Dios. Yo, Yahvé. [33] Si viene un extranjero para habitar en vuestra tierra, no le oprimáis; [34] tratad al extranjero que habita en medio de vosotros como al indígena de entre vosotros; ámale como a ti mismo, porque extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto. Yo, Yahvé, vuestro Dios.

La ancianidad merece respeto y veneración. En la Biblia, reiteradas veces se recomiendan las deferencias para los ancianos [20]. A propósito de este precepto se suele citar el proverbio egipcio: «No te sientes cuando uno más anciano que tú está de pie» [21]. En el v.18 se dijo que se debe amar al *prójimo* o compatriota como a sí mismo. Aquí se reitera el trato humano con el extranjero [22], y para autorizar esta recomendación, el legislador recuerda que también los israelitas fueron *extranjeros* en Egipto, y, como tales, saben lo que es morar en tierra extraña. También se ordena tratar bien al *indígena* del país que han de habitar, pues, aunque no sea israelita, está en su tierra y es digno de toda consideración.

[15] Lev 17,10.
[16] Cf. HERODOTO, III 8; Jer 9,25; A. JAUSSEN, o.c., p.94.
[17] Cf. 1 Re 18,28.
[18] Cf. Is 44,5; Apoc 13,16.
[19] Cf. Is 19,3; Dt 18,3; 1 Sam 18,3.
[20] Cf. Prov 16,31; 20,29; Job 12,12; 29,8.
[21] Cf. A. CLAMER, o.c., p.152.
[22] Cf. Ex 20,21; 23,9; Dt 10,19.

Rectitud en los juicios y honradez en el comercio (35-37)

35 No hagáis injusticia, ni en los juicios, ni en las medidas de longitud, ni en los pesos, ni en las medidas de capacidad. 36 Tened balanzas justas, pesos justos, un *efá* justo y un *hin* justo. Yo, Yahvé, vuestro Dios, que os he sacado de la tierra de Egipto. 37 Guardad todas mis leyes y mandamientos y practicadlos. Yo, Yahvé».

De nuevo se concretan ciertas prescripciones relativas a la justicia en el comercio. En la Biblia, reiteradamente los escritores sagrados y profetas claman por que las balanzas no estén falseadas, para no robar al prójimo [23]. «La balanza engañosa es abominación ante Yahvé», dice el autor de los Proverbios [24]. El *efá* equivalía a unos 39 litros (para áridos) y el *hin* a unos seis. Eran las medidas más empleadas, y por ello son aquí especialmente citadas como tipo de las otras medidas de áridos y de líquidos.

Y la miscelánea de mandamientos concretos que hemos visto se termina por una recomendación general a la observancia de ellos (v.37), y detrás la declaración majestuosa y solemne da razón de todas las exigencias: «Yo, Yahvé».

Preceptos legales sobre el «prójimo»

Los preceptos del Decálogo tienen un valor universal. La palabra *prójimo* que en ellos figura, varias veces abarca a todos los hombres sin distinción. Otro tanto hemos de decir de los mismos preceptos, con sus ampliaciones, que se leen en el código llamado *de santidad* (19,11-16). Mas no podemos afirmar lo mismo de los dos versículos siguientes: «No aborrecerás a tu *hermano* en tu corazón; reprenderás a tu *prójimo*, pero no impondrás sobre él un pecado. No te vengarás ni guardarás rencor *contra los hijos de tu pueblo*, sino que *amarás a tu prójimo como a ti mismo*. «Yo soy Yahvé» [25]. Los primeros preceptos negativos son particulares, tienen por objeto *al hermano, al hijo de Israel*. El mandamiento del amor con que termina es también particular, y el prójimo en él no se extiende más de lo que se extiende el *hermano* o *israelita*. Todavía quiso la exégesis rabínica restringirlo más. Para los fariseos, el prójimo era sinónimo de pariente, amigo; por esto añadían al precepto del amor: *aborrecerás a tu enemigo*, no creyendo que a éste se le pudiera dar el nombre de *prójimo* o de *hermano* [26]. De aquí la pregunta del doctor: «¿Y quién es mi prójimo?» [27] Pero semejante interpretación es, sin duda, contraria a la letra de la Ley. Y Jesucristo la condenó en el pasaje de San Mateo arriba citado.

23 Os 12,7; Am 8,5; Is 40,12.
24 Prov 11,1.
25 Lev 19,17s.
26 Mt 5,43.
27 Lc 10,29.

1. LOS INDÍGENAS E INMIGRADOS.—Después de los hebreos son los *indígenas* y los *inmigrados* por los que la Ley muestra más simpatía. La razón estriba en que unos y otros vivían sometidos a Israel y no podían constituir un peligro serio para la nacionalidad y religión israelita. Ni los indígenas, que habían aceptado la dominación hebrea, ni los *inmigrados*, que en pequeños grupos venían a pedir hospitalidad, tenían fuerza para sobreponerse a los israelitas ni ejercían sobre éstos tal influencia que les impusieran su cultura y su religión. Por eso el legislador viene a considerarlos casi de la misma condición que los hijos de Israel, con los cuales poco a poco se fueron fusionando.

En las diferentes disposiciones acerca de estos dos grupos se debe advertir una pequeña diferencia entre el Deuteronomio y los otros libros de la Ley. En éstos, el *indígena* tiene el primer lugar en la consideración del legislador y a él se asimila el *inmigrado;* en cambio, en el Deuteronomio, nunca el *indígena* se menciona y el *inmigrado* se cuenta con los pobres, huérfanos y viudas, que tan principal lugar ocupan en la legislación deuteronómica.

Tanto el *indígena* como el *inmigrado* están sujetos al mismo derecho penal religioso que el israelita. Si sacrificasen sus hijos a Moloc, serán castigados con la última pena, igual que los hijos de Israel (Lev 20,2ss). Lo mismo si blasfemaran el nombre de Yahvé (Lev 24,16). Esta igualdad ante el derecho penal, en materia religiosa, podría, tal vez, explicarse por la necesidad de imponer respeto a la religión nacional, más bien que por consideración igualitaria de estas clases con los hebreos. Pero es este último el motivo. Lo prueban las restantes disposiciones penales. En el caso de homicidio, igual es la pena para el indígena y el inmigrado que para el hebreo [28], y del mismo modo alcanza a todos el asilo en las ciudades de refugio para el caso de homicidio casual o involuntario [29]. Igual principio rige en la vida religiosa. En efecto, tanto el *indígena* como el *inmigrado* son admitidos a la celebración de la Pascua, con tal que antes se circunciden [30]. Es ésta una gracia muy de notar, a causa de la significación religiosa y nacional de tal solemnidad. Igualmente se les admitía a celebrar la fiesta de los Tabernáculos [31], y eran obligados a la observancia del descanso sabático y a celebrar la fiesta de la expiación nacional en el mes séptimo [32]. Los ritos expiatorios por los pecados individuales son idénticos y una misma la obligación de practicarlos [33]. La ley de santidad es también igual para los israelitas y para los indígenas e inmigrados [34], en particular la ley de no comer carne con sangre, y uno mismo es el rito expiatorio de este pecado [35]. Unos mismos son, finalmente, los ritos usados en la celebración de los otros sacrificios y el derecho y obligación de ofrecerlos.

El Deuteronomio desconoce al *indígena*, sin duda porque le

[28] Lev 24.22.
[29] Núm 35,15; Jos 20,9.
[30] Ex 12,19.48s; Núm 9,4.
[31] Lev 20,42.
[32] Lev 16,29.
[33] Núm 15,29; 19,40.
[34] Lev 18,26.
[35] Lev 17,12s.

considera ya totalmente incorporado al pueblo israelita. En cuanto al *inmigrado*, sigue el mismo principio de los otros códigos. Debe concurrir el año séptimo a la fiesta de los Tabernáculos para escuchar la ley de Yahvé [36]. De la solemne renovación de la alianza, que habría de celebrar Josué en el Garizim, se escribe que con el pueblo «entrará el *inmigrado* que esté en tu campo, desde el que corta la leña hasta el que acarrea el agua, en la alianza que Yahvé, tu Dios, concluye contigo este día, para constituirte un pueblo suyo y ser El tu Dios, según ha prometido y jurado a tus padres Abraham, Isaac y Jacob» [37].

Ya se puede colegir por lo dicho cuáles serán las disposiciones de la ley mosaica respecto de los *indígenas* e *inmigrados* en el orden social, cuando tan igualitaria se muestra en el orden religioso y penal. «No maltratarás al emigrado—dice el código de la alianza—ni le oprimirás, pues inmigrados fuisteis vosotros en la tierra de Egipto» [38]. En este precepto general se comprenden todos los otros preceptos negativos que arriba dejamos anotados respecto del prójimo.

Pero, en este caso, la Ley no se contenta con simples preceptos negativos; exige algo más. «Cuando un inmigrante viniese a habitar en medio de vosotros, no le oprimáis; tratad al inmigrante que habita en medio de vosotros como al indígena de en medio de vosotros, y *le amarás como a ti mismo*, porque también vosotros fuisteis inmigrantes en el país de Egipto. Yo, Yahvé, vuestro Dios» [39].

He aquí la norma del trato que los hebreos deben dar a aquellos pobres indígenas que vivían sometidos a su dominio y a los que de lejos venían a buscar medios de vida bajo su amparo. El precepto del amor rompe las barreras del nacionalismo y se extiende a los extraños según la sangre, pero unidos por adopción al pueblo de Yahvé. Las obras por que este amor ha de mostrar su eficacia son las mismas que la Ley impone para con los hebreos. Los inmigrados son incluídos en la categoría de los pobres de Israel, que la ley deuteronómica encomienda tanto a la misericordia del pueblo [40]. También les alcanza el beneficio del descanso sabático [41]. La Ley prohibe asimismo darles a usura dinero o vituallas cuando se hallen en necesidad, igual que se prohibe hacerlo con el hebreo [42], y extiende a ellos los privilegios que la Ley concede a los deudores israelitas. Estos no podían ser reducidos a esclavitud perpetua, y tampoco los indígenas e inmigrados, pues la Ley establece formalmente que los siervos han de buscarlos entre los pueblos circunvecinos [43].

En una sola cosa estas dos clases de personas no son iguales a los hebreos. Si, habitando en medio de Israel, vinieran a enriquecerse, y un hebreo, obligado por la pobreza, cayera bajo la servidumbre del indígena o inmigrado, tendrá siempre derecho al rescate [44]. Con

[36] Dt 31,12.
[37] Dt 29,10s; Jos 8,33.
[38] Ex 22,20; 23,9.
[39] Lev 19,33s.
[40] Dt 14,21.
[41] Ex 20,10; 23,12; Dt 5,14.
[42] Lev 25,35.37.
[43] Lev 25,44s.
[44] Lev 25,47s.

esto la Ley no infringe los derechos del acreedor. Provee al honor del pueblo israelita. Digna conclusión de todo este capítulo de la ley mosaica son las palabras del Deuteronomio: «Circuncidad vuestros corazones, y no endurezcáis vuestra cerviz, porque Yahvé, vuestro Dios, es el Dios de los dioses, el Señor de los señores, el Dios grande, fuerte y terrible, que no hace acepción de personas ni recibe regalos, que hace justicia al huérfano y a la viuda, que ama al inmigrante y le alimenta y le viste. Amad también vosotros al emigrante, porque inmigrantes fuisteis vosotros en la tierra de Egipto» [45].

2. LOS ADVENEDIZOS Y EXTRANJEROS.—Los indígenas e inmigrantes eran personas establecidas en Israel e incorporadas, por la circuncisión, al pueblo de Dios. No así los dos grupos que siguen. Estos eran extraños al pueblo, y sobre este principio se basan las normas jurídicas que los alcanzan. Era el advenedizo, *tosab*, jornalero que de los pueblos circunvecinos, por temporadas, venía a Israel en busca de trabajo, y que no lograba arraigar en el pueblo [46]. Como jornalero y pobre, la Ley le concede los derechos de los pobres: la parte en los frutos de la tierra en el año sabático [47]; pero, como extraño, no podrá tener parte en la solemnidad de la Pascua [48]. Reducido a servidumbre, será siervo perpetuo [49] y, con mayor razón que el inmigrante, no podrá adquirir derecho perpetuo sobre los hebreos vendidos por deudas [50]. Se le concede, sin embargo, derecho de asilo en las ciudades de refugio para los casos señalados por la Ley [51].

Los extranjeros, *noker* y *nokeri*, aparecen en la Ley como de condición más alta. Se asemejan a los precedentes en ser extraños a Israel, y el legislador se ocupa más de ellos, sin duda por la mayor influencia que podrían tener en la vida del pueblo. No solamente no podían participar del banquete pascual [52], pero ni siquiera ofrecer sacrificios en el santuario de Yahvé, «porque sus ofrendas están manchadas» [53]. En cambio, pueden comer carne sin sangrar, y por eso se les puede vender una bestia muerta [54]. Estas disposiciones demuestran que estos extranjeros no formaban parte de la sociedad israelita. Por esta razón, la Ley intentaba impedir que de modo alguno tuviesen dominio sobre el pueblo de Israel ni aun se mezclaran con él. El texto acerca de la monarquía prohibe que un extranjero sea constituído rey sobre el pueblo elegido [55], y más rigurosamente veda las uniones matrimoniales con los extranjeros [56]. Asimismo les niega la Ley el derecho de adquirir propiedad sobre siervos hebreos, autorizando el rescate por quienquiera que sea [57]. En cambio, permite que se les dé a interés [58], lo cual no debe maravillar, si se tiene en cuenta que estos extranjeros no eran indigentes, sino negociantes, que fácilmente se convertían en explotadores

[45] Dt 10,16s.
[46] Lev 25,40.
[47] Lev 25,6
[48] Ex 12,45.
[49] Lev 25,45.
[50] Lev 25,47.
[51] Núm 35,15.
[52] Ex 12,43.
[53] Lev 22,25.
[54] Dt 14,21.
[55] Dt 17,15s.
[56] Ex 34,15.
[57] Lev 25,47.
[58] Dt 23,20.

del pueblo[59]. La ley del año sabático, que vedaba apremiar a los deudores, no reza tampoco con estos extranjeros, que vivían del tráfico y no de la agricultura[60]. Finalmente, todos ellos, como sus descendientes, podían ser comprados y retenidos como siervos perpetuos por los hebreos[61], en lo cual la Ley se acomoda a las costumbres y leyes generales de la antigüedad.

La suma de cuanto precede se divide en dos capítulos: el primero trata de aquellos pueblos que la Ley considera incorporados a Israel. A éstos aplica el principio del amor del prójimo que el legislador había impuesto al pueblo de Yahvé. Este principio se funda, si no en la comunidad de sangre, en la unidad de religión, lazo poderoso de la vida social.

3. El mesianismo de los profetas.—La Ley es preparación y figura del Evangelio. Los profetas, que llevaban muy impresa en el alma la Ley de Dios y sentían vivísimamente que el pueblo no ajustara a ella su vida, se consolaban de esta pena contemplando los días venturosos en que Dios reinaría plenamente sobre Israel. Comenzará el Señor perdonando los pecados de su pueblo y purificándolo de todas sus impurezas[62]; «infundirá en sus corazones un espíritu nuevo y hará que todos le conozcan y le amen»[63]. De aquí vendrá que la ciudad de Jerusalén será de verdad la ciudad santa[64]. Por sus calles no pasará jamás el incircunciso y el impuro[65]; los caminos que a ella conducen serán también santos[66]. Pero a la manera como los extranjeros venían a Israel, unos para incorporarse a él, otros para sus negocios, sin contar los que venían con intención de avasallarle, de los cuales la Ley no habla, si no es en los capítulos que dedica a las sanciones divinas, así ahora—en los días gloriosos del reino de Dios—todas las naciones correrán a Jerusalén, trayendo sus tesoros para ofrecerlos a Yahvé y para enriquecer a su pueblo. Dice Isaías: «Llamarás a los pueblos que te son desconocidos, y pueblos que no te conocen correrán a ti por Yahvé, tu Dios, por el Santo de Israel, que te glorificará»[67]. Y con más vivos colores dice el mismo profeta en otra parte: «Tus puertas estarán siempre abiertas, no se cerrarán ni de día ni de noche, para traerte los bienes de las gentes con sus reyes por guías al frente, porque las naciones y los vecinos que no te sirvan a ti perecerán y serán exterminados»[68]. En 2,2ss tenemos otro oráculo, que también leemos en Miqueas: «Y correrán a él (al monte de la casa de Yahvé) todas las gentes, y vendrán muchedumbres de pueblos diciendo: Venid, subamos al monte de Yahvé, a la casa del Dios de Jacob, y El nos enseñará sus caminos e iremos por sus sendas, porque de Sión saldrá la Ley y de Jerusalén la palabra de Yahvé».

[59] Prov 5,9s; Ecl 6,2.
[60] Deut 15,3.
[61] Lev 25,45.
[62] Jer 31,34; 33,8; 50,20.
[63] Jer 31,33.
[64] Is 48,2; 52,1.
[65] Is 35,8; 52,1.
[66] Is 35,8.
[67] Is 55,5.
[68] Is 60,11s.

Concluiremos con el salmo 87, que nos pinta a Jerusalén como la patria de todas las naciones:

Su fundamento está sobre los altos montes;
ama Dios las puertas de Sión
más que todas las tiendas de Jacob.
Muy gloriosas cosas se han dicho de ti,
ciudad de Dios.
«Cantaré a Rahab (Egipto) y a Babilonia
entre los que me conocen;
la Filistea y Tiro con los etíopes,
éstos allí nacieron.
De Sión se dirá: Este y el otro allí han nacido,
y el Altísimo mismo es quien la fundó».
Escribirá Yahvé en el libro de los pueblos:
Este nació allí.
Y cantarán saltando de júbilo:
«En ti están mis fuentes todas».

Entonces se cumplirá lo que dice San Pablo: que en Cristo no hay diferencia entre judío y gentil, porque todos son uno en Cristo [69].

CAPÍTULO 20

DIVERSAS LEYES PENALES

Este capítulo es una continuación del anterior, en cuanto se señalan las penas por las faltas señaladas en el anterior, o al menos se expresa su reprobación.

Reprobación del culto a Moloc (1-5)

1 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 2 «Di a los hijos de Is-
rael: Quienquiera que de entre los hijos de Israel, o de los
extranjeros que habitan en Israel, ofrezca a Moloc un hijo
suyo, será castigado con la muerte; el pueblo le lapidará.
3 Yo me volveré contra ese hombre y le exterminaré de en
medio de su pueblo por haber entregado a Moloc a uno de
sus hijos, manchando mi santuario y profanando mi santo
nombre. 4 Si el pueblo cerrase los ojos respecto de este hom-
bre que ofreció a Moloc a uno de sus hijos, y no le diera
muerte, 5 yo me volveré contra él y contra su parentela, y
le exterminaré de en medio de su pueblo y a cuantos como
él se prostituyan ante Moloc.

En 18,21 se prohibía el culto a Moloc bajo pena de muerte. Aquí se vuelve a concretar, diciendo que quien entregare su hijo a Moloc para ser sacrificado en su honor, debe ser lapidado por el

[69] Gál 3,28.

pueblo. Caso de que no se cumpla la sentencia, Dios mismo se encargará de dar muerte al culpable y a su familia. El culto a Moloc es llamado *prostitución* (v.5) en el sentido de que es abandonar al verdadero Dios para irse tras los ídolos. En la literatura profética, este símil aparece muchas veces [1].

Consulta de adivinos y evocación de los muertos

[6] Si alguno acudiera a los que evocan a los muertos y a los que adivinan, prostituyéndose ante ellos, yo me volveré contra él y le exterminaré de en medio de su pueblo.

Lo mismo que la idolatría, la consulta a los manes de los muertos es considerada como una *prostitución*, en cuanto que es una defección y un acto de desconfianza en Yahvé [2]. Dios mismo se encargará de castigarle con la muerte. Pero no se impone la lapidación, como en el caso anterior, que se consideraba de mayor gravedad.

Invitación al cumplimiento de las leyes divinas (7-8)

[7] Santificaos y sed santos, porque yo soy Yahvé, vuestro Dios. [8] Guardad mis leyes y practicadlas. Yo, Yahvé, que os santifica.

Se pone como base de la obligación a las leyes divinas la necesidad de ser *santos*, algo aparte de todos los pueblos. Israel, como pueblo elegido, tiene que vivir en una atmósfera superior de santidad ritual y moral, pues por su elección tiene relaciones especiales con el que es *santo* por excelencia.

Maldición contra los padres

[9] Quien maldiga a su padre o a su madre, sea castigado con la muerte; caiga su sangre sobre él.

La pena de muerte es el castigo merecido para el que se haya atrevido a lanzar maldiciones contra su progenitor [3]. Jesucristo cita este texto para desenmascarar la hipocresía de los fariseos [4]. En el código de Hammurabi se cortaban las manos al que se atreviera a levantar la mano contra sus padres [5].

1 Os 1,2; 4,12-14.
2 Cf. Lev 19,31.
3 Cf. Ex 21,17.
4 Cf. Mt 15,4.
5 Art.195.

Contra el adulterio

[10] Si adultera un hombre con la mujer de su prójimo, hombre y mujer adúlteros serán castigados con la muerte.

El mismo castigo capital para los adúlteros [6]. El código de Hammurabi imponía la misma pena en los términos siguientes: «Si la esposa de un hombre es sorprendida en el lecho con otro hombre, se los liará y echará al agua; pero, si el marido perdona la vida de su esposa, el rey se la perdonará a su servidor» [7]. En las leyes asirias se ordena algo parecido [8].

Contra los pecados de incesto y de bestialidad (11-21)

[11] Si uno se acuesta con la mujer de su padre, descubrien-
do así la desnudez de su padre, los dos serán castigados con
la muerte; caiga sobre ellos su sangre. [12] Si uno se acuesta
con su nuera, ambos serán castigados con la muerte; han
cometido un crimen vergonzoso; caiga su sangre sobre ellos.
[13] Si uno se acuesta con otro como se hace con una mujer,
ambos hacen cosa abominable, y serán castigados con la
muerte. Caiga su sangre sobre ellos. [14] Si uno toma por mu-
jeres la hija y la madre, es un crimen abominable; serán
quemados él y ellas, para que no se dé entre vosotros crimen
semejante. [15] El que tenga comercio con una bestia será
castigado con la muerte, y la bestia la mataréis. [16] Si una mu-
jer se acerca a una bestia, prostituyéndose ante ella, matarás
a la mujer y a la bestia; ambas serán muertas; caiga sobre
ellas su sangre. [17] Si uno toma a su hermana, hija de su padre,
o de su madre, viendo él la desnudez de ella, y ella la des-
nudez de él, es un crimen, y los dos serán borrados de su
pueblo a la vista de los hijos de su pueblo; él ha descubierto
la desnudez de su hermana; lleve sobre sí su iniquidad. [18] Si
uno se acuesta con mujer mientras ésta tiene el flujo mens-
trual y descubre su desnudez su flujo, y ella descubre el flujo
de su sangre, serán ambos borrados de en medio de su pue-
blo. [19] No descubras la desnudez de la hermana de tu madre
ni la de la hermana de tu padre, porque es descubrir tu
propia carne. Llevarán sobre sí su iniquidad. [20] Si uno se
acuesta con su tía, descubre la desnudez de su tío. Llevarán
sobre sí la iniquidad; no tendrán hijos. [21] Si uno toma mujer
de su hermano, es una inmundicia. Descubrió la desnudez
de su hermano. No tendrán hijos.

Es el caso de incesto que hemos visto en Lev 18,8. En el código de Hammurabi se expresa en estos términos: «Si un hombre es sorprendido en el seno de la que le ha educado, y que ha tenido hijos

[6] Cf. Lev 18,20; Dt 22,22.
[7] Art.129.
[8] Art.13 y 15.

(de su padre), este hombre será arrancado de la casa paterna» [9]. La pena de muerte se impone al que tuviera relaciones con la nuera (v.12) [10]. En el código de Hammurabi: «Si un hombre ha elegido una esposa para su hijo, y si éste la ha conocido, si el padre es sorprendido acostado en su seno, se liará a este hombre y se le echará al agua» [11]. El pecado de sodomía es castigado con la pena de muerte a los dos culpables (v.13) [12]. El caso del que tomare por esposo a madre e hija es considerado como un mayor pecado, ya que se impone la pena del fuego, que muy raramente se inflige en la legislación mosaica [13]. Para el caso de bestialidad se impone la pena de muerte [14]. La bestia debe también ser matada (v.15-16). El incesto con hermana o medio hermana es castigado con la pena de muerte a ambos (v.17) [15]. Bajo la misma pena de «ser borrados de en medio del pueblo» se incluyen los que tengan relaciones sexuales cuando la mujer está en estado de impureza (v.18) [16]. La expresión «ser borrado de en medio del pueblo» puede tener el sentido extremo de ser matado o excomulgado de la sociedad israelita. Para el que tenga relaciones con su tía (v.19) se dice que llevará «su iniquidad», sin concretar más. Dios se reserva el castigo merecido por esa iniquidad [17]. El caso del v.20 parece se refiere a la tía por alianza, es decir, la mujer de su tío carnal. El castigo para el que tenga relaciones con ella se limita a que Dios no les concederá hijos, lo que en el Antiguo Testamento se consideraba como una maldición [18]. La misma pena recaerá sobre el que tenga relaciones con su cuñada (v.21). No se alude aquí para nada al caso de *levirato* [19].

Conclusión exhortatoria (22-26)

22 Guardad todas mis leyes y todos mis mandamientos y ponedlos por obra, para que no os vomite la tierra adonde os llevo. 23 No imitéis las costumbres de las gentes que yo voy a arrojar de delante de vosotros; ellos hacían estas maldades, y yo los aborrecí. 24 Yo os he dicho: vosotros poseeréis esa tierra, yo os la daré en posesión; es una tierra que mana leche y miel. Yo, Yahvé, vuestro Dios, que os he separado de las gentes. 25 Distinguid entre animales puros e impuros, entre aves puras e impuras, y no os hagáis abominables por los animales, por las aves ni por cuanto repta sobre la tierra, que yo os he enseñado a tener por impuro. 26 Sed santos para mí, porque yo, Yahvé, soy santo, y os he separado de las gentes para que seáis míos.

La conclusión parenética es similar a la de 18,24-30. Se exhorta al cumplimiento de las anteriores leyes y se insiste en la distinción

[9] Art.158.
[10] Cf. Lev 18,15.
[11] Art.155.
[12] Cf. Lev 18,22.
[13] Cf. Lev 21,9; Gén 38,24; Jos 7,25.
[14] Cf. Ex 22,18.
[15] Cf. Lev 18,9.11.
[16] Lev 18,19.
[17] Lev 18,13.
[18] Sal 127.
[19] Cf. Lev 18,16.

entre animales puros e impuros como algo muy fundamental para conservar la *santidad* del pueblo ante Yahvé, *santo*, que los ha elegido como porción selecta.

Contra la brujería

27 Todo hombre o mujer que evoque a los muertos y se dé a la adivinación, será muerto, lapidado; caiga sobre ellos su sangre.

De nuevo, como en el v.6, se insiste en la pena merecida de los adivinos y nigromantes, porque la práctica de la brujería estaba muy extendida, y era una especie de culto idolátrico y, por tanto, abominable ante el celoso Yahvé. La pena por tal pecado es la lapidación.

CAPÍTULO 21

SOBRE LA PUREZA RITUAL DE LOS SACERDOTES

Los c.21-25 constituyen una nueva sección lógica, pues se trata de lo relativo al culto: *a)* santidad de los sacerdotes (c.21); *b)* santidad de los sacrificios (c.22); *c)* días de fiesta (c.23); *e)* lámparas y panes de la proposición (24,1-9); *f)* contra la blasfemia (24,10-23); año sabático y de jubileo (c.25).

En los capítulos anteriores se ha tratado de la pureza ritual y moral del pueblo en general, porque debe ser *santo*. En el caso de los sacerdotes, esto debe destacarse mucho más. Siendo Yahvé *santo*, los sacerdotes, «que se acercan a Yahvé» y viven en su santuario, han de guardar una mayor santidad, como corresponde a su estado. Además es preciso que gocen ante el pueblo de la estimación que corresponde a lo sagrado de su ministerio. Esto tiene mayor aplicación al sumo sacerdote. De aquí las normas de santidad a que deben estar sometidos. Por ello no es de admirar que Moisés, al poner las bases de la teocracia hebraica, haya puesto un valladar ritual para preservar la *santidad* de los que habían de ser la base espiritual de la nueva sociedad israelita. No obstante, la legislación ha sido retocada, adaptada y completada a través de los siglos.

Reglas de pureza para los sacerdotes en general (1-9)

1 Yahvé dijo a Moisés: «Habla a los sacerdotes hijos de Aarón y diles 2 que ninguno se contamine por un muerto de los de su pueblo, a no ser por próximo consanguíneo, por su madre, por su padre, por su hijo, por su hija, por su

hermano, [3] por su hermana virgen que viva con él y no se hubiere casado; por ésa puede contaminarse. [4] Pero no por sus otros parientes, profanándose [1]. [5] No se raerán la cabeza ni los lados de la barba, ni se harán incisiones en la carne. [6] Serán santos para su Dios y no profanarán su nombre, pues son ellos los que ofrecen las combustiones de Yahvé, pan de su Dios, y han de ser santos. [7] No tomarán mujer prostituída o deshonrada, ni desposada, ni mujer repudiada por su marido, porque el sacerdote está consagrado a su Dios. [8] Por santo le tendrás, pues él ofrece el pan de tu Dios, y será santo para ti, porque santo soy yo, Yahvé, que lo santifico. [9] Si la hija de un sacerdote se profana prostituyéndose, profana a su padre y será quemada en el fuego.

Hemos visto cómo el contacto con cadáveres de animales y de personas causa impureza legal [2]. Los sacerdotes, por sus funciones especiales, que deben estar limpias de toda mácula, deben abstenerse de tocar cadáveres, asistir a entierros o funerales [3]. Unicamente se les permitían estos actos cuando se tratara de sus más próximos parientes: padres, hermanos e hijos. De la esposa no dice nada [4]. La hija que aún no se ha casado forma parte de la casa del sacerdote, y, por tanto, se le permite a éste hacer actos de duelo por ella y tocar su cadáver. Si se casa, ya pertenece a otra casa, y, por tanto, como extraña, se ha de evitar su contacto (v.3). Debe abstenerse de ciertas prácticas de duelo que incluían creencias supersticiosas, como raerse el pelo, y cortarse la barba por los lados, y hacerse incisiones en la carne (v.5) [5]. Por el hecho de que presentan a Dios su *pan* en los sacrificios, tienen que mantenerse santos [6]. Por esta misma razón de *santidad*, debían abstenerse de tomar mujeres deshonradas por la prostitución, el repudio (v.7) [7]. El v.8 parece que interrumpe el sentido del contexto, y tiene los visos de glosa, con el fin de encarecer la veneración por los sacerdotes ante el pueblo. En el v.9 se dice que la hija del sacerdote que se prostituya debe ser quemada, pues deshonra a su padre [8].

Reglas de pureza para el sumo sacerdote (10-15)

[10] El sumo sacerdote, de entre sus hermanos, sobre cuya cabeza se derramó el óleo de la unción, a quien se le llenó la mano para vestirse las vestiduras sagradas, no desnudará su cabeza, no rasgará su vestido, [11] ni se acercará a ningún muerto, ni se contaminará ni por su padre ni por su madre. [12] No se saldrá del santuario, ni profanará el santuario de su

[1] Este verso es sumamente oscuro en el original. El TM: «no se contaminará el jefe de su pueblo». Los LXX: «no se contaminará un solo instante en su pueblo». Vg.: «sed nec in principe populi sui contaminabitur». Bib. de Jér.: «el marido no se haría impuro por los suyos, se contaminaría». Nuestra versión parece un complemento del verso anterior, donde se habla de la hija del sacerdote.

[2] Cf. Lev 11.
[3] Cf. Núm 19,11.14.
[4] Cf. Ez 24,15-19.
[5] Cf. Lev 19,27-28.
[6] Cf. Lev 3,1.16.
[7] Ez 44,22.
[8] Cf. Lev 19,29.

Dios, pues el óleo de la unción de su Dios es corona suya. Yo, Yahvé. [13] Tomará virgen por mujer, [14] no viuda, ni repudiada, ni desflorada, ni prostituída. Tomará una virgen de las de su pueblo, [15] y no deshonrará su descendencia en medio de su pueblo, porque yo soy Yahvé, quien le santificó».

Las exigencias de pureza para el sumo sacerdote son mayores, en consonancia con su alta dignidad. No debe descubrir su cabeza ungida, dejando los cabellos en desorden [9], y puesto que sus vestidos son sagrados, no debe desgarrarlos. Quiere el legislador que se abstengan de estas manifestaciones de duelo, que probablemente en el pueblo en su origen tenían sentido supersticioso. El cortarse los cabellos en señal de duelo era usual entre babilonios y árabes, y parece que se dedicaba la cabellera a la divinidad [10]. No se permite al sumo sacerdote tocar los cadáveres de su padre y de su madre (v.11). No podía casarse con viuda, ni repudiada, ni prostituta. Tenía que ser virgen la que tomara por esposa; con ello se quiere rodear de más estimación su persona ante el pueblo (v.15). Los simples sacerdotes podían casarse con viudas.

Impedimentos físicos para el sacerdocio (16-24)

[16] Yahvé habló a Moisés, diciendo: [17] «Habla a Aarón y dile: Ninguno de tu estirpe, según sus generaciones, que tenga una deformidad corporal, se acercará a ofrecer el pan de su Dios. [18] Ningún deforme se acercará, ni ciego, ni cojo, ni mutilado, ni monstruoso, [19] ni quebrado de pie o mano, [20] ni jorobado, ni enano, ni bisojo, ni sarnoso, ni tiñoso, ni hernioso. [21] Ninguno de la estirpe de Aarón que tenga una deformidad corporal se acercará para ofrecer las combustiones de Yahvé; es defectuoso, no se acercará a ofrecer el pan de su Dios; [22] podrá comer el pan de su Dios, lo santísimo y lo santo, [23] mas no entrar detrás del velo ni acercarse al altar, porque tiene defecto y no debe contaminar mi santuario. Yo, Yahvé, que los santifico». [24] Así habló Moisés a Aarón y a sus hijos y a todos los hijos de Israel.

Para salvaguardar la estimación del sacerdote se excluyen para tal dignidad todos los deformes, que pueden ser menos apreciados por el pueblo en razón de su deformidad. Entre los babilonios se exigían también ciertas cualidades corporales para poder ser adivino, sacerdote o *baru* [11]. Sin embargo, aunque por los defectos corporales están excluídos los sacerdotes de sus funciones sacerdotales, tienen derecho a participar de los sacrificios como medio de subsistencia: «Podrá comer del pan de su Dios», es decir, de las ofrendas y sacrificios, que son *santas*.

[9] Cf. Lev 10,6.
[10] Cf. J. M. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques* p.277-278.
[11] DHORME, *La religion assyro-babylonienne* p.292.

Capítulo 22

LOS SACERDOTES

Los que pueden comer las cosas santas (1-15)

[1] Habló Yahvé a Moisés, diciendo: [2] «Habla a Aarón y a sus hijos para que respeten las cosas santas que me consagran los hijos de Israel, y no profanen mi santo nombre. Yo, Yahvé. [3] Diles: Cualquiera de vuestra estirpe de vuestras generaciones que tenga sobre sí alguna impureza, guárdese de acercarse a las cosas santas que los hijos de Israel ofrecen a Yahvé; si lo hiciere, será borrado de ante mí. Yo, Yahvé. [4] El que de la estirpe de Aarón tuviere lepra o flujo, no comerá de las cosas santas hasta no quedar puro. [5] Lo mismo el que haya tocado a un inmundo manchado por el contacto de un cadáver, o que haya derramado el semen, o que haya tocado un reptil que le contaminó, o que esté contaminado por haber tocado a un impuro que le transmitió su impureza, cualquiera que ésta sea. [6] Quien tocare algo de eso será impuro hasta la tarde, y no comerá cosa santa; se bañará en agua, [7] y después de la puesta del sol será puro, y podrá comer cosas santas, pues son su comida. [8] No comerá de animal mortecino ni desgarrado, manchándose con ello. Yo, Yahvé. [9] Que guarden todos mis mandamientos, no sea que por algo de esto incurran en pecado y mueran por haber profanado las cosas santas. Yo, Yahvé, que los santifico. [10] Ningún extraño comerá las cosas santas, ni el que habite en la casa del sacerdote ni el mercenario las comerán; [11] pero el esclavo comprado a precio por el sacerdote y el nacido en su casa podrán comerlas, pues son su alimento. [12] La hija de un sacerdote casada con un extraño no podrá comer de las cosas santas; [13] pero, si enviudare o fuese repudiada sin tener hijos y vuelve a la casa de su padre, como estaba en ella en su juventud, podrá comer de lo que come su padre; mas ningún extraño lo comerá. [14] Quien por inadvertencia comiere una cosa santa, la restituirá al sacerdote con un quinto de más. [15] No profanen los sacerdotes las cosas santas de los hijos de Israel, lo reservado a Yahvé, [16] y se carguen la fealdad del delito cuando coman las cosas santas. Yo, Yahvé, que los santifico».

Es un principio de sentido natural que quien sirve al altar, del altar ha de vivir [1]. En los tiempos del Antiguo Testamento, el sacerdote no vivía solo; tenía su familia, que dependía de él. Por otra parte, las cosas que el sacerdote recibe del altar son santas, pues participan de la santidad del altar [2], y es preciso respetar su santidad. De aquí las normas establecidas en este capítulo. Primeramente no se acercará a la mesa en que se sirven las cosas santas ninguno

[1] Cf. 1 Cor 9,13.
[2] Cf. Mt 23,19.

que haya contraído impureza por las muchas vías por donde ésta se puede contraer (v.3-9), si antes no se purifica. Estas *cosas santas*, a las que tenían acceso sólo los sacerdotes en determinadas circunstancias de pureza legal, son, además de los dones dados directamente a los sacerdotes, las partes de las víctimas en los sacrificios pacíficos y expiatorios, que no se consumían sobre el altar. Estas eran llamadas *santísimas*. Entre las cosas que impiden al sacerdote participar de ellas están la lepra [3], la gonorrea [4], el contacto con una persona que ha tocado un cadáver [5], contacto directo con el cadáver, el flujo seminal [6], el contacto con animales reptantes [7]. En los primeros casos debe purificarse con especiales ritos [8], y en los restantes basta con que se reserve hasta la tarde y se bañe. También se le prohibe al sacerdote comer *mortecino o desgarrado* (v.8), es decir, de un animal que ha muerto en el campo por las fieras [9]. Los extraños a la familia del sacerdote no pueden participar de estas cosas *santas*, aunque sea un huésped o un jornalero (v.10); a éstos no se les admitía tampoco al banquete pascual [10]. Sin embargo, al *esclavo* comprado o nacido en casa se le permite comer las cosas santas. Está vinculado a la familia de un modo más definitivo, y, según la legislación, era circuncidado y admitido al rito pascual [11]. La hija del sacerdote casada no podrá comer de las cosas santas mientras forme hogar aparte. Sólo cuando, viuda o repudiada, vuelva a vivir con su padre tiene derecho a participar de las cosas santas (v.12). Se mantiene, pues, siempre el principio de que el que sea *extraño* a la familia no puede comer las cosas santas, privativas de la familia sacerdotal. Caso de que, por error, alguno comiera cosas santas sin tener derecho a ellas, debe restituir lo equivalente y un quinto más. En 5,15-16 se dice que además debe ofrecer un sacrificio de reparación; lo que prueba que nos hallamos ante diferentes codificaciones legislativas paralelas que han quedado en el Levítico. Por fin, el legislador encarece a los sacerdotes que vigilen por el cumplimiento de estas leyes (v.15). *Sancta sanctis*, las cosas santas son para los santos o puros, según el antiguo principio de santidad. Los sacerdotes deben vigilar para que no se *profanen* las cosas santas, comiendo de ellas quienes no están autorizados para ello. En ese caso se hacen reos de la «fealdad del delito» de los infractores (v.16). Otra interpretación es suponer que los sacerdotes con su negligencia son culpables de que el pueblo ignorante se cargue con pecados involuntariamente ante Dios.

En el nuevo orden de la ley evangélica, quienes indignamente reciban los sacramentos llamados de *vivos*—confirmación, comunión, orden y matrimonio—cometen sacrilegio, y estos sacramentos, lejos de dar la vida, causan la muerte.

[3] Cf. Lev 13.
[4] Lev 15,2.
[5] Núm 19,11-19.
[6] Lev 15,16.18.
[7] Lev 11,29-31.
[8] Lev 14 y 15.
[9] Cf. Ex 22,31; Lev 17,15-16; Dt 14,21.
[10] Ex 12,45.
[11] Cf. Gén 17,23; Ex 12,44.

Cualidades de las víctimas de los sacrificios (17-25)

[17] Yahvé habló a Moisés diciendo: [18] «Habla a Aarón y a sus hijos y a todos los hijos de Israel, y diles: Quienquiera de la casa de Israel o de los extranjeros que presente su ofrenda, sea en cumplimiento de un voto, sea como ofrenda voluntaria, si lo que ofrece a Yahvé es holocausto, [19] para que sea aceptable, la víctima ha de ser sin defecto de entre los bueyes, las ovejas o las cabras. [20] No ofreceréis nada defectuoso, pues no sería aceptable. [21] Cuando uno ofrezca a Yahvé ganado mayor o ganado menor en sacrificio pacífico, sea para cumplir un voto, sea como ofrenda voluntaria, la víctima, para ser aceptable, ha de ser perfecta, sin defecto. [22] Un animal ciego, cojo o mutilado, ulcerado, sarnoso o tiñoso no se lo ofreceréis a Yahvé, ni quemaréis nada de él en el altar a Yahvé. [23] Podrás inmolar como ofrenda voluntaria un buey o una oveja que tenga un miembro demasiado largo o demasiado corto, pero esa víctima no sería aceptable para el cumplimiento de un voto. [24] No ofreceréis a Yahvé un animal que tenga los testículos aplastados, hundidos, cortados o arrancados; no lo ofreceréis a Yahvé; eso no lo haréis nunca en vuestra tierra. [25] Ni de la mano de un extranjero recibiréis tales víctimas para ofrecerlas como alimento de vuestro Dios, pues están corrompidas y manchadas y no serían aceptables».

El profeta Malaquías echaba en cara a los sacerdotes el poco aprecio que hacían de la mesa del Señor, pues le ofrecían víctimas defectuosas. Y les decía irónicamente: «Id al gobernador con esas víctimas y ved si las acepta» [12]. Sin duda que las tomaría como una ofensa. Por ello, la ley levítica determina que las víctimas que se han de ofrecer a Yahvé han de ser sin defecto (v.17-23). Se trata sólo de víctimas para el sacrificio de *holocausto* o *pacífico*, pero no de las ofrecidas por el *pecado* o *delito*. Para el *holocausto*, la víctima debía ser macho sin defecto, escogida entre el ganado vacuno, ovino y caprino [13]. Lo mismo para las ofrendas voluntarias o de un voto. Para los sacrificios pacíficos, la víctima podía ser hembra [14]. La víctima no debía ser ciega, coja, mutilada, ulcerada, tiñosa y sarnosa (v.22). En las ofrendas *voluntarias* se permite que sean algo deformes, con unos miembros más largos que otros (v.23). Tampoco es admitida una víctima castrada del modo que sea (v.24). La frase *eso no lo haréis nunca en vuestra tierra* (v.24b) ha sido entendida en la tradición judía como prohibición de toda castración de los animales [15]. Y así, al prohibir que se reciban víctimas de los extranjeros, parece insinuarse que es porque estaban mutiladas (v.25), aunque la prohibición puede tener por razón exclusiva la de la proveniencia de un extranjero, lo que la hacía impura e indigna del Dios de Israel.

[12] Mal 1,8.
[13] Cf. Lev 1,3.10.
[14] Cf. Lev 3,1.
[15] FL. JOSEFO, *Ant. Jud.* IV 8,40.

Otras prescripciones relativas a las víctimas (26-30)

[26] Yahvé dijo a Moisés: [27] «Al nacer un becerro, un cordero o un cabrito, quedarán siete días a la ubre de la madre; a partir del día octavo serán en adelante agradables para ser ofrecidos a Yahvé en sacrificio por el fuego; [28] sea buey o cordero, no inmoléis en el mismo día el animal y su cría. [29] Cuando ofrezcáis a Yahvé un sacrificio de acción de gracias, lo ofreceréis de manera que sea aceptable; [30] la víctima será comida el día mismo, sin dejar nada para el día siguiente. Yo, Yahvé.

Los recentales sólo se admiten como víctimas después de siete días a partir de su nacimiento. Como antes no son aptos para alimento del hombre así son impropios para alimento de Dios. [16] Entre los romanos, el puerco sólo era aceptable para el sacrificio a los cinco días de su nacimiento; el cordero, al octavo, y el ternero, al trigésimo [17].

Se prohibe inmolar el mismo día la madre y su cría (v.28). La tradición judía lo ha explicado siempre como una concesión al sentimentalismo, pues es demasiado duro matar el mismo día a la madre y a la cría. Hoy día muchos autores creen que en la prohibición hay una medida contra ciertas supersticiones [18].

Conclusión (31-33)

[31] Guardad mis mandamientos y ponedlos por obra; yo, Yahvé. [32] No profanéis mi santo nombre; sea yo santificado en medio de los hijos de Israel. Yo, Yahvé, que os santifico, [33] y os he sacado de la tierra de Egipto para ser vuestro Dios. Yo, Yahvé.

Es la conclusión de los c.21-22. La amonestación está dirigida a todos los hijos de Israel para que guarden sus mandamientos, y no sólo a los sacerdotes. La razón de ello es su *santificación*. Yahvé los ha escogido entre las naciones y quiere que correspondan a su vocación; por eso no quiere que «profanen su nombre» o buena fama entre los gentiles, traspasando sus mandatos. Es así como es *santificado* Yahvé en medio de su pueblo. Y, por fin, hace una llamada a la liberación milagrosa de Egipto, para que sean agradecidos a su providencia especialísima.

[16] Cf. Ex 22,30.
[17] PLINIO, *Hist. Nat.* VIII 51.
[18] Véase comen. a Ex 23,19, donde se cita un paralelo en los textos de Ras Samra sobre la prohibición de cocer al cabrito en la leche de su madre».

Capítulo 23

LAS SOLEMNIDADES RELIGIOSAS DE ISRAEL

En Ex 23,14s y 34,18s se enumeran las tres fiestas de Israel, las cuales implicaban todas una peregrinación a algún lugar consagrado a Yahvé. Los fieles no debían presentarse con las manos vacías ante el Señor, pero no se prescribía en concreto lo que habían de ofrecer, quedando a la voluntad de los oferentes. En Dt 16,1 se vuelve a hablar de las mismas solemnidades más ampliamente. En este c.23 se ve que el número de las fiestas ha crecido, y el legislador concreta la forma en que se han de celebrar. Serán días santos, en que no se podrá trabajar, y se ofrecerán a Yahvé diversos sacrificios, que se determinan. La lista de este capítulo parece como un calendario litúrgico popular [1].

El sábado (1-3)

1 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 2 «Habla a los hijos de Israel y diles: Estas son las solemnidades, asambleas santas, que convocaréis. 3 Seis días trabajaréis, pero el séptimo, que es sábado, es santo, día de descanso y de santa asamblea. No haréis en él trabajo alguno. Es el descanso consagrado a Yahvé dondequiera que habitéis.

A la cabeza de todas las fiestas religiosas está el descanso sabático [2]. Se prohiben todas las labores agrícolas y aun las domésticas, como preparar alimentos. Además debía haber una asamblea del pueblo.

La Pascua (4-8)

4 Estas son las fiestas de Yahvé, las asambleas santas que convocaréis a su tiempo. 5 El mes primero, el día catorce del mes, entre dos luces, es la pascua de Yahvé. 6 El quince del mes es la fiesta de los ázimos de Yahvé. Durante siete días comeréis pan sin levadura. 7 El primer día convocaréis asamblea santa, y no haréis ningún trabajo servil. 8 Ofreceréis a Yahvé por siete días consecutivos sacrificios por el fuego. El séptimo día convocaréis asamblea santa y no haréis en él ningún trabajo servil.

El v.4 es una nueva introducción a las solemnidades que va a enumerar, que son: Pascua, Pentecostés, neomenia del mes séptimo, fiesta de la Expiación y fiesta de los Tabernáculos.

El catorce del primer mes, Nisán (antes llamado de Abib o de las espigas), entre dos luces, debía tener lugar la fiesta de la Pascua.

[1] Cf. Núm c.28-29; Dt 16.
[2] Sobre su origen véase com. a Ex 16,23 y 20,7-11.

Al día siguiente, y durante siete días, era la fiesta de los Acimos, porque se comía el pan sin levadura [3]. Aquí la Pascua es mencionada como una preparación para la fiesta de los *Acimos*. Y se prescriben dos asambleas o reuniones del pueblo el día primero y el séptimo [4]. Lo esencial de estas *asambleas* eran los sacrificios y el banquete sagrado que seguía a ellos.

Ofrenda de primicias (9-14)

9 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 10 «Habla a los hijos de Israel y diles: Cuando hayáis entrado en la tierra que yo os daré y hagáis en ella la recolección, llevaréis al sacerdote una gavilla de espigas, primicias de vuestra recolección; 11 y él agitará la gavilla ante Yahvé para que os sea propicio; el sacerdote la agitará al día siguiente al sábado, 12 y el día que ofrezcáis la gavilla, sacrificaréis en holocausto a Yahvé un cordero primal sin defecto, 13 acompañaréis la oblación de dos décimas de flor de harina, como ofrenda de combustión de olor suave a Yahvé; la libación será de vino, un cuarto de *hin*. 14 No comeréis ni pan, ni trigo tostado, ni espigas frescas de lo nuevo hasta el día en que llevéis la ofrenda a vuestro Dios. Es ley perpetua para vuestros descendientes dondequiera que habitéis.

No se fija la fecha de la fiesta de las *Primicias*, que señala el principio oficial de la siega, antes de la cual no se pueden comer los frutos de aquel año; pero sin duda que está relacionada con la Pascua. Por esta fecha, en el valle del Jordán ya las mieses están maduras para la siega [5]. Es de notar la prohibición de comer de la mies antes de haber hecho la oblación de las *primicias* a Dios. La expresión «dondequiera que estuviereis» (v.14), lo mismo que la del versículo 3, «dondequiera que habitéis», parecen suponer que el pueblo mora ya fuera de la patria, sea en el cautiverio o en la diáspora. La razón de la ofrenda de estas *primicias* está en la necesidad de ofrecer homenaje a Dios, agradeciendo sus dones y ofreciéndole lo primero de ellos, como había que ofrecer los *primogénitos* de los animales. Era un modo de *consagrar* la nueva cosecha al Creador. Entre los egipcios, griegos y romanos se hacía algo parecido; parece que existe una práctica similar, con el sentido de reservar algo a los dioses, de forma que así pueden los hombres utilizar para su uso profano los frutos de la tierra, que de suyo pertenecen a la divinidad [6]. Se ha querido relacionar este rito con un mito agrario que aparece en los textos de Ras Samra [7]. Con todo, sabemos que en el fondo de estas leyes hay costumbres ancestrales, y estas fiestas en Israel tienen un origen agrario. Sabemos que, cuando se echaba la hoz en la mies [8] por primera vez en el año, se cumplían especia-

[3] Cf. Ex 12,1-14.21-28; 13,3-10.
[4] En Ex 23,14-17 y 13,6 se habla sólo de *una* asamblea.
[5] Cf. Núm 28,26-30.
[6] Cf. M. J. LAGRANGE, o.c., p.250-51.
[7] Cf. SAVIGNAC: RB (1937) p.549-550.
[8] Dt 16,9.

les ritos solemnes. La primera espiga era triturada en el patio del templo, y parte de ella se quemaba sobre el altar y el resto se daba a los sacerdotes[9]. La agitación de la primera gavilla ante Yahvé tenía lugar «el día siguiente al sábado» (v.11), que es entendido o bien el 16 de Nisán, considerando como sábado o día de descanso el 15 de Nisán, o bien el sábado natural que seguía al 14 de Nisán. Y a partir de él se computaban las siete semanas hasta Pentecostés[10]. La ofrenda de la gavilla debía ser acompañada del sacrificio de un cordero primal y de dos décimas de *efá* de flor de harina (unos 7 kilos) y un cuarto de *hin* de vino (litro y medio aproximadamente).

Pentecostés (15-22)

15 A partir del día siguiente al sábado, del día en que traigáis la gavilla de espigas, contaréis siete semanas completas.
16 Contados así cincuenta días hasta el día siguiente del séptimo sábado, ofreceréis a Yahvé una nueva oblación. 17 Llevaréis de vuestra casa, para agitarlos, dos panes hechos con dos décimas de flor de harina y cocidos con levadura. Son las primicias de Yahvé. 18 Con estos panes ofreceréis en holocausto a Yahvé siete corderos primales sin defecto, un novillo y dos carneros, acompañando la ofrenda y la libación, en sacrificio de combustión de suave olor a Yahvé.
19 Inmolaréis también un macho cabrío en sacrificio por el pecado y dos corderos primales en sacrificio pacífico. 20 El sacerdote los mecerá con los panes de las primicias, en ofrenda mecida ante Yahvé; y los panes, lo mismo que los dos corderos consagrados a Yahvé, serán para el sacerdote.
21 Ese mismo día convocaréis asamblea santa, y no haréis en él ningún trabajo servil. Es ley perpetua para vuestros descendientes dondequiera que habitéis. 22 Cuando hagáis la recolección en vuestra tierra, no segarás hasta el límite extremo del campo ni recogerás lo que queda para espigar; lo dejarás para el pobre y el extranjero. Yo, Yahvé, vuestro Dios.

La fiesta de Pentecostés, con la ofrenda de los primeros panes, señala el fin oficial de la siega, como la de las espigas el comienzo de la misma. Es llamada entre los judíos de origen griego *Pentecostés*, porque esta fiesta tenía lugar a los *cincuenta* días de haber presentado el ramillete de espigas de cebada durante la fiesta de los Acimos. Es llamada también la fiesta de la recolección, de las primicias[11], de las *semanas*[12]. En época tardía se llamó *asereth* (asamblea solemne)[13], traducido por los LXX *clausura*, porque cerraba el ciclo de la recolección, comenzado en Pascua. Tenía, pues, un marcado carácter agrícola, y su finalidad era dar gracias por la cosecha recibida. En épocas tardías del judaísmo se la rela-

9 Cf. Fl. Josefo, *Ant. Jud.* III 10,5.
10 Cf. Fl. Josefo, o.c., III 10,5.
11 Cf. Ex 23,16.
12 Ex 34,22; Dt 16,10; Núm 28,26.
13 Cf. Fl. Josefo, *Ant. Jud.* III 10,6.

cionó con la promulgación de la Ley en el Sinaí. La ofrenda específica eran dos panes con levadura (v.17). Por ello esos panes no deben ser consumidos en el altar, y son destinados a los sacerdotes, lo mismo que los dos corderos del sacrificio pacífico que tenía lugar en dicha ocasión. Se ofrecían en holocausto siete corderos, un novillo, dos carneros, con la correspondiente libación, y después un macho cabrío en sacrificio expiatorio por el pecado. Todas estas víctimas representaban el homenaje de adoración, el arrepentimiento por los pecados y la acción de gracias por parte del pueblo. Los dos panes y los corderos destinados al sacrificio pacífico eran *balanceados* ante Yahvé (v.20) y después entregados a los sacerdotes para ser consumidos por éstos en banquete sagrado juntamente con los levitas y demás asociados a su familia. En ese día había «asamblea santa» y estaba prohibido todo trabajo servil (v.21). El versículo 22 parece una adición, pues no se refiere al ritual de la fiesta, sino que es un llamamiento al sentido humanitario en favor de los pobres y extranjeros, en favor de los cuales deben dejar los extremos de sus campos sin recolectar [14].

La fiesta de las trompetas (23-25)

23 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 24 «Habla a los hijos de Israel y diles: Al séptimo mes, el día primero del mes tendréis fiesta solemne, anunciada a son de trompeta, asamblea santa. 25 No haréis en él ningún trabajo servil, y ofreceréis a Yahvé sacrificios de combustión.

La fiesta de las trompetas, o del año nuevo, debe tener un origen babilónico, si bien con diferente espíritu religioso. En este día, primero del mes séptimo, se reunía en el *Esaguil*, o templo de Babilonia, el consejo de los dioses para fijar los destinos del mundo durante el año que empezaba, y se hacían sacrificios a fin de obtener un año feliz para la sociedad y su imperio. Naturalmente que en Israel el monoteísmo era incompatible con esta concepción politeísta y antropomórfica, pero se ofrecían sacrificios a Yahvé para que les concediese un año próspero y feliz.

Todos los meses, cuando aparecía la nueva luna, se hacían sacrificios especiales, que eran anunciados a son de trompeta [15], pero de modo especial al comenzar el séptimo mes; por eso se llamaba esta fiesta de las *trompetas* [16]. En este mes *(tisri)* tenían lugar el día de la expiación y la fiesta de los Tabernáculos, y señalaba el comienzo del año según el cómputo babilónico. El ceremonial de esta fiesta de las trompetas está concretado en Núm 29,1-6. Aquí sólo se dice que es día de *asamblea santa* y, por tanto, día en que se ha de omitir todo trabajo.

14 Cf. Lev 19,9.10.
15 Cf. Núm 10,10.
16 Núm 29,1.

Fiesta de la Expiación (26-32)

[26] Yahvé habló así a Moisés: [27] «El día décimo del séptimo mes es el día de la expiación; tendréis asamblea santa, os mortificaréis, y ofreceréis a Yahvé sacrificios de combustión. [28] No haréis en ese día ningún trabajo servil, porque es día de expiación y se ha de hacer la expiación por vosotros ante Yahvé, vuestro Dios. [29] Todo el que en ese día no se afligiere, será borrado de en medio de su pueblo; [30] y todo el que en ese día haga un trabajo cualquiera, yo le exterminaré de en medio de su pueblo. [31] No haréis trabajo alguno. Es ley perpetua para vuestros descendientes dondequiera que habitéis. [32] Será para vosotros sábado, día de reposo, de ofrenda mecida, y os afligiréis; el noveno día del mes, desde la tarde hasta la tarde siguiente, guardaréis vuestro sábado.

Esta fiesta tiene un carácter de duelo y de penitencia [17], y aquí se recuerdan las obligaciones de cesar de todo trabajo y de ayunar [18] y se anuncian grandes castigos para los transgresores, determinando bien el día de ayuno y de descanso: desde la tarde del día noveno del séptimo mes hasta la del día siguiente. El *ayuno* de la fiesta quedó como lo más característico de esta solemnidad [19]. El rito de la expiación se celebraba en el santuario, pero todos los israelitas y los que moraban en medio de Israel debían asociarse a lo que en el santuario se realizaba por medio del ayuno y el descanso sabático.

La fiesta de los Tabernáculos (33-44)

[33] Yahvé habló a Moisés, diciendo: [34] «Habla a los hijos de Israel y diles: El día quince de este séptimo mes es la fiesta de los Tabernáculos, durante siete días, en honor de Yahvé. [35] El día primero, asamblea santa; no haréis en él ningún trabajo servil. [36] Durante siete días ofreceréis a Yahvé sacrificios de combustión. El día octavo, asamblea santa, y ofreceréis a Yahvé sacrificios de combustión. Es asamblea santa; no haréis en él ningún trabajo servil. [37] Estas son las fiestas de Yahvé que convocaréis para tener en ellas asamblea santa y ofrecer a Yahvé sacrificios de combustión, holocaustos y oblaciones, víctimas y libaciones, cada día lo que corresponda, [38] además de los sábados de Yahvé, de vuestros dones, de vuestros votos y de todas las ofrendas voluntarias que presentéis a Yahvé. [39] El día quince del séptimo mes, cuando hayáis recogido los frutos de la tierra, celebraréis la fiesta de Yahvé durante siete días. El primer día será de descanso, e igualmente el octavo. [40] El primer día tomaréis gajos de frutales hermosos, ramos de palmera, ramas

[17] Sobre el origen del día de la Expiación véase com. a 16,1s.
[18] Lev 16,20-31.
[19] Cf. Act 27,9.

de árboles frondosos, de sauces de ribera, y os regocijaréis ante Yahvé, vuestro Dios, durante siete días. [41] Celebraréis esta fiesta durante siete días cada año. Es ley perpetua para vuestros descendientes, y la celebraréis el séptimo mes.
[42] Moraréis los siete días en cabañas; todo índigena de Israel morará en cabañas, [43] para que sepan sus descendientes que yo hice habitar en tiendas a los hijos de Israel cuando los saqué de la tierra de Egipto. Yo, Yahvé, vuestro Dios».
[44] Moisés promulgó las fiestas de Yahvé a los hijos de Israel.

La fiesta de los Tabernáculos, después de concluída la recolección de los frutos del campo, era la fiesta más *solemne*, y duraba ocho días, siendo días de descanso el primero y el octavo (v.33-36). Era al mismo tiempo fiesta de rogativas para obtener de Dios las lluvias tempranas a fin de comenzar la próxima sementera. Esta fué la fecha escogida por Salomón para celebrar la inauguración del templo [20].

Los v.37-38 nos ofrecen, como en los capítulos precedentes, una recapitulación a modo de conclusión sobre las fiestas, las cuales tienen todas su sentido agrícola y miran a santificar la vida del pueblo labrador. En cambio, los v. 39-43 nos hablan por primera vez de las «cabañas» en que por espacio de siete días han de morar los israelitas en memoria de la peregrinación por el desierto. Es, sin duda, una adición al capítulo y una prueba de la introducción posterior de este detalle de la fiesta, que aún perdura entre los hebreos. Actualmente el día octavo de la fiesta de los Tabernáculos se llama el de la *simjah Toráh,* o de la «alegría de la Ley», por ser día de gran regocijo entre los que hacen su vida en cabañas de ramas de árboles.

Esta fiesta es llamada de la *recolección* en el código de la alianza [21], porque finalizaba, como decíamos antes, la recolección de los frutos y era la clausura del año agrícola. En Dt 16,13-15 se la llama de los *Tabernáculos*, porque los israelitas debían habitar en *tabernáculos* o cabañas de ramas de árboles. En Núm 29,12-38 se especifican los sacrificios que se han de celebrar durante los ocho días que duraban las fiestas. En el Nuevo Testamento se llama la fiesta de la σκηνοπηγία o de las *tiendas* [22]. La alegría debía ser la característica de la fiesta [23], era la *fiesta (jag)* por excelencia [24]. En tiempos del Nuevo Testamento, como antes apuntábamos, la fiesta terminaba con rogativas por las aguas para la sementera: «tomar en la mano el *lulabh* o fascículo, o ramillete, compuesto de una palma de mirto y de sauce, plantas que crecen junto a las aguas, agitarlas y llevarlas en procesión teniéndolas en alto, tenía por finalidad ser «paráclitos por las aguas», es decir, obtener la bendición divina de las lluvias; se vió en ello más tarde un signo de victoria, un símbolo

[20] Cf. 1 Re 8,1s.65.
[21] Cf. Ex 23,16.
[22] Cf. Jn 7,2.
[23] Cf. Neh 8,15; 2 Mac 10,6.7; Fl. Josefo, *Ant. Jud.* III 10,4. Plutarco compara este rito con el de Dyonisos-Baco *(Sympos.* IV 6,2).
[24] Cf. Fl. Josefo, o.c., VIII 4,1; XV 3,3.

del Dios majestuoso, una alusión al juicio divino; mas todo esto es adventicio. En el agua que se iba a buscar con gran pompa a Siloé para derramarla en libaciones sobre el altar, la relación con las lluvias imploradas es incontestable»[25]. En tiempos de Esdras y Nehemías se hacían cabañas con ramas en los terrados de las casas, y aun hoy día se ven en las casas judías de Jerusalén.

CAPÍTULO 24

PUNTUALIZACIONES LITURGICAS

Las lámparas del santuario y los panes de la proposición (1-9)

[1] Yahvé habló a Moisés, diciendo: [2] «Manda a los hijos de Israel que te traigan para el candelabro aceite puro de olivas molidas, para alimentar continuamente las lámparas. [3] Por defuera del velo que está delante del testimonio, en el tabernáculo de la reunión, Aarón las preparará para que ardan continuamente, de la tarde a la mañana, en presencia de Yahvé. Es ley perpetua para vuestros descendientes. [4] Dispondrá siempre las lámparas en el candelabro de oro puro, para que ardan continuamente ante Yahvé. [5] Tomarás flor de harina y cocerás doce panes de dos décimas cada uno, [6] y los colocarás, en dos rimeros de seis cada uno, sobre la mesa de oro delante de Yahvé. [7] Pondrás incienso puro sobre cada rimero, que sea para el pan perfume de combustión a Yahvé. [8] Cada sábado, de continuo, lo dispondrás así ante Yahvé, de parte de los hijos de Israel, en perpetua alianza. [9] Serán para Aarón y sus hijos, que los comerán en lugar santo, porque es para ellos cosa santísima entre las ofrendas de combustión hechas a Yahvé. Es ley perpetua.

En Ex 25,23s se habla con mucho detalle del candelabro de los siete brazos y de la mesa de los panes de la *proposición*, que se llaman así porque están delante de Yahvé [1]. Ambas cosas debían estar colocadas delante de la cortina que separaba el *santísimo* del *santo*. Aquí se trata de la preparación del aceite con que se había de alimentar el candelabro, el cual debía arder continuamente delante de Yahvé. Era el símbolo de la adoración perpetua en Israel, como ahora lo es en la iglesia la lámpara del Santísimo [2].

Sobre la mesa debían colocarse, en dos rimeros, doce panes de dos décimas de *efá*, casi unos siete kilos de harina pura. Sobre ellos

[25] J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien* II 124.

[1] «Panes de la proposición» es la traducción del gr. ἄρτοι τῆς προθέσεως, que encontramos en Mt 12,4; se los llama también «panes sagrados», «pan perpetuo» (cf. 1 Sam 21,6; Núm 4,7). En hebreo la denominación común es *lejem happânîm* («panes de la faz»: ἄρτοι τοῦ προσώπου, porque estaban ante la *faz* de Yahvé).

[2] Cf. Heb 9,2.

se ponía incienso. Era el símbolo de la ofrenda perpetua de las doce tribus de Israel a su Dios, y se renovaba cada sábado. No se especifica si los panes debían ser con o sin levadura [3]. Entre los babilonios se presentaban a los dioses «los panes de la ofrenda» sin levadura y en número de doce, probablemente en relación con los doce signos del zodíaco [4]. En un monumento egipcio de la época de Tell Amarna (s.XV a. C.) aparece una mesa de ofrendas de pan dispuestas simétricamente en tres pilas, encima de los vasos del vino [5]. En todos estos casos parece que late la idea de alimento a la divinidad.

El incienso que estaba sobre los panes era quemado sobre el altar de los holocaustos cuando se renovaban los panes en cada sábado [6]. Según los LXX, se añadía también sal [7]. El incienso era quemado como *'azkarah* o «memorial» a Dios [8]. Los panes eran destinados a los sacerdotes, los cuales tenían que comerlos en un lugar santo. David y sus compañeros, hambrientos, pidieron al sacerdote Ajimelec que les diera los panes de la proposición, y éste sólo les exigió el estado de pureza legal [9]. Cristo recuerda este hecho a los fariseos para hacerles ver que lo ritual está subordinado en ciertas ocasiones a necesidades más imperiosas [10].

Respecto del origen de este rito de ofrecer panes a Yahvé, habrá que pensar que en el fondo hay una costumbre ancestral, que en sus orígenes pudo provenir de la creencia de que la divinidad necesitaba de la comida suministrada por los hombres. No obstante, esta idea es totalmente ajena a la legislación mosaica, en la que se destaca el espiritualismo, trascendencia y omnipotencia divina [11].

Sanciones penales (10-23)

10 El hijo de una mujer israelita, pero de padre egipcio, que habitaba entre los hijos de Israel, riñó en el campo con el hijo de una mujer israelita y de un padre israelita; 11 y profirió el nombre de Yahvé y le maldijo. Su madre se llamaba Sulamit, hija de Dabri, de la tribu de Dan. 12 Le encarcelaron hasta que Moisés pronunciase de parte de Yahvé lo que había de hacerse; 13 y Yahvé habló a Moisés, diciendo: 14 «Saca al campo al blasfemo; que cuantos le han oído le pongan su mano sobre la cabeza y que toda la asamblea le lapide. 15 Y hablarás a los hijos de Israel, diciendo: Quienquiera que maldijere a su Dios llevará sobre sí su iniquidad; 16 y quien blasfemare el nombre de Yahvé será castigado con la muerte; toda la asamblea le lapidará. Extranjero o

3 Según Fl. Josefo, eran panes sin levadura (*Ant. Jud.* III 7,6; 10,7).
4 Cf. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne* p.267.
5 Cf. DBV IV (1958).
6 Cf. Fl. Josefo, *Ant. Jud.* III 10,7.
7 Cf. Filón, *De vita Mosis* III 10.
8 Cf. Lev 2,2.
9 Cf. 1 Sam 21,1-6.
10 Cf. Mt 12,4.
11 Cf. M. J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* p.245.

indígena, quien blasfemare de Yahvé, morirá. [17] Quien hiera a otro mortalmente, morirá. [18] Quien hiera mortalmente una bestia, restituirá bestia por bestia. [19] Al que maltrata a su prójimo se le hará como él ha hecho: [20] fractura por fractura, ojo por ojo, diente por diente; se le hará la misma herida que él haya hecho a su prójimo. [21] Quien matare una bestia, páguela; pero quien matare a un hombre, será muerto. [22] Una sola ley tendréis para el extranjero, igual que para el indígena, porque yo soy Yahvé, vuestro Dios». [23] Moisés se lo comunicó a los hijos de Israel, y, conducido *el blasfemo* fuera del campamento, le lapidaron, haciendo lo que Yahvé había mandado a Moisés.

La blasfemia contra el dios nacional, de cuya benevolencia dependía la salud del pueblo, solía ser castigada en la antigüedad con la pena capital. Era una injuria dirigida contra la divinidad, pero que podía redundar en grave daño del pueblo. Por esto no es de extrañar esta severa sanción. La ocasión de esta ley en la legislación levítica es un incidente que resulta inesperado en un conjunto de tipo legislativo, sobre todo insertado entre las leyes de las fiestas y el año jubilar. Parece desplazado, y debe pertenecer a otra sección legislativa. Los críticos independientes niegan la historicidad del hecho del castigo del blasfemo, que habría de considerarse como un *midrash* o relato imaginado para inculcar más la gravedad del pecado de blasfemia. Pero fuera de lo extraño del incidente en el conjunto legislativo, el hecho es perfectamente verosímil y concebible en la vida campamental del desierto. Como se dan determinaciones concretas patronímicas y familiares, no hay motivos para suponer que se trate de una invención [12]. El blasfemo es hijo de madre israelita y padre egipcio; por tanto, pertenecía a la categoría de los prosélitos, asimilados en parte a la sociedad israelita, que salieron de Egipto con los hebreos [13]. El autor sagrado destaca su carácter de extranjero, pues no concibe tal blasfemia contra Yahvé en un auténtico hijo de Israel. Según el Decálogo, no se podía abusar del nombre de Yahvé [14], y en el *código de la alianza* se prohibe expresamente la blasfemia [15]. La pena impuesta por Moisés fué la lapidación. Los que habían oído la blasfemia debían poner sus manos sobre el culpable para testificar solemnemente su culpabilidad y para hacer que la ira divina recayera sobre él y no sobre Israel. En Dt 17,7 se ordena que los que habían oído la blasfemia debían ser los primeros en arrojar las piedras.

San Esteban fué lapidado por la acusación de blasfemo [16], y San Pablo tuvo que defenderse de la acusación de haber proferido palabras contra la Ley y el Templo [17]. La noción de blasfemia era muy amplia en tiempos de Cristo, pues se consideraba blasfemia la usurpación de los atributos divinos, como el poder de remitir los pecados [18].

[12] Cf. P. HEINISCH, *Das Buch Leviticus* p.108; A. CLAMER, o.c., p.179.
[13] Cf. Ex 12,38; Núm 11,4.
[14] Cf. Ex 20,7.
[15] Ex 22,28.
[16] Act 7,51s.
[17] Act 25,8.
[18] Cf. Mt 26,64-65.

A continuación de señalar la pena de muerte por la blasfemia, se repite la ley del talión (v.17-22; sus prescripciones son análogas a las que hemos visto en el *código de la alianza* [19]. Estas disposiciones alcanzan por igual al israelita, al indígena y al extranjero, lo que judicialmente es un progreso notable en comparación con otras legislaciones [20].

CAPÍTULO 25

ORDENACIONES COMPLEMENTARIAS

El año sabático (1-7)

1 Yahvé habló a Moisés en el monte Sinaí, diciendo: 2 «Habla a los hijos de Israel y diles: Cuando hubiereis entrado en la tierra que Yahvé os da, descansará la tierra; será un descanso en honor de Yahvé. 3 Seis años sembrarás tu campo y seis años vendimiarás tu viña y recogerás sus productos; 4 pero el séptimo será un sábado de descanso para la tierra, sábado en honor de Yahvé. Ni sembrarás en él tu *campo, ni podarás tu viña,* 5 *ni recogerás lo que de sí die*ren; ni el trigo que dé tu campo ni las uvas que dé tu viña las vendimiarás; será para la tierra año de descanso. 6 Lo que la tierra diere de sí os servirá de comida a ti, a tu siervo y a tu sierva, a tu jornalero y al extranjero que habita contigo, 7 a tus bestias y a los animales de tu tierra; todo su producto os servirá de alimento.

Es principalísimo en la legislación mosaica el precepto sabático, que impone al hombre la santificación del séptimo día por medio del descanso. Una aplicación de este mismo principio es la santificación del año séptimo por el descanso de la tierra. El uso de dejar en barbecho la tierra se halla vigente todavía en Palestina, como en otras partes de terrenos pobres. En Israel se regulaba este uso por el precepto sabático. Así, en Ex 23,10s se lee que no se sembrará la tierra el año séptimo, ni se cogerá la aceituna, ni se vendimiará la viña. No parece que este precepto imponga la simultaneidad general, de suerte que en el mismo año se dejen sin cultivar todas las tierras y sin recoger todos los frutos de todos los olivares y viñas. Esto, fuera del problema económico que implica, traía consigo otro problema moral: la holganza de la población agrícola durante un año. Sin embargo, en el Levítico semejante precepto reviste un carácter religioso; la tierra descansará al año séptimo en honor de Yahvé; no habrá en ese año ni sementera, ni poda de árboles, ni recolección de frutas; las familias vivirán de lo que den la tierra y los árboles espontáneamente y de las reservas del año sexto,

[19] Ex 21,12-14.23-25.33-36.
[20] Sobre las relaciones entre la ley mosaica y las orientales véase el com. a Ex 21,12-14. 23-25.33-36.

que Dios promete sobremanera abundante (v.21). Esta promesa dice bien claro que el descanso sabático es aquí simultáneo para toda la tierra. En la restauración de Nehemías [1], el pueblo se compromete a «liberar la tierra el año séptimo»; y que se puso luego en práctica lo vemos por 1 Mac 6,49, donde se consignan las dificultades por que pasaba el pueblo aquel «año de reposo de la tierra» por lo que «escaseaban los víveres en los almacenes», no pudiendo así atender a los muchos que se habían refugiado en Judea huyendo de los gentiles. Flavio Josefo nos habla también varias veces de la vigencia de esta ley [2]. Con todo esto, creemos que esta deducción del precepto sabático, aplicado a la tierra, debía encontrar graves dificultades en la práctica. En Lev 26,34s se anuncia que en los días de la cautividad «la tierra disfrutará de sus sábados todo el tiempo que durase su soledad y estéis vosotros en la tierra de vuestros enemigos». Estas palabras parecen indicar que la ley no se observaba como entonces se observará. De hecho, en el tiempo anterior al exilio babilónico apenas se alude al cumplimiento de esta extraña ley [3].

Año jubilar (8-22)

8 Contarás siete semanas de años, siete veces siete años, viniendo a ser el tiempo de las siete semanas de cuarenta y nueve años. 9 El día décimo del séptimo mes harás que resuene el sonido de la trompeta, el sonido de la expiación; haréis resonar el sonido de la trompeta por toda vuestra tierra, 10 y santificaréis el año cincuenta, y pregonaréis la libertad por toda la tierra para todos los habitantes de ella. Será para vosotros jubileo, y cada uno de vosotros recobrará su propiedad, volverá a su familia. 11 El año cincuenta será para vosotros jubileo; no sembraréis ni recogeréis lo que de sí diere la tierra, ni vendimiaréis la viña no podada; 12 porque es el jubileo, que será sagrado para vosotros. Comeréis el fruto que de sí dieren los campos. 13 En este año jubilar volverá cada uno a su posesión. 14 Si vendéis a vuestro prójimo o le compráis alguna cosa, que nadie perjudique a su hermano. 15 Comprarás a tu prójimo conforme al número de años transcurridos después del jubileo, y conforme al número de años de cosecha te venderá él a ti. 16 Cuantos más años queden, tanto más aumentarás el precio; cuantos menos queden, tanto más lo bajarás, porque es el número de las cosechas lo que se vende. 17 Que nadie de vosotros defraude a su hermano; teme a tu Dios, porque yo soy Yahvé, vuestro Dios. 18 Cumplid mis leyes y poned por obra mis mandamientos, guardadlos y viviréis seguros en la tierra. 19 La tierra dará sus frutos, comeréis a saciedad y habitaréis en ella en seguridad. 20 Si preguntáis: ¿Qué comeremos el año séptimo, pues que no sembramos ni cosechamos nuestros frutos?, 21 yo os mandaré mi bendición el

[1] Cf. Neh 10,31.
[2] Cf. *Ant. Jud.* XI 8,26; XIV 10,6.
[3] Cf. 2 Par 26,21.

año sexto, y producirá frutos para tres años. 22 Sembraréis el año octavo y comeréis de la cosecha añeja; hasta la cosecha del año venidero comeréis frutos añejos.

Es ésta otra nueva aplicación del mismo principio sabático. Pasadas siete semanas de años, el año siguiente, que será el quincuagésimo, será año de jubileo. Se le anunciará en toda la tierra al sonido de trompeta y en él no se sembrará la tierra, no se vendimiará la viña, y vivirán todos de lo que ésta produjera espontáneamente. En este año, las propiedades volverán a la familia a quienes antes habían pertenecido. De aquí resulta lógico que al venderlas se tase su valor en proporción a los años que falten hasta el jubileo. Esta ley se funda en el principio de que la tierra es propiedad de Yahvé, el cual la concede en usufructo a su pueblo, repartida entre familias. Para impedir la alteración de este reparto y la acumulación de la riqueza en manos de pocos, el legislador establece este rescate de las propiedades vendidas. En las tribus nómadas de la región de Moab se reparte cada año la tierra que cada uno ha de cultivar. También se cuenta de algunos pueblos que cada cierto número de años hacen esto mismo con la tierra, que consideran propiedad de la comunidad. La aplicación de esta ley jubilar debía tropezar con graves inconvenientes. Primero, porque el año cincuenta sigue inmediatamente al séptimo, que es de descanso sabático. Todavía serían más graves las dificultades originadas de las alteraciones que en el espacio de cincuenta años se pueden introducir en las familias, de las cuales unas desaparecen y otras se multiplican, y no se sabría en muchos casos a quién habían de volver las propiedades, tanto más cuanto que esta devolución se hacía sin indemnización alguna. Tampoco esta ley representaría un estímulo para mejorar las tierras con el trabajo. Cuanto a su vigencia, no tenemos en la Biblia ni en las otras fuentes históricas noticia alguna que nos asegure de ello. Parece una ley ideal que nunca tuvo cumplimiento. Los profetas condenan con frecuencia la ambición de los ricos por extender sus propiedades, como si quisieran habitar ellos solos en la tierra [4]. Tal vez esta ley, como otras, no significa más que la expresión de un principio de orden moral o jurídico. Este principio sería que, habiendo sido otorgada la tierra por Dios a su pueblo, éste debía considerarla como simple colono y sentirse obligado a pagar su renta a Dios, representado en los sacerdotes.

El rescate de las propiedades (23-34)

23 Las tierras no se venderán a perpetuidad, porque la tierra es mía, y vosotros sois en lo mío peregrinos y extranjeros. 24 En todo el territorio de vuestra posesión daréis derecho a redimir la tierra. 25 Si tu hermano empobreciere y vendiere algo de su propiedad, vendrá el que tenga derecho,

[4] Cf. Is 5,8; Miq 2,2.

su pariente más próximo, y rescatará lo vendido por su hermano. [26] Si no tuviere rescatador, que busque él con qué hacer el rescate; [27] entonces descontará los años desde la venta y pagará al comprador lo que reste, volviendo a su propiedad. [28] Si no halla de qué pagar el resto, lo vendido quedará en poder del comprador hasta el año del jubileo, y entonces será libre, y el vendedor tornará a entrar en su propiedad. [29] Si vendiere uno una casa en ciudad amurallada, tendrá derecho al rescate durante un año a partir de la venta; su derecho al rescate durará un año entero. [30] Si la casa situada en una ciudad amurallada no es rescatada dentro del año completo, será por siempre del que la compró y de sus descendientes; no quedará libre el año del jubileo. [32] Las casas de los pueblos no amurallados serán tenidas como feudo de la tierra, podrán ser rescatadas y serán liberadas el año del jubileo. [32] Por lo que hace a las ciudades de los levitas, las casas que en ellas tengan los levitas serán perpetuamente rescatables. [33] Cuando la casa de un levita no fuere rescatada, la casa vendida en ciudad, de las que les han sido dadas, quedará liberada en el jubileo, porque las casas de los levitas en sus ciudades son su posesión en medio de los hijos de Israel. [34] Los campos situados en derredor de las ciudades de los levitas no podrán venderse, pues son su posesión a perpetuidad.

Esta propiedad fundamental de Yahvé sobre las tierras de los israelitas aparece también en el derecho de rescate que cada israelita tiene de sus tierras vendidas. Así, el que ha vendido algo por necesidad tiene derecho a recuperarlo por sí o por un pariente antes del año jubilar pagando el importe correspondiente a su valor conforme a los años que quedan para este año de liberación y retorno. En todo caso, si el que la vendió no puede recuperarla por falta de medios económicos, la tierra volverá a él en el año jubilar. El pariente que rescata lo vendido es llamado *go'el*, término que viene a significar *liberador*, y en la Biblia tiene varios sentidos, pues se aplica al pariente que debe vengar la sangre de un familiar [5], al que tiene que casarse con la viuda de su pariente difunto [6] y al que libera a su pariente esclavizado [7].

Respecto del rescate de las casas vendidas, el legislador distingue entre casas de ciudades amuralladas y casas de la campiña (v.29-30). En el primer caso, una vez vendida la casa, el vendedor tiene derecho a recuperarla en el plazo de un año después de la venta. Una vez transcurrido el año después de la venta, la casa, si no ha sido recuperada, queda propiedad del comprador a perpetuidad, pues no le afecta en este caso el rescate del año jubilar (v.30). En cambio, las casas rurales forman parte de la propiedad rural, y, por tanto, siguen la suerte de éstas, es decir, pueden ser rescatadas en todo tiempo, y, en todo caso, en el año jubilar vuelven a su antiguo propietario (v.31). Las casas de los levitas, aunque estén

[5] Cf. Núm 35,10-20.
[6] Cf. Rut 3,13s.
[7] Cf. Lev 25,47.

en zonas urbanas o ciudades amuralladas, están sujetas a rescate en todo tiempo, como los bienes rurales. Son propiedad de Yahvé de un modo particular y no pueden ser enajenadas a perpetuidad. Los campos que rodean las ciudades levíticas no pueden ser enajenados ni momentáneamente.

Rescate de los siervos (35-55)

35 Si empobreciere tu hermano y te tendiere su mano, acógele y viva contigo como extranjero y peregrino; 36 no le darás tu dinero a usura ni de tus bienes a ganancia. Teme a tu Dios y viva contigo tu hermano. 37 No le prestes tu dinero a usura ni tus víveres a ganancia. 38 Yo, Yahvé, vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto para daros la tierra de Canaán para ser vuestro Dios. 39 Si empobreciere tu hermano cerca de ti y se te vende, no le trates como siervo; 40 sea para ti como mercenario; te servirá hasta el año del jubileo. 41 Saldrá de tu casa él y sus hijos con él, y volverá a su familia, entrando de nuevo en la propiedad de sus padres. 42 Porque son siervos míos que saqué yo de la tierra de Egipto y no han de ser vendidos como esclavos. 43 No los dominarás duramente, sino que temerás a Yahvé, tu Dios. 44 Los esclavos o esclavas que tengas, tomadlos de las gentes que están en derredor vuestro; de ellos compraréis siervos y siervas. 45 También podréis comprar de entre los hijos de los extranjeros que viven con vosotros y de entre los que de su linaje han nacido en medio de vosotros, y serán propiedad vuestra. 46 Se los dejaréis en herencia a vuestros hijos después de vosotros, como posesión hereditaria, sirviéndoos de ellos siempre; pero de vuestros hermanos, los hijos de Israel, ninguno de vosotros será para su hermano un amo duro. 47 Si el extranjero o peregrino que vive en medio de vosotros se enriqueciere, y un hermano tuyo cerca de él empobreciere, y se vendiere al extranjero que vive contigo o a uno de su linaje, 48 tendrá derecho a su rescate después de haberse vendido; cualquiera de sus hermanos podrá redimirle; 49 su tío, o el hijo de su tío, o un pariente próximo podrá redimirle; o si él ganare con qué, él mismo se redimirá. 50 Contará al que le compró los años desde su venta al año del jubileo, y el precio de venta se computará según el número de años, valorando sus jornadas de trabajo como las de un jornalero. 51 Si quedan todavía muchos años, pagará su rescate conforme al número de esos años, pagará el precio en que se vendió; 52 si quedan pocos años hasta el día del jubileo, hará la cuenta, y conforme al número de esos años pagará su rescate. 53 Le tratará como a un ajustado por año, y no consentirás que a tus ojos le trate su amo con dureza. 54 Si no es rescatado por sus parientes, quedará libre el año del jubileo, él y sus hijos consigo. 55 Porque son míos los hijos de Israel, son siervos míos, que saqué yo de la tierra de Egipto. Yo, Yahvé, vuestro Dios.

En el libro de Nehemías [8] se cuenta un episodio, al que ya hemos aludido, que nos ayuda a entender este precepto legal. «Las gentes de los pueblos y sus mujeres levantaron muchas quejas contra sus hermanos los judíos». La usura con que estos ricos agobiaban al pueblo, había privado a éste de sus campos, viñas y olivares, y le iba reduciendo a la esclavitud. Es éste un fenómeno social que muchas veces leemos haber ocurrido en la historia de la Roma antigua, y que dió origen a graves revoluciones de la plebe contra los ricos y patricios. Nehemías se pone de parte de los oprimidos y obliga a los opresores a devolver los bienes raíces, a perdonar las deudas y a socorrer a los necesitados, según el empleo que él les venía dando desde el principio de su gobierno. A la luz de este episodio hemos de entender esta perícopa de la legislación levítica. En nuestros días, los bancos hacen préstamos a los que desean emprender un negocio. Nada más justo que exijan intereses por tales préstamos, con los que los prestatarios pretenden enriquecerse. Pero, cuando se presta a los pobres, se hallan éstos agobiados para salir de sus apuros, y entonces la usura no hace sino hundirlos en la miseria. Este era el caso en los tiempos de Nehemías, y muy frecuente en la historia de Israel. Para evitar esta situación, el legislador prohibe prestar con interés. Pero prácticamente los ricos no hicieron caso, y su espíritu de usura fomentó el estado de esclavitud de muchos que no podían responder de sus deudas. Esta prohibición de préstamo con usura es característica de la legislación mosaica [9]. El código de Hammurabi reglamenta el tipo de interés por los préstamos [10]. Por los contratos vemos que el interés medio era de un 20 por 100 para la plata y de un 33 para los cereales [11]. Dios, para incitarlos a la generosidad con el prójimo, les recuerda que los ha salvado a todos de la esclavitud de Egipto (v.39).

En caso de que algún deudor no pueda responder de su deuda y tenga que ofrecer su persona al prestamista, se pide a éste que no le trate con dureza y no le considere como esclavo, sino como mercenario. En el *código de la alianza* se ordena dar libertad a los esclavos hebreos después de seis años de servicio [12]. En Dt 15,13-14 se ordena que el dueño debe dar al esclavo que sale de su dominio parte de sus bienes que Dios le ha otorgado, de forma que el esclavo no quedase sin defensa ante la vida. La ley del jubileo trata de facilitarle la vuelta a recuperar sus propiedades (v.41). En la legislación babilónica se prevé el caso de un esclavo babilonio de un extranjero que es rescatado por dinero del templo o del palacio real [13]. En la legislación levítica se permite la esclavitud de extranjeros (v.44). Su dueño puede ser propietario perpetuo, sin que para los extranjeros tenga lugar la liberación del año jubilar (v.46). En el caso de un israelita que es esclavo de un extranjero, siempre hay opción al rescate (v.48). El precio de rescate será en proporción a los años que falten para el año jubilar (v.50). En todo caso, el is-

8 Cf. Neh 5,1-11.
9 Cf. Ex 22,25; Dt 23,20-21.
10 Véanse art.48-52.100-101.
11 Cf. art. *Babylone et la Bible:* DBS I 815.
12 Ex 21,1-6.
13 Véanse art.32 y 280.

raelita tendrá categoría de mercenario y no de esclavo hasta que sea liberado en el año jubilar, si no le rescatan antes.

Como otras leyes ideales, esta de la liberación del esclavo parece que apenas tuvo aceptación en la práctica. Jeremías echa en cara a sus conciudadanos el que no hayan liberado a los esclavos, como habían prometido [14], y él habla de haber rescatado un campo a uno de sus parientes [15]. Con todo, en la práctica estos esquemas legislativos han resultado demasiado elevados y humanitarios para el egoísmo de los potentados israelitas.

Capítulo 26

DISCURSO FINAL PARENETICO

Es esta alocución exhortatoria paralela a la que hemos visto como conclusión del *código de la alianza* [1] y la que se repetirá en Dt c.28. Primero se anuncian promesas de bendición a los cumplidores de la ley (v.3-13) y después se intiman amenazas a los transgresores (v.14-39). En la formulación de ambas parece que se supone que los israelitas habitan en Palestina. Por otra parte, son clásicas las analogías entre este capítulo y el libro de Ezequiel [2]. Por ello, muchos autores suponen que esta legislación es de la época del exilio; sin embargo, como hemos visto, hay divergencias entre la legislación levítica y la de Ezequiel, y, además, aquí se previene contra el culto en los lugares altos y la idolatría, lo que no encaja en el ambiente del exilio. Como siempre, se puede suponer un núcleo redaccional primitivo que ha sido retocado en épocas más recientes.

Promesas de bendiciones a los observadores de la ley (1-13)

1 No os hagáis ídolos, ni os alcéis cipos, ni pongáis en vuestra tierra piedras esculpidas para prosternaros ante ellos, porque soy yo, Yahvé, vuestro Dios. 2 Guardad mis sábados y reverenciad mi santuario. Yo, Yahvé. 3 Si cumplís mis leyes, si guardáis mis mandamientos y los ponéis por obra, 4 yo mandaré las lluvias a su tiempo, la tierra dará sus frutos, y los árboles del campo darán los suyos. 5 La trilla se prolongará entre vosotros hasta la vendimia, y la vendimia hasta la sementera, y comeréis vuestro pan a saciedad y habitaréis en seguridad en vuestra tierra. 6 Daré

14 Cf. Jer 34,8-22.
15 Cf. Jer 32,7; Ez 46,17 y Lev 25,10.
1 Cf. Ex 23,20-33.
2 Cf. Lev 26,26 y Ez 4,16; 5,16; 14,13; Lev 39 y Ez 4,17; 24,23; Lev 33 y Ez 5,2.12; 12,14; Lev 26,43 y Ez 5,6; 20,16; Lev 26,45 y Ez 5,8; 20,9.14.22.41; 22,16; 28,25.

paz a la tierra; nadie turbará vuestro sueño, y dormiréis sin que nadie os espante. Haré desaparecer de vuestra tierra los animales dañinos, y no pasará por vuestro país la espada. [7] Perseguiréis a vuestros enemigos, que caerán ante vosotros al filo de la espada. [8] Cinco de vosotros perseguirán a ciento, ciento de vosotros perseguirán a diez mil, y vuestros enemigos caerán ante vosotros al filo de la espada. [9] Yo volveré a vosotros mi rostro, y os haré fecundos y os multiplicaré, y yo mantendré mi alianza con vosotros. [10] Comeréis lo añejo, y habréis de sacar fuera lo añejo para encerrar lo nuevo. [11] Estableceré mi morada entre vosotros y no os abominará mi alma. [12] Marcharé en medio de vosotros y seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo. [13] Yo, Yahvé, vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto para que no fueseis esclavos en ella, rompí las coyundas de vuestro yugo y hago que podáis andar erguida la cabeza.

Los v.1-2, que coinciden con el segundo precepto del Decálogo, se hallan repetidos en muchos lugares de la Ley [3]. Lo que resta de la perícopa es una viva y apremiante exhortación a la observancia de la misma, poniendo ante los ojos del pueblo los bienes que el Señor les promete y los males con que los amenaza. El estilo no es el de un legislador que formula en lenguaje jurídico las sanciones de las leyes, sino el de un orador que trata de mover el ánimo de sus oyentes o lectores al amor y observancia de los mandamientos divinos. En todo esto, el autor sagrado parece proceder por deducción, partiendo del principio de que siendo Dios justo debe dar a cada uno según su merecido; y que esto se cumple, no nos deja dudar ni la fe en la perfección divina ni siquiera la razón. Sin embargo, el cumplimiento de esta justicia no siempre aparecería claro; antes la experiencia daba lugar a graves tentaciones, cuando veían las muchas tribulaciones a que la vida del justo estaba sometida y las prosperidades de los malvados. El libro de Job plantea crudamente este problema, mostrándonos de qué manera Dios prueba la virtud de los justos para premiarles después más copiosamente. El Eclesiastés saca de su experiencia que, en efecto, Dios es justo y hay que vivir con temor de Dios, sin olvidarse de su juicio; pero que no vemos cómo en la vida presente se realiza esta justicia. Los premios que aquí se prometen son de origen temporal: el crecimiento de la familia, cosechas abundantes del campo, multiplicación de los ganados, victoria sobre los enemigos y paz para disfrutar de esos bienes. La Ley está dada al pueblo; la exhortación va dirigida al mismo con promesas apropiadas a su mentalidad ruda. Esto bastaría en una ley humana, pero la ley que precede está dada en nombre de Dios, y parece que el ministro de quien Dios se sirve debía levantar la vista a esperanzas más altas. Y es para maravillar que sólo en los postreros libros del Antiguo Testamento aparezcan esas esperanzas ultraterrenas. Las mismas descripciones de la edad mesiánica en los profetas predicen esos

[3] Cf. Ex 20,4; Dt 5,8; Lev 19,4.

mismos bienes acompañados de la fiel observancia de la ley divina. Es, sin duda, un misterio esta conducta del Espíritu Santo, que deja encubiertos con un espeso velo los bienes que Dios tiene preparados para los que le aman. Los patriarcas, al morir, van a descansar en el *seol*, donde la vida se presenta a veces triste, a veces como una continuación de la paz en que mueren; pero nada que nos haga vislumbrar las dulces esperanzas que a los cristianos hacen llevaderas las tribulaciones de la presente vida. Santo Tomás da de esto una razón que nos muestra hasta qué punto llega aquella condescendencia, o *synkatabasis*, que, al decir de los Padres, observa Dios en el gobierno de su pueblo. El pueblo de Israel era rudo y grosero, incapaz de apreciar los bienes espirituales. Como sólo tenía en estima los bienes temporales, ésos son los que Dios promete para estimularle a la observancia de sus preceptos. Pero hay que advertir que tales bienes se le presentan como venidos de Dios, como expresión de la gracia del Señor, que se complace en la conducta de su pueblo. Esto ya imprime un sello de espiritualidad a estas promesas temporales, las cuales, por lo mismo, figuraban las espirituales que nos había de traer el Mesías [4].

Amenazas a los prevaricadores (14-46)

**14 Pero, si no me escucháis y no ponéis por obra mis
mandamientos, si desdeñáis mis leyes, 15 menospreciáis mis
mandamientos y no los ponéis por obra, y rompéis mi
alianza, 16 ved lo que también yo haré con vosotros: echaré
sobre vosotros el espanto, la consunción y la calentura, que
debilitan los ojos y consumen la vida; sembraréis en vano
vuestra simiente, pues serán los enemigos los que la co-
merán; 17 me volveré airado contra vosotros y seréis de-
rrotados por vuestros enemigos; os dominarán los que os
aborrecen, y huiréis sin que os persiga nadie. 18 Si después
de esto no me obedecéis todavía, echaré sobre vosotros pla-
gas siete veces mayores por vuestros pecados; 19 quebran-
taré la fuerza de vuestro orgullo; haré como de hierro vues-
tro cielo y como de bronce vuestra tierra. 20 Serán vanas
vuestras fatigas, pues no os dará la tierra sus productos, ni
los árboles de ella sus frutos. 21 Y si todavía os oponéis a
mí y no queréis obedecerme, os castigaré otras siete veces
más por vuestros pecados; 22 lanzaré contra vosotros fieras
que devoren vuestros hijos, destrocen vuestro ganado y
os reduzcan a escaso número, de modo que queden de-
siertos vuestros caminos. 23 Si con tales castigos no os con-
vertís a mí y seguís marchando contra mí, 24 yo a mi vez
marcharé contra vosotros y os rechazaré, y os heriré tam-
bién siete veces más por vuestros pecados; 25 esgrimiré con-
tra vosotros la espada, vengadora de mi alianza; os refu-
giaréis en vuestras ciudades, y yo mandaré en medio de
vosotros la peste y os entregaré en manos de vuestros ene-
migos, 26 quebrantando todo vuestro sostén de pan; diez**

[4] Cf. *Summ. Theol.* 1-2 q.99 a.6.

mujeres bastarán para cocer el pan en un solo horno y os
lo darán tasado; comeréis y no os hartaréis. 27 Si todavía
no me obedecéis y seguís oponiéndoos a mí, 28 yo me opon-
dré a vosotros con furor y os castigaré siete veces por vues-
tros pecados. 29 Comeréis las carnes de vuestros hijos, co-
meréis las carnes de vuestras hijas; 30 destruiré vuestros lu-
gares excelsos, abatiré vuestras estelas consagradas al sol;
amontonaré vuestros cadáveres sobre los cadáveres de vues-
tros ídolos, y mi alma os abominará. 31 Convertiré vuestras
ciudades en desiertos, saquearé vuestros santuarios y no
aspiraré ya más el suave olor de vuestros perfumes. 32 De-
vastaré la tierra, y vuestros enemigos, que serán los que la
habiten, quedarán pasmados; 33 y a vosotros os dispersaré
yo entre las gentes y os perseguiré con la espada desenvai-
nada en pos de vosotros; vuestra tierra será devastada, y
vuestras ciudades quedarán desiertas. 34 Entonces disfrutará
la tierra de sus sábados, durante todo el tiempo que durare
la soledad y estéis vosotros en la tierra de vuestros enemi-
gos. Entonces descansará la tierra y gozará de sus sábados.
35 Todo el tiempo que quedará devastada, tendrá el des-
canso que no tuvo en vuestros sábados, cuando erais vos-
otros los que la habitabais. 36 A los que de vosotros sobrevi-
van, yo les infundiré espanto tal en sus corazones, en la tie-
rra de sus enemigos, que el moverse de una hoja los sobre-
saltará y los hará huir como se huye de la espada, y caerán
sin que nadie los persiga; 37 y tropezarán los unos con los
otros, como si huyeran delante de la espada, aunque nadie
los persiga; y no podréis resistir ante vuestros enemigos;
38 y pereceréis entre las gentes, y la tierra de vuestros ene-
migos os devorará. 39 Los que sobrevivan serán consumidos
por sus iniquidades en la tierra enemiga, y consumidos por
las iniquidades de sus padres. 40 Confesarán sus iniquida-
des y las de sus padres por las prevaricaciones con que
contra mí prevaricaron, 41 y que, por habérseme opuesto a
mí, me opuse yo a ellos y los eché a tierra de enemigos.
Humillarán su corazón incircunciso y reconocerán sus ini-
quidades; 42 y yo entonces me acordaré de mi alianza con
Jacob, de mi alianza con Isaac, de mi alianza con Abraham,
y me acordaré de su tierra. 43 Ellos tendrán que abandonar
la tierra, que gozará de sus sábados, yerma, lejos de ellos.
Serán sometidos al castigo de sus iniquidades por haber
menospreciado mis mandamientos y haber aborrecido mis
leyes. 44 Pero, aun con todo esto, cuando estén en tierra
enemiga, yo no los rechazaré, ni abominaré de ellos hasta
consumirlos del todo, ni romperé mi alianza con ellos, por-
que yo soy Yahvé, su Dios. 45 Me acordaré por ellos de mi
alianza antigua, cuando los saqué de la tierra de Egipto a
los ojos de las gentes para ser su Dios. Yo, Yahvé». 46 Estos
son los mandamientos, estatutos y leyes que Yahvé estable-
ció entre sí y los hijos de Israel, en el monte Sinaí, por me-
dio de Moisés.

En esta perícopa, complemento de la precedente, que contiene las amenazas de Dios contra los prevaricadores de su Ley, es muy de notar la graduación creciente de los castigos que Dios mandará

a su pueblo, según la medida de su persistencia en el pecado, hasta llegar a la cautividad en tierras extrañas. Aquí, al fin, entrarán en sí, se arrepentirán y Dios tendrá misericordia de ellos, volviéndolos a su tierra. Es lo que se anuncia muchas veces en los profetas [5]. Las promesas y los dones de Dios, dice San Pablo, son sin arrepentimiento [6], porque el Señor, al prometer, lo hace, no en atención a los méritos de los agraciados, sino a lo que El es, a las entrañas de su misericordia [7], y no se vuelve atrás de lo que una vez prometió. Y esto principalmente cuando se trata de las promesas mesiánicas. Por esto, concluye que no romperá su alianza con ellos, «porque yo, Yahvé, soy su Dios, que los saqué de la tierra de Egipto para ser su Dios por siempre» [8]. Esto es tan evidente para San Pablo, que, aun después de haber rechazado la masa israelita al Mesías, asegura que la reprobación de Israel no es definitiva, sino temporal, para dar lugar a la entrada de los gentiles en el reino de Dios y que después llegará la hora de Israel [9].

Es interesante la mención de los *lugares excelsos* o *bamoth* (v.30), lugares de culto en los cerros, tantas veces recriminados por los profetas. Esta mención parece suponer que el hagiógrafo escribe en Canaán, donde se prodigaban estos lugares de culto. Lo mismo hay que decir de la mención de los *cipos* o estelas *(masseboth)* erigidas al aire libre en honor de dioses cananeos de tipo astral [10]. También el anuncio del exilio parece reflejar la preocupación de un autor posterior a Moisés que ha sido testigo de la gran catástrofe de Judá en 587 antes de Cristo. La tierra será desolada [11], y entonces, deshabitada, descansará en su reposo *sabático*, que antes se la había negado (v.34). Es lo que dice el autor de 2 Par 36,21: «para que se cumpliese la palabra de Yahvé pronunciada por boca de Jeremías, hasta que la tierra hubo *reposado sus sábados*, descansando todo el tiempo que estuvo devastada hasta que se cumplieron los setenta años» [12]. La frase es irónica y parece insinuar que, ya que los israelitas no la dejaron *descansar* durante los *sábados* y *jubileos* prescritos por la Ley, Dios se encargó de que se cumpliera la prescripción a costa de la despoblación total del país por sus prevaricaciones. Pero la prueba del exilio será el medio de hacerlos retornar a Yahvé su *corazón incircunciso* (v.41), es decir, rebelde y pagano en el fondo por no conformarse a los mandatos de su Dios. Entonces Yahvé se acordará de la alianza que ha hecho con sus antepasados y de la gloriosa liberación de Egipto (v.42.45) [13]. Los v.43-44 interrumpen el pensamiento y son probablemente una glosa que repite las ideas de v.34-35.

El v.46 es la conclusión de todas las leyes de *santidad* (c.17-26) o quizá de todas las ordenaciones del Levítico, que son presentadas como dadas en su totalidad *sobre el monte Sinaí por intermedio de Moisés* (v.26).

[5] Cf. Ez 16,39s.
[6] Rom 11,29.
[7] Lc 1,78.
[8] Cf. Jer 31,31s; Ez 16,62.
[9] Rom 11,26.
[10] Cf. H. VINCENT, o.c., p.146.
[11] Jer 18,16; 19,8; Ez 5,2-12.
[12] Cf. 2 Par 36,21; Jer 25,11.12; 29,10.
[13] Cf. Os 11,9.

Capítulo 27

LOS VOTOS Y LOS DIEZMOS

La Ley nos habla con frecuencia de los votos hechos a Dios, los cuales, una vez hechos, obligan a su cumplimiento. Si nos atenemos al dicho de Prov 20,25: «Lazo es al hombre decir luego: *consagrado*, para andar pesquisando sobre el voto», debemos pensar que los hebreos hacían votos con frecuencia y con poca reflexión sobre la carga que se echaban encima. De aquí venía que luego se arrepintiesen y quisieran rescatar el voto hecho. A esto responde el presente capítulo. Los votos podían recaer sobre personas, ganados, casas y campos, y el legislador estudia los diferentes casos completos.

Este capítulo, después de la conclusión solemne de 26,46, tiene todos los visos de ser una adición al conjunto legislativo levítico.

Rescate de los votos sobre personas (1-8)

1 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 2 «Habla a los hijos de Israel y diles: Si uno hace voto a Yahvé, se estimarán para Yahvé las personas, como las estimas tú. 3 Un hombre de veinte a sesenta años lo estimarás en cincuenta siclos de plata, según el peso del siclo del santuario. 4 Una mujer la estimarás en treinta siclos. 5 De los cinco a los veinte años, estimarás un mozo en veinte siclos, y una moza en diez. 6 De un mes a cinco años, estimarás en cindo siclos un niño y en tres siclos una niña. 7 De sesenta años para arriba, estimarás en quince siclos un hombre y en diez una mujer. 8 Si el que hizo el voto es demasiado pobre para pagar el valor de tu estimación, será presentado al sacerdote, que fijará el precio según los recursos del hombre aquel.»

En Jue 11,31 vemos cómo Jefté hizo voto de sacrificar a Yahvé lo primero que le saliese al encuentro si volvía victorioso. Y fué su hija única la que ofreció en sacrificio a Yahvé, juzgando de Yahvé como de los dioses cananeos. La madre de Samuel, Ana, ofreció al hijo que de Yahvé había obtenido para servir en el santuario, y lo cumplió [1]. He aquí dos ejemplos de votos que recaen sobre las personas, de los cuales el primero y el segundo podía ser rescatado, según las normas que nos da este capítulo del Levítico [2].

La finalidad de los votos es ganarse la benevolencia divina para evitar un mal o conseguir un bien. En hebreo parece que prevalece la idea de abstención de separarse de algo. Desde la época patriarcal encontramos ya votos formales a Dios [3]. En tiempos de Cristo son

[1] 1 Sam c.1-2.
[2] Cf. 2 Re 12,5.
[3] Cf. Gén 28,20-22; 31,13.

tan frecuentes, que se previene a los judíos contra la complicada y falsa casuística al respecto [4].

El voto clásico *personal* es el de *nazareato*, por el que una persona quedaba como *consagrada* a Yahvé por la abstención de bebidas alcohólicas y de cortarse el cabello [5]. En la legislación que sigue se pretende asegurar al templo y al culto unos ingresos muy saneados y seguros.

Por el rescate de una persona en pleno vigor (de veinte a sesenta años) se impone un rescate de 50 siclos de plata según el patrón del siclo del santuario (v.3) [6]. Por una mujer de la misma edad, 30 siclos. Por los menores de veinte años y mayores de cinco, 20 siclos si es niño y 10 si es niña. Por un niño menor de cinco años, cinco siclos, y por una niña, tres (v.3-7). En todo caso, el sacerdote podría reducir estas cantidades por razones de pobreza del sujeto que hizo los votos (v.8).

Rescate de los votos sobre animales (9-13)

9 Si el voto es de animales de los que se ofrecen a Yahvé, cuanto así se ofrece en don a Yahvé será cosa santa. 10 No será mudado, no se pondrá uno malo en vez de uno bueno, ni uno bueno en vez de uno malo; si se permutare un animal por otro, ambos serán cosa santa. 11 Si es de animal impuro, de los que no pueden ofrecerse a Yahvé en sacrificio, se le presentará al sacerdote, 12 que lo estimará según sea de bueno o de malo, y se estará a la estimación del sacerdote. 13 Si se le quiere rescatar, se añadirá un quinto a su valor.

En los ganados distingue el legislador los animales puros, que pueden ser sacrificados, como una oveja, un buey, y los impuros, que están excluídos del sacrificio, como el asno y el camello. Los primeros debían ser sacrificados, y los segundos, rescatados según la estimación del sacerdote. No se autoriza cambio en la víctima pura ofrecida, pues son cosa *santa*. Ni siquiera se puede sustituir por otra mejor por esta razón, pues al ser cosa *santa* está excluída del uso profano y pertenece al santuario [7]. Si el animal es impuro y no puede ser sacrificado, será presentado al sacerdote para que lo evalúe y lo venda para provecho del templo. Para rescatarle, el donante tenía que pagar un quinto más de su valor, con lo que se pretende no facilitar el rescate.

[4] Cf. Mc 7,11-13.
[5] Véase com. a Núm c.6.
[6] El siclo equivalía a unos 13 gramos de plata. Cf. A. Barrois, *La métrologie dans la Bible:* RB (1932) p.50-76.
[7] Cf. Mal 1,14.

Rescate de una casa (14-15)

[14] Si uno santifica a su casa, consagrándola a Yahvé, el sacerdote hará la estimación de ella, según que sea de buena o de mala, y se estará a la estimación del sacerdote. [15] Si se la quisiere rescatar, se añadirá un quinto al precio de tu estimación y será suya.

El rescate de una casa consagrada a Yahvé dependerá de la estimación pecuniaria del sacerdote, sobre la que se añadirá un quinto de su valor.

Rescate de campos (16-24)

[16] Si uno santifica parte de la tierra de su propiedad, tu estimación será conforme a su sembradura, a razón de cincuenta siclos por cada *jomer* de cebada de sembradura. [17] Si la santifica antes del año del jubileo, habrá de atenerse a tu estimación; [18] pero, si es después del jubileo cuando santifica su campo, el sacerdote lo estimará según el número de años que quedan para el jubileo, haciendo la rebaja de tu estimación. [19] Si el que santificó el campo quiere rescatarlo, añadirá un quinto al precio de tu estimación, y el campo quedará suyo. [20] Si no lo rescata o lo vende a uno de otra familia, el campo no podrá ser rescatado más; [21] y cuando al jubileo quede libre, será consagrado a Yahvé, como campo de voto, y pasará a ser propiedad del sacerdote. [22] Si uno consagra a Yahvé un campo comprado por él, que no es parte de su heredad, [23] el sacerdote calculará el valor según tu estimación y los años que falten para el jubileo, y el hombre pagará aquel mismo día lo fijado, como cosa consagrada a Yahvé. [24] El año del jubileo, el campo volverá a quien lo había vendido y de cuya heredad era parte. [25] Toda estimación se hará según el siclo del santuario, que es de veinte *gueras*.

El legislador distingue entre bienes recibidos en heredad en patrimonio familiar y bienes adquiridos por compra. En el primer caso, según la ley del año jubilar, la estimación de rescate será conforme al número de años que quedan para el jubileo; es decir, el santuario sólo tiene derecho al fruto del campo hasta el año del jubileo. Su valor, pues, dependía según el número de años que quedaban para el jubileo, y debía hacerse a base de 50 siclos de plata el *jomer*, medida de áridos que equivalía a unos 390 kilos [8]. Si el propietario quiere disponer del campo antes del jubileo, debe pagar sobre la estimación del sacerdote un quinto de más (v.19). Si no lo rescataba y lo vendía, entonces no tenía derecho a recuperarlo

[8] Equivalía al *kor*, medida de líquidos. Etimológicamente, el nombre de *jomer* alude a la carga de un asno *(jamor)*. Cf. A. BARROIS, a.c. (1931) 212.

el año del jubileo, pues quedaba en propiedad del santuario. Si el campo consagrado a Yahvé no proviene de herencia, sino por compra, entonces el sacerdote lo valora conforme a los años que quedan para el jubileo, y el dueño lo pagará inmediatamente. En el año jubilar, el campo volverá a su primitivo propietario (v.24). La evaluación debe hacerse por el patrón del siclo del santuario, que equivalía a 20 *gueras* (v.25) [9].

Rescate de primogénitos (26-27)

26 Nadie, sin embargo, podrá consagrar el primogénito de su ganado, que, como primogénito, pertenece a Yahvé; buey u oveja, de Yahvé es. 27 Si se tratare de animal impuro, será redimido conforme a tu estimación, añadiendo sobre ella un quinto, y si no lo redimieres, será vendido conforme a tu estimación.

Los primogénitos de los animales puros no podían ser consagrados a Yahvé por voto, porque le pertenecían ya de derecho [10]. Los animales impuros, que, por tanto, no pueden ser sacrificados a Yahvé, serán rescatados según la estimación del sacerdote aumentada en un quinto de su valor. Si no es rescatado, será vendido en beneficio del santuario. Según la legislación del Exodo, los animales impuros no podían ser consagrados a Yahvé por un voto, y el primogénito del asno era rescatado por un cordero; de lo contrario, se le desnucaba [11].

Consagración por anatema (28-29)

28 Nada de aquello que se consagre a Yahvé con anatema, sea hombre o animal o campo de su propiedad, podrá ser vendido ni rescatado; cuanto se consagra a Yahvé con anatema es cosa santísima. 29 Nada consagrado con anatema podrá ser rescatado; habrá de ser muerto.

Primitivamente, *jerem* (los LXX: ἀνάθημα) designa las cosas que han de ser exterminadas, hombres, animales o cosas, en honor de Yahvé, de forma que no quedaran como botín de los guerreros [12]. Después adquirió categoría de *voto* o consagración de una cosa a Yahvé de modo especial. Es cosa *santísima* y no pueden aprovecharse de ella los hombres. Debía destruirse en obsequio a Yahvé.

9 La *guerah* era la medida mínima, equivalente a un granito. Los LXX traducen por ὀβολός.
10 Cf. Ex 13,12-16; 34,19.
11 Cf. Ex 13,13.
12 Cf. Dt 20,16-18; 1 Sam 15,7-9.

Los diezmos (30-34)

[30] Todo diezmo de la tierra, tanto de las semillas de la tierra como de los frutos de los árboles, es de Yahvé, es cosa consagrada a Yahvé. [31] Si alguno quisiere rescatar parte de su diezmo, habrá de añadir el quinto. [32] Los diezmos del ganado mayor o menor, de todo cuanto pasa bajo el cayado, son de Yahvé. [33] No se mirará si es bueno o si es malo, ni se trocará; y si se trocare, el animal y su trueque serán ambos cosa santa, y no podrán ser rescatados. [34] Estos son los mandamientos que dió Yahvé a Moisés para los hijos de Israel en el monte Sinaí.

El legislador distingue los diezmos de la tierra sobre cereales y frutos y los de los ganados. Los primeros pueden ser rescatados por su valor más un quinto de su valor. Los del ganado (bueyes, ovejas o cabras) no pueden ser rescatados. La elección de los animales consagrados a Yahvé no quedará a elección del propietario para que no ofrezca lo peor. Así, éste debe ofrecer el diezmo de todo animal que pasa «bajo su cayado». La expresión parece aludir a la costumbre—registrada en la *Mishna*—de que el propietario haga pasar bajo su cayado el rebaño al salir del redil, señalando el *diezmo* de cada uno según salgan y por el orden en que salgan [13]. Una vez señalado el animal consagrado a Yahvé, no podía ser cambiado; y si le cambiaba, ambos animales, el cambiado y el que le reemplazaba, se convertían en cosa *santa*, sin que pudieran rescatarse.

En el *código de la alianza* no se habla de *diezmos*, aunque sí de *primicias* de los frutos y de los primogénitos [14]. En Núm 18,20-32 se habla de los *diezmos* que han de ser dados a los levitas en compensación por no haber tenido parte en la distribución de la tierra. Y los levitas, de esos diezmos, deben dar la décima parte a los hijos de Aarón. Según el Deuteronomio, el diezmo del trigo, del vino y del aceite debía ser consumido en un banquete al que debían tener acceso los levitas. Si el santuario está lejano, podrán venderlo y con su precio organizar un festín en el lugar escogido por Yahvé, al que debían ser convidados los levitas. Y cada tres años los diezmos de todos los productos del año, en vez de ser entregados en el santuario central, debían ser reservados al levita, al extranjero y al huérfano y a la viuda que residieran donde moraba el propietario [15].

«Así, según el Levítico, el diezmo es un impuesto en favor del templo; según los Números, un impuesto en favor de los levitas...; según el Deuteronomio, un banquete gozoso ante Yahvé en el que el diezmo en especie es consumido, y cada tres años un don a los necesitados. A una tal diversidad de concepción no debía corresponder sino una diversidad de leyes, que marcan las etapas de la evolución en la práctica del diezmo» [16]. La ofrenda de diezmos

[13] Tr. *Bekhoroth* IX 7.
[14] Cf. Ex 22,28.29; 23,19; 34,28.
[15] Cf. Dt 12,17-19; 14,22-29; 26,12-15.
[16] A. CLAMER, o.c., p.207.

aparece ya en la época patriarcal [17] y en la época de la monarquía [18]. En tiempos de Esdras se habla sólo de los diezmos de cereales y frutos [19]. Con todo, la ley de los diezmos era muy dura, y podemos suponer que fué muy poco respetada, dadas las condiciones de pobreza en que se desarrollaba la vida de los israelitas en la paupérrima tierra de Canaán.

17 Cf. Gén 14,20; 28,22.
18 Cf. 1 Sam 8,15-17; 2 Par 31,6.
19 Cf. Esd 10,37-39; 12,44-47; 13,5.12.

N U M E R O S

INTRODUCCION

Nombre

El cuarto libro del Pentateuco lleva entre los hebreos el título de *wayedabber* («y dijo»), que son las palabras con que empieza el TM [1]. Sin embargo, en las modernas Biblias hebraicas se le llama *Bemidbar* («en el desierto»), que es la quinta palabra hebrea del TM. Los LXX le pusieron un nombre alusivo al censo con que comienza el libro, traducido por la Vg *Numeri*, y así pasó a las lenguas modernas.

Contenido y división

El título *Números* no da idea del contenido del libro, ya que el empadronamiento de las tribus sólo comprende algunos capítulos. Por eso es más significativo el título de las Biblias hebraicas actuales, «En el desierto», ya que relata las incidencias de la azarosa marcha desde el Sinaí a Cades y después desde esta localidad (donde permanecieron los israelitas treinta y ocho años) hasta las estepas de Moab, frente a la tierra prometida. El libro es una miscelánea en la que se intercalan hechos históricos y leyes, no siendo fácil establecer una división lógica y clara. Podemos establecer una división atendiendo a los distintos escenarios geográficos: *a)* en el Sinaí (1,1-10,10); *b)* en el desierto de Cadesbarne (10,11-22,1); *c)* en las estepas de Moab, frente al Jordán (22,2-36,13). La duración de estas diversas etapas es muy desigual: diecinueve días en la primera, treinta y ocho años en la segunda y cinco meses para la tercera.

En la primera parte se acaba la organización del pueblo y del tabernáculo, según el plan comenzado en Exodo. Al censo de las doce tribus, que nos da la cifra de 603.550 hombres de guerra, sigue el de los levitas destinados al servicio del santuario, 22.000 varones, contados desde un mes para arriba. El segundo empadronamiento, referido en el c.26, nos da la misma cifra. El pueblo es concebido como un ejército ordenado que se mueve con sus enseñas y jefes. La segunda sección comprende la fatigosa marcha hacia Cades, al sur de Bersabé. Los israelitas habían tomado esta dirección con ánimo de penetrar por el sur de Canaán, pero la cobardía les hizo desistir, y Dios los castigó a permanecer toda una generación en las estepas de Cades, donde no faltan algunos oasis. Después de treinta y ocho años de estancia se dirigieron hacia Edom; pero, al negárseles el paso, tuvieron que bajar hasta el golfo de Elán (Akaba) y subir por la frontera oriental de Edom y Moab hasta internarse frente al Jordán en las cercanías de Jericó. En la última parte se narran las victorias sobre los amorreos y los vaticinios de

[1] Cf. San Jerónimo, *Praef. in libros Sam. et Mal.*: PL 28,552.

Balaam, la distribución de la Jordania septentrional entre Rubén, Gad y parte de Manasés.

En cada sección hay un grupo legislativo que interrumpe el hilo de la narración histórica. En general son leyes que apenas dicen relación con el contexto histórico, y son como suplementos a otras dadas anteriormente [2], aunque hay algunas nuevas [3].

Composición del libro

Aunque el libro tiene cierta unidad por el marco geográfico en que se encuadran los hechos y las leyes, sin embargo no existe unidad literaria. No hay ligazón entre los hechos y las partes legislativas, y los mismos hechos aparecen sin contornos cronológicos precisos, siendo a veces difícil señalar la prioridad entre ellos. Por todo esto, nos encontramos con el hecho de la complejidad de documentos utilizados por el último redactor. Encontramos relatos duplicados paralelos, con diferencias en los detalles [4], y narraciones sobre el mismo hecho con discrepancias notables [5]. También las secciones legislativas aparecen algunas veces duplicadas [6]. Todo esto prueba que el libro tiene diversos estratos «documentales»; y, en efecto, encontramos las tradiciones *yahvista, elohista* y *sacerdotal*. Las tres cuartas partes del total se atribuyen a esta última fuente (P). La parte primera (1,1-10,10) es asignada comúnmente a esta tradición. En la segunda sección (10,11-22,1) intervienen los documentos JEP [7]. En la tercera parte (22,2-36,12) predomina la tradición *sacerdotal* [8]. Los críticos distinguen en esta misma fuente diversos estratos, pero esto se presta a mucho subjetivismo, ya que el contexto no garantiza una división tan acentuada [9]. También el documento *deuteronomístico* (D) parece tener parte en la elaboración del libro [10]. Supuesta esta composición, encontramos en Números tradiciones diversas que arrancan de la época del desierto y otras más recientes que llegarían a los tiempos de Esdras. Como en los otros libros, debemos admitir un núcleo primitivo histórico-legislativo de la época mosaica y un desarrollo posterior en los tiempos de la monarquía y aun después del exilio.

Historicidad de los relatos

Prescindiendo de las *idealizaciones* del documento *sacerdotal* sobre el número de los israelitas, su organización y sobre otros

[2] Cf. Núm 5,5-8 y Lev 6,1-7; Núm 9,6-14 y Ex 12; Núm 15,1-15 y Lev c.1-5.
[3] Núm 6,1-21.
[4] Las codornices (Núm 10 y Ex 16); las aguas de Meribá (Núm 20 y Ex 17).
[5] La exploración de Canaán, Núm 13,22 (hasta Rejob) y 13,33 (hasta Hebrón); Caleb (13,31), Caleb y Josué (14,6.7.30).
[6] Las fiestas (Núm c.28-29 y Ex 23,14-29; Lev 13; Dt 16); oblaciones (Núm 15,1-16; c.18-19 y Lev c.1-7.22,17-30); funciones de los levitas (Núm c.3-4 y 18); sacrificios (Núm 15, 22-31 y Lev 4,13-35); ciudades de refugio (Núm 35,9-34 y Dt 19,1-13).
[7] Se atribuyen al J: 10,29-32; 11,4-15.18-24.31-35; 22,22-35. Al E: 11,16-17.24b-30; 12,1-15; 20,14-21; 21-21,24a; 22,2-24,25 (menos 22,22-35); 14,11-24. Del JE serían: 32, 1-17.20-27.34-42. Algunos pasajes poéticos serían de otra fuente anterior a JE: 10,35-36; 21,14-15.17-18.27-30; 23,7-10.18-24; 24,3-9.15-17. Del *sacerdotal* sería el resto.
[8] Se atribuyen a JE: 22,2-24,15; 25,1-5; 32,39-42, y el resto al P.
[9] Véase la exposición de A. CLAMER, *Nombres* (1946) 218.
[10] Se atribuyen al D: 1,1-13; 23,50-53.55-56.

hechos en conjunto, podemos decir que los hechos revelan la época del desierto y la geografía de la estepa. Las alusiones al hecho de que Moisés registró por escrito los lugares donde acampaban los israelitas nos dan una pista para entender cómo se han podido conservar los recuerdos de la vida del desierto [11]. Las incidencias del desierto, las impaciencias del pueblo, su nostalgia de los manjares característicos de Egipto [12], encajan bien en la época mosaica. La lucha de Moisés contra las ingratitudes e inconstancia del pueblo es perfectamente verosímil en su cargo de jefe responsable de la marcha por el desierto, prometiéndoles una tierra feraz que no acababan de alcanzar. La prolongación de la estancia fué una gran prueba para la fe de Moisés y para su fortaleza excepcional. Moisés lo era todo: «un rey, un legislador, un sacerdote y un profeta» [13], y este carácter personalísimo del gobierno de Moisés queda patente en diversos relatos de Números [14]. Con su fuerte personalidad logró dominar a unas tribus recalcitrantes compuestas por gentes de «dura cerviz».

Doctrina religiosa

a) *Monoteísmo.*—Yahvé es el Señor que guía a Israel y vence a los enemigos. La victoria sobre los reyes amorreos es una prueba de la protección divina sobre su pueblo. Los oráculos de Balaam son una prueba del poder de Yahvé sobre los mismos gentiles, que terminan por reconocer su gloria. Israel es su hijo, y Yahvé le guía en su marcha hacia la tierra prometida [15]. Su *santidad* debe ser respetada; por eso el campamento de los israelitas debe ser convenientemente repartido, de forma que junto al tabernáculo estén sólo los levitas y sacerdotes. Las leyes de pureza deben ser cuidadosamente guardadas por el pueblo para entrar en relaciones con la divinidad.

b) *Culto.*—Se da gran importancia a las regulaciones cultuales, para garantizar la *santidad* exigida al pueblo antes de acercarse a su Dios. Se destacan los privilegios de la clase sacerdotal (rebelión y castigo de Coré, Datán y Abirón). Se menciona al sumo sacerdote [16], se indican los derechos de los sacerdotes y de los levitas [17], que son sus auxiliares. Se enumeran los sacrificios diversos, y entre ellos el *cotidiano* o *perpetuo*, que no es mencionado en el Levítico [18]. Es propio de Números la fiesta de la *Neomenia* o «luna nueva» [19]. Es un eco de la vida nómada del desierto, aunque no aparece en legislaciones anteriores. Es propia de este libro la oblación de

[11] 33,1-2.
[12] 11,5.
[13] FILÓN, *De vita Mosis* III 23.
[14] Núm 12,1-15; 16,12-15.
[15] Núm 10,33; 10,35; 21,14.
[16] Núm 35,25.28.32.
[17] Núm 3,10; 4,11-16; 18,5-7; 5,5-10; 6,19-20; 15,20-21; 18,8-19.
[18] Pero aparece en Ex 29,38-42.
[19] Núm 28,11-15.

harina y aceite en los sacrificios [20], como se hacía en Babilonia [21]. Como hemos indicado, la legislación mosaica no es una creación totalmente original, sino que en muchos casos es una *adaptación* de ritos ancestrales de las tribus, conforme a la ley de la *condescendencia* de Dios con su pueblo para llevarle poco a poco a través de ritos externos, algunos comunes con las religiones paganas, a una forma superior de culto [22].

BIBLIOGRAFIA

A) Comentarios antiguos

ORÍGENES, *Selecta et hom. in Num.*: PG 12,575-806; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Synopsis Num.*: PG 56,330-334; SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Glaphyror. in Num. liber*: PG 59,589-642; TEODORETO, *Quaest. in Num.*: PG 80, 349-400; PROCOPIO DE GAZA, *Com. in Octat.*: PG 87,793-894; SAN EFRÉN, *Opera omnia* I (Roma 1737) 251-268; SAN AGUSTÍN, *Quaest. in Hept.*: PL 34, 717-748; SAN JERÓNIMO, *Epist.* 78 *ad Fav.*: PL 22,698.724; SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Quaest. in V. T., in Num.*: PL 83,339-360; SAN BEDA, *In Pent. com.*: PL 91,357-378; PSEUDO-BEDA, *Quaest. super Pent.*: PL 93,395-410; RABANO MAURO, *Enarrat. in lib. Num.*: PL 108,587-838; W. STRABÓN, *Glossa ordinaria*: PL 113,379-446; SAN PEDRO DAMIANO, *Collectan. in V. T.*: PL 145,1033-1064; BRUNO D'ASTI, *Expos. in Num.*: PL 164,463-506; RUPERTO DE DEUTZ, *De Trin... in Num.*: PL 167,837-918; HUGO DE SAN VÍCTOR, *Annotat. elucid. in Pent.*: PL 175,84 - 86; NICOLÁS DE LIRA, *Postilla* I (Roma 1471); TOSTADO, *Opera* IV (Colonia 1613); DIONISIO EL CARTUJANO, *Enarrat.* (Colonia 1548).

B) Comentarios modernos

1. ACATÓLICOS

KNOBEL, *Die Bücher Numeri, Deut...* (Leipzig 1861); BAENTZSCH, *Ex., Lev., Numeri* (Gotinga 1903); H. HOLZINGER, *Numeri* (1903); G.-B. GRAY, *Numbres* (Edimburgo 1903) (ICC); A.-R.-S. KENNEDY, *Lev. and Numbers* (Cambridge 1927); L.-E. BINNS, *The book of Numbers* (Londres 1927) (WC); MCNEILE, *The book of Numbers* (Cambridge 1911) (CBSC); J.-H. GREENSSTONE, *Numbers with commentary* (Filadelfia 1939); R. A. WATSON, ExB (Londres 1894); A. H. EDELKOORT (Groninga 1930).

2. CATÓLICOS

L. CL. FILLION, *La Sainte Bible commentée* I (París 1888); A. CRAMPON, *La Sainte Bible: I. Pent.* (París 1894); F. DE HUMMELAUER, *Comm. in Num.* (París 1899); P. HEINISCH, *Das Buch Numeri* (BB) (Bonn 1936); B. UBACH,

[20] Núm 15,1-16; c.28-29. En Lev 2 se habla de estas oblaciones, pero separadas de los sacrificios.

[21] Cf. F. MARTIN, *Textes religieux assyiriens et babyloniens* (1903) p.XVIII-XIX.243.253.

[22] Sobre la *condescendencia* o *synkatabasis* de Dios en el A. T., véase H. PINARD DE LA BOULLADE, *Les infiltrations païennes dans l'ancienne Loi, d'après les Pères et la Eglise*: «Rech. de Sc. Rel.» (1919) p.199-200. En los Santos Padres: SAN JUSTINO, *Dialog.* n.18,23: PG 6, 516.520-521. 525; SAN IRENEO, *Cont. haer.* IV 14,3: PG 7,1011; TERTULIANO, *Ad. Marc.* II 18: PL 2,306; ORÍGENES, *In Num. hom.*17 n.1: PG 12,703; SAN JERÓNIMO, *In Ez.* VI 20: PL 25,194; *Epist.* 73,3: PL 22,678; SANTO TOMÁS, 1-2 q.102 a.3.

Els Nombres (Montserrat 1928); A. CLAMER, *Lev., Nombres...* (París 1946); H. CAZELLES, *Les Nombres* (Bible de Jérusalem) (París 1952); P. SAYDON: «Verbum Dei», I n.196-209 (Barcelona 1956).

3. CUESTIONES ESPECIALES

F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine* I-II (París 1933-38); G. A., *The Historical Geography of the Holy Land* (Londres 1935); A. BARROIS, *Cades:* DBS I 993s; R. SAVIGNAC, *La region de Ain Qedeis:* RB (1922) 55s; B. UBACH, *Le tombeau de Marie soeur de Moïse à Cades:* RB (1933) 562s; M. J. LAGRANGE, *Phounon:* RB (1898) 112s; P. HEINISCH, *Die Trauergebräuch bei den Israeliten* (Münster 1931); M. LÖHR, *Das Asilwesen in AltenTestament* (Halle 1930); R. DE VAUX, *Notes d'histoire et de topographie transjordaniennes:* «Vivre et Penser» (1941) I 16s; B. DHORME, *Les Amorrehéens:* RB (1928) 63s; (1930) 64s; B. MAISLER, *Untersuchungen zur alten Geschichte und Ethnographie Syriens und Palestinas* (Giesse 1930).

CAPÍTULO 1

EL CENSO DE LAS TRIBUS

Los c.1-10 relatan los hechos habidos en el Sinaí poco antes de su partida hacia Cades. En ellos se especifican determinadas ordenanzas y censos de las diversas tribus. Estos capítulos pertenecen al código *sacerdotal*, que nos presenta a Dios habitando en medio de su pueblo, bajo el símbolo de la nube—gloria de Yahvé—que el día de la inauguración del tabernáculo descendió sobre éste y tomó posesión de él. Yahvé es el Generalísimo de su pueblo, y aquí ordena a Moisés que, con Aarón y doce personas más, haga el alistamiento de todo el pueblo. Serán los reclutados de veinte años para arriba, todos los que sean capaces de llevar las armas. La organización militar está calcada en la organización social del pueblo, por tribus y por familias. Los jefes de cada tribu serán los generales de las fuerzas de su tribu, y todas juntas constituirán un formidable cuerpo de ejército; los jefes de cada familia serán los encargados de dirigir las fuerzas de cada clan familiar. Todos bajo sus propias enseñas. Son, en suma, doce cuerpos de ejército, cuya cifra total se eleva a 603.550 hombres, un ejército como no lo imaginó el propio faraón ni ningún monarca de Nínive o Babilonia, pero que corresponde bien al poder del «Yahvé de los ejércitos», cuya gloria se propone ensalzar el autor sagrado. Ya verá el lector el carácter artificial de estos censos, que han de interpretarse teniendo en cuenta el género literario hiperbólico, tan querido de los orientales. El autor *sacerdotal* «idealiza» las situaciones, y presenta al pueblo israelita en sus comienzos como nación organizado militarmente como lo podrían tener los asirios, babilonios o egipcios. Como el templo de Jerusalén es para los autores sagrados el mayor y más rico de la tierra, así el ejército de Israel en los tiem-

pos gloriosos del éxodo es digno de medirse con las primeras potencias militares de la época. Era digno del «Dios de los ejércitos», que había sacado portentosamente a Israel de Egipto.

Orden de confeccionar el censo de las tribus (1-4)

**[1] El día primero del segundo mes del año segundo des-
pués de la salida de Egipto, habló Yahvé a Moisés en el
desierto del Sinaí, en el tabernáculo de la reunión, dicien-
do: [2] «Haz un censo general de toda la asamblea de los hijos
de Israel, por familias y por linajes, describiendo por cabe-
zas los nombres de todos los varones [3] de veinte años para
arriba, de todos los aptos para el servicio de las armas de
Israel. Tú y Aarón haréis el censo, según sus escuadras.
[4] Tendréis con vosotros para asistiros un hombre por cada
tribu, jefe de linaje».**

La orden tiene lugar un mes exacto después de la construcción del tabernáculo [1]. En este mes tuvo lugar la promulgación de las leyes levíticas y el censo. Habían pasado trece meses desde la salida de Egipto y once desde la llegada de los israelitas al Sinaí [2]. Ordena Dios hacer el censo de toda la comunidad israelita según sus tribus y familias o clanes. Sólo se habían de computar los hombres capaces de llevar armas, es decir, de veinte años para arriba [3]. Se trata de organizar un cuerpo de defensa para cuando tengan que vérselas con otros pueblos en su caminar, y adiestrarlos para cuando tengan que abordar el ataque de los cananeos. El armamento debía ser bien rudimentario, como lo era aún en tiempo de los Jueces: hondas, hachas, bastones, quijadas de animales [4], y raramente armas metálicas, ya que el hierro era todavía desconocido, y las armas de bronce no estaban al alcance de cualquiera. Aarón debe asistir a Moisés en la organización del censo, aunque los de su tribu (levitas) estarán exentos de tomar armas, pues estaban destinados al servicio del tabernáculo. Para facilitar el censo se nombran unos jefes o intendentes que las han de representar.

Los jefes de las diversas tribus (5-16)

**[5] He aquí los nombres de los que os han de asistir: De
Rubén, Elisur, hijo de Sedeur. [6] De Simeón, Selamiel, hijo
de Zurisadai. [7] De Judá, Nasón, hijo de Aminadab. [8] De
Isacar, Natanael, hijo de Suar. [9] De Zabulón, Eliab, hijo de
Jelón. [10] De los hijos de José: De Efraím, Elisama, hijo de
Amiud. De Manasés, Gamaliel, hijo de Pedasur. [11] De
Benjamín, Abidan, hijo de Gedeón. [12] De Dan, Ajiezer,**

[1] Ex 40,17.
[2] Ex 19,1.
[3] Se excluían los incircuncisos: cf. Ex 12,48.
[4] Cf. Jue 3,13; 15.15.16; 1 Sam 18,40; 2 Sam 23,8.21.

hijo de Amisadai. 13 De Aser, Feguiel, hijo de Ocrán.
14 De Gad, Eliasab, hijo de Deuel. 15 De Neftalí, Ajira,
hijo de Enán. 16 Estos serán los nombrados de la comuni-
dad: sus príncipes de sus tribus, jefes de los millares de
Israel.

Las doce tribus son nombradas según el orden habitual: primero los hijos de Lía, después los de Raquel y, finalmente, los de las esclavas de Jacob [5]. De los nombres, algunos los encontramos en otros libros del Antiguo Testamento anteriores al exilio, mientras que otros, como Natanael y Gamaliel, son frecuentes en la literatura rabínica [6]. Los representantes de estas tribus son llamados «jefes de millares» en sentido amplio de agrupación grande, sin que *millares* haya de tomarse al pie de la letra [7].

El censo de las tribus (17-46)

17 Moisés y Aarón tomaron a estos varones designados
por sus nombres, 18 y convocaron la asamblea toda para el
día primero del segundo mes, y se hizo el censo por fami-
lias y linajes, registrándose por cabezas los nombres de los
de veinte años para arriba. 19 Como se lo había mandado
Yahvé a Moisés, así se hizo el censo en el desierto del Sinaí.
20 Hijos de Rubén, primogénito de Israel, sus descendientes
por familias y linajes, contando por cabezas los nombres de
todos los varones de veinte años para arriba, todos los hom-
bres aptos para servirse de las armas; 21 fueron contados de
la tribu de Rubén cuarenta y seis mil quinientos. 22 Hijos
de *Simeón, sus descendientes por familias y linajes, contan-*
do los nombres de todos los varones de veinte años para
arriba, todos los hombres aptos para servirse de las armas,
23 fueron contados de la tribu de Simeón cincuenta y nueve
mil trescientos. 24 Hijos de Gad, sus descendientes por fa-
milias y linajes, contando los nombres de todos los de vein-
te años para arriba aptos para servirse de las armas, 25 fueron
contados de la tribu de Gad cuarenta y cinco mil seiscien-
tos cincuenta. 26 Hijos de Judá, sus descendientes por fami-
lias y linajes, contando los nombres de todos los de veinte
años para arriba aptos para servirse de las armas, 27 fueron
contados de la tribu de Judá setenta y cuatro mil seiscientos.
28 Hijos de Isacar, sus descendientes por familias y linajes,
contando los nombres de todos los varones de veinte años
para arriba aptos para servirse de las armas, 29 fueron con-
tados de la tribu de Isacar cincuenta y cuatro mil cuatro-
cientos. 30 Hijos de Zabulón, sus descendientes por familias

[5] Cf. Gén 29,12-20.24; 35,23-26; 46,8-23; Ex 1,2-4.

[6] De esto se ha querido deducir que la lista es artificial y que trae nombres desconocidos antes del exilio. Naasón y Abinadab son mencionados en Ex 6,23; Rut 4,20; Mt 1,4; Lc 3,33. Natanael encuentra su paralelo en el asirobabilónico *Na-tan-ilani*. Elisama: 1 Par 7,26; 2 Sam 5,16; 36,12. Abidán: Jue 6,11. Ayeser: 1 Par 12,3. Del hecho de que muchos de estos nombres no figuren en el A. T. antes del exilio no se sigue que no puedan ser auténticos.

[7] *Elef* significa *mil* y después agrupamiento numeroso de familias: Jue 6,15; 1 Sam 10,19; Miq 5,1.

y linajes, contando los nombres de todos los varones de veinte años para arriba aptos para servirse de las armas, [31] fueron contados de la tribu de Zabulón cincuenta y siete mil cuatrocientos. [32] Hijos de José: de los hijos de Efraím, por sus familias y linajes, contando los nombres de todos los varones de veinte años para arriba aptos para las armas, [33] fueron contados de la tribu de Efraím cuarenta mil quinientos. [34] Hijos de Manasés, por sus familias y linajes, contando los nombres de todos los varones de veinte años para arriba aptos para las armas, [35] se contaron de la tribu de Manasés treinta y dos mil doscientos. [36] Hijos de Benjamín, por sus familias y linajes, contando todos los varones de veinte años para arriba aptos para las armas, [37] se contaron de la tribu de Benjamín treinta y cinco mil cuatrocientos. [38] Hijos de Dan, por familias y linajes, contando todos los varones de veinte años para arriba aptos para las armas, [39] se contaron de la tribu de Dan sesenta y dos mil setecientos. [40] Hijos de Aser, por sus familias y linajes, contando todos los varones de veinte años para arriba aptos para las armas, [41] se contaron de la tribu de Aser cuarenta y un mil quinientos. [42] Hijos de Neftalí, por sus familias y linajes, contando todos los varones de veinte años para arriba aptos para las armas, [43] se contaron de la tribu de Neftalí cincuenta y tres mil cuatrocientos. [44] Estos fueron todos los contados de los hijos de Israel por sus linajes, los que contaron Moisés y Aarón con los doce príncipes de Israel, uno por cada tribu; [45] siendo todos los contados de los hijos de Israel, según sus linajes, de veinte años para arriba aptos para hacer la guerra en Israel, [46] seiscientos tres mil quinientos cincuenta.

Dios había prometido que multiplicaría la descendencia de Abraham como las estrellas del cielo y las arenas del mar [8]. El autor sagrado quiere poner aquí de relieve el cumplimiento de esta promesa. Las cifras están sistemáticamente desorbitadas, conforme al género literario hiperbólico, idealizando el pasado según tradiciones de épica popular.

El censo coincide con el de Ex 30,11 y 37,25. Las cifras de Núm 26,62 son algo diferentes. Según 12,40, los israelitas varones adultos que salieron de Egipto fueron 600.000, sin contar gentes no israelitas que se les unieron [9]. Aquí se habla de 603.550 hombres israelitas aptos para las armas, y se excluyen los levitas. En Núm 26,51 se habla de 601.730 varones. Suponiendo estas cifras, bien puede calcularse una población para la comunidad israelita de 2.500.000 personas, lo que es una cifra desorbitada, pues esta cifra probablemente no fué alcanzada en toda la historia de Israel. No es concebible la movilización de esta masa de gente. En el país de Gosén se dedicaban al pastoreo, lo que supone enrarecimiento de población para encontrar los suficientes pastos para los rebaños. Por otra parte, ¿cómo subsistir esta multitud en las estepas del Sinaí? El maná resolvió milagrosamente algunas veces la situa-

[8] Gén 22,17; 32,12.
[9] Ex 12,38.

ción, pero no consta que fuera un milagro permanente; lo mismo para proveerse de agua se habría requerido un milagro ininterrumpido durante los cuarenta años de vida en la estepa. Por otra parte, ¿cómo una tal masa de gente (más de dos millones) se habría movilizado para salir de Egipto y atravesar el mar Rojo en una noche? [10] ¿Es concebible que los israelitas, de ser tan numerosos, hayan retrocedido ante una escaramuza de los cananeos? En el canto de Débora se habla de 40.000 guerreros israelitas de las tribus de Benjamín, Efraím, Manasés, Neftalí, Zabulón e Isacar [11]. En Jue 18, 17 se habla de 600 guerreros de la tribu de Dan. Todas estas cifras más modestas se contraponen a las sistemáticamente exageradas de Núm 1,46. El P. Hummelauer cree que las cifras están multiplicadas por *cien* en un afán de los copistas de engrandecer el pasado israelita y presentarlo en parangón con la historia de los grandes imperios mesopotámicos y egipcios [12]. Así, los 603.550 quedarán reducidos a 6.355 varones aptos para la guerra. El P. Lagrange, suponiendo que las cifras de Núm 1,46 no corresponden a la realidad, concluye que la exageración no es debida al copista (coinciden todas las versiones antiguas en las cifras), sino al redactor inspirado mismo, que idealiza la historia israelita (género midráschico) con propósitos patrióticos y religiosos [13].

Estatuto de los levitas (47-54)

47 Los levitas no fueron contados entre éstos según la tribu, 48 porque había hablado Yahvé a Moisés, diciendo: 49 «Sólo dejarás de contar la tribu de Leví; no los contarás entre los hijos de Israel, 50 sino que pondrás a los levitas en el tabernáculo del testimonio, sobre todos sus utensilios y sobre todo cuanto le pertenece. Ellos llevarán el tabernáculo y todos sus utensilios, y servirán en él, y sentarán sus tiendas en derredor del tabernáculo. 51 Y cuando el tabernáculo hubiera de trasladarse, los levitas lo desarmarán; y cuando hubiera de pararse, ellos lo armarán, y el extraño que se acercare morirá. 52 Los hijos de Israel sentarán sus tiendas cada uno en su cuartel, bajo la propia enseña, por orden de escuadras; 53 pero los levitas sentarán las suyas alrededor del tabernáculo del testimonio, para que la congregación de los hijos de Israel no incurra en ira; los levitas tendrán la guarda del tabernáculo del testimonio». 54 Hicieron los hijos de Israel cuanto mandó Yahvé a Moisés; así lo hicieron.

Los levitas deben ser eximidos de las armas, porque están destinados a otras funciones en relación directa con el santuario. Son los encargados de mirar por los utensilios sagrados y de trasladarlos en los desplazamientos. Debían acampar junto al taber-

[10] Ex 14,21-29.
[11] Jue 5,8.
[12] *Cursus Scripturae Sacrae*, ad locum.
[13] Véase RB (1899) 611-612; HEINISCH, *Das Buch Genesis* (Bonn 1930) 105s; J. TOUZARD, *Moïse et Josué:* DAFC II 792.

náculo, evitando todo contacto profano. Ellos mismos no podían tocar las cosas del altar. Nadie que sea extraño a la tribu de Leví podrá dedicarse a las funciones de los levitas bajo pena de muerte (v.51). En los capítulos siguientes se concretarán las funciones de los levitas en orden al tabernáculo.

Capítulo 2

ORDEN DEL CAMPAMENTO

Un ejército en orden es siempre un bello espectáculo. Los soldados distribuídos con sus enseñas y jefes en un campamento dan impresión de disciplina y de poder. Es lo que aquí el autor sagrado nos quiere demostrar al presentar a los israelitas disciplinados y distribuídos militarmente con sus mandos y enseñas, como convenía al ejército del «Dios de los ejércitos». El centro del campamento israelita lo ocupa el tabernáculo de Yahvé, que es la tienda del Generalísimo, y en torno a él acampan los 8.580 levitas, de los treinta a los cincuenta años, encargados del servicio y transporte del tabernáculo, constituyendo como la guardia pretoriana de Yahvé. Luego vienen las otras fuerzas ordenadas: al oriente, Judá, Isacar y Zabulón (186.400 hombres); al mediodía, Rubén, Simeón y Gad (151.450 hombres), bajo sus propias enseñas; al occidente, Efraím, Manasés y Benjamín (108.100 hombres); finalmente, al norte acamparán Dan, Aser y Neftalí (157.600).

Esta distribución artificial obedece a la idea religiosa de presentar a Yahvé como centro de su pueblo. Los levitas son la zona aislante para evitar todo contacto profano. Se ha querido ver en este esquema la proyección en el pasado de un ideal religioso de época postexílica. Sin embargo, tenemos el esquema de la distribución del campamento de Ramsés II (el faraón del Exodo: s.XIII a. C.) en su guerra conta los hititas, y es similar: en el centro del rectángulo está la tienda del generalísimo, y quizá el santuario religioso del ejército [1]. Así, la descripción del campamento israelita está calcada en la distribución militar de los campamentos egipcios. Los campamentos asirios eran redondos o elípticos [2].

[1] Habló Yahvé a Moisés, diciendo: [2] «Que acampen los hijos de Israel cada uno junto a su enseña, bajo las banderas de sus linajes, frente al tabernáculo de la reunión y en torno a él. [3] Delante, al oriente, acampará Judá con su enseña y escuadras. De los hijos de Judá es jefe Nasón, hijo de Aminadab; [4] su cuerpo de ejército, según el censo, es de setenta y cuatro mil seiscientos hombres. [5] A sus lados acampará la tribu de Isacar; el jefe de los hijos de Isacar es Natanael, hijo de Suar, [6] y su cuerpo de ejército es, según el censo, de cincuenta y cuatro mil cuatrocientos hombres. [7] Después la

[1] Véase H. Gressmann, *Altor. Texte und Bilder zum A. Test.* II (1909) n.50.
[2] Véase DBV II 96-101; A. Clamer, *Nombres* (Sainte Bible, 1946) 244.

tribu de Zabulón; el jefe de los de Zabulón es Eliab, hijo de
Jelón, 8 y su cuerpo de ejército es, según el censo, de cin-
cuenta y siete mil cuatrocientos hombres. 9 El total para el
campo de Judá es, según el censo, de ciento ochenta y seis
mil cuatrocientos hombres por sus escuadras. Serán los pri-
meros que se pongan en marcha. 10 Al mediodía, la enseña
del campamento de Rubén, con sus escuadras. El jefe de
los hijos de Rubén es Elisur, hijo de Sedeur, 11 y su cuerpo
de ejército, según el censo, es de cuarenta y seis mil quinien-
tos hombres. 12 A sus lados acampará la tribu de Simeón;
el jefe de los hijos de Simeón es Salamiel, hijo de Zurisagún,
13 y su cuerpo de ejército es, según el censo, de cincuenta
y nueve mil trescientos hombres. 14 Después la tribu de Gad;
el jefe de los hijos de Gad es Aliasab, hijo de Deuel, 15 y su
cuerpo de ejército es, según el censo, de cuarenta y cinco
mil seiscientos cincuenta hombres. 16 El total del campo de
Rubén es, según el censo, de ciento cincuenta y un mil
cuatrocientos cincuenta hombres. Se pondrán en marcha
los segundos. 17 Después avanzará el tabernáculo de la re-
unión, yendo el campo de los levitas en medio de los otros.
Seguirán en la marcha el orden de su campamento, cada
uno según su puesto y su enseña. 18 Al occidente, la enseña
de Efraím; el jefe de los hijos de Efraím es Elisama, hijo
de Amiud, 19 y su cuerpo de ejército es, según el censo, de
cuarenta mil quinientos hombres. 20 A sus lados acampará
la tribu de Manasés; el jefe de la tribu de Manasés es Ga-
maliel, hijo de Pedasur, 21 y su cuerpo de ejército es, según
el censo, de treinta y dos mil doscientos hombres. 22 La tribu
de Benjamín; el jefe de los hijos de Benjamín es Abidán,
hijo de Gedeón, 23 y su cuerpo de ejército es, según el censo,
de treinta y cinco mil cuatrocientos hombres. 24 El total del
campo de Efraím es, según el censo, de ciento ocho mil
cien hombres; se pondrán en marcha los terceros. 25 Al
norte, la enseña del campo es Dan, con sus tropas. El jefe
de los hijos de Dan es Ajiezer, hijo de Amisadai, 26 y su cuer-
po de ejército es, según el censo, de sesenta y dos mil sete-
cientos hombres. 27 A sus lados acampará la tribu de Aser;
el jefe de los hijos de Aser es Feguiel, hijo de Ocrán, 28 y su
cuerpo de ejército es, según el censo, de cuarenta y un mil
quinientos hombres. 29 La tribu de Neftalí; el jefe de los
hijos de Neftalí es Ajira, hijo de Enán, 30 y su cuerpo de
ejército es, según el censo, de cincuenta y tres mil cuatro-
cientos hombres. 31 El total del campamento de Dan es,
según el censo, de ciento cincuenta y siete mil seiscientos
hombres. Se pondrán en marcha los últimos, según sus en-
señas. 32 Estos fueron los hijos de Israel inscritos en el censo,
según sus linajes. El total de todos los hombres inscritos,
repartidos en varios campos, según sus cuerpos de ejército,
fué de seiscientos tres mil quinientos cincuenta hombres.
33 Los levitas no fueron comprendidos en el censo con los
hijos de Israel, según la orden que Yahvé había dado a
Moisés. 34 Los hijos de Israel hicieron todo lo que a Moisés
había mandado Yahvé. Así acamparon, según sus enseñas,
y así se ponían en marcha cada uno según sus familias y su
linaje.

El autor sagrado no dice nada de los problemas planteados por este despliegue ideal del pueblo israelita como gran ejército. Al levantar el campamento deben guardar el orden descrito, ocupando el centro de la larga columna los levitas con el tabernáculo bajo la dirección de los sacerdotes. De la impedimenta de este ejército, de los elementos de su aprovisionamiento, nada dice el hagiógrafo, como tampoco de la restante masa del pueblo con sus haciendas. Pero ¿cuánto espacio necesitarían para acampar en este orden? Y puestos en marcha en columna de diez en fondo, ¿cuántos kilómetros tendría la columna que formasen y cuánto tiempo necesitarían para ponerse todos en marcha? Un pequeño cálculo nos da las dificultades para entender las cifras bíblicas como suenan. Contando los levitas, forman las fuerzas de varones de Israel 612.000. De diez en fondo forman 61.200 filas de diez hombres; a la distancia de un metro entre ellos nos da 61 kilómetros, sin contar los mayores espacios vacíos que requería el tabernáculo. Todo esto calculado muy por lo bajo, y suponiendo que caminan todos unidos, sin intervalo alguno entre las diversas unidades y sin tomar en cuenta el resto del pueblo, que es el cuádruple por lo menos de los varones. Podemos darnos una idea de la proporción teniendo en cuenta que el censo de los levitas de un mes para arriba alcanza la suma de 22.000, de los cuales sólo son llamados 8.580 (de los treinta a los cincuenta años). Quedan descartados 11.620, a los cuales hay que añadir los recién nacidos, las mujeres y los inútiles. Comenzando, pues, a marchar las primeras filas de la vanguardia, los últimos no podrían ponerse en movimiento hasta que los primeros hubieran recorrido 61 kilómetros (en el supuesto de que vayan de diez en fondo), para lo que se requerían dos días. Por todas estas dificultades, debemos concluir que nos hallamos ante un género literario especial, en el que el hagiógrafo, más que comunicarnos datos históricos, se propone realzar la gloria de Yahvé, el «Dios de los ejércitos» [3].

La situación de la tribu de Judá, al oriente, es privilegiada, ya que está delante de la fachada del tabernáculo, paralela a los sacerdotes que guardan la entrada. Junto a Judá, Isacar y Zabulón, hijos de Lía. En el occidente está Efraím con Manasés y Benjamín, descendientes de Raquel. Efraím está nombrado antes de su hermano mayor Manasés en razón de la bendición de Jacob [4]. El norte estaba reservado a Dan, Aser y Neftalí, descendientes de las esclavas. Dan es el primogénito y preside a los otros. Esta distribución es esquemática y artificial. Ezequiel se inspirará en ella para reconstruir idealmente la futura distribución de la Tierra Santa; los distintos grupos están distantes del santuario según su categoría: sacerdotes, levitas y tribus.

[3] Este género hiperbólico es muy común en las antiguas historias bíblicas. Ya lo hemos visto al estudiar la longevidad de los patriarcas antediluvianos (véase com. a Gén 5), en la salida de los israelitas de Egipto, y es muy común en el libro de los Paralipómenos. En 1 Re 8,62 se dice que Salomón inmoló el día de la dedicación del templo 22.000 bueyes y 120.000 ovejas.

[4] Gén 48,13-20.

Capítulo 3

NUMERO Y OFICIO DE LOS LEVITAS

En el censo anterior—destinado sólo a las gentes que podían llevar armas—no entraban los levitas, que estaban por oficio consagrados a las exigencias del tabernáculo. Por eso ahora se hace el censo de ellos, empezando por la clase sacerdotal. Los levitas son considerados como porción selecta en sustitución de los *primogénitos* de Israel. Esta idea de elección del sacerdocio levítico es fundamental para la comprensión de la organización de la teocracia de Israel.

Los sacerdotes (1-4)

1 He aquí las descendencias de Aarón y Moisés al tiempo en que Yahvé habló a Moisés en la montaña del Sinaí. 2 He aquí los nombres de los hijos de Aarón: Nadab, el primogénito; Abiú, Eleazar e Itamar. 3 Estos son los nombres de los hijos de Aarón, sacerdotes ungidos y consagrados para el sacerdocio. 4 Nadab y Abiú murieron al llevar ante Yahvé un fuego extraño en el desierto del Sinaí y no dejaron hijos. Eleazar e Itamar ejercieron el sacerdocio con Aarón, su padre.

Aunque se habla de la *descendencia* (lit. «generaciones»: *toledot)* de Aarón y de Moisés, sólo se habla de los hijos de aquél, y no se mencionan después los de Moisés. Por Ex 18,1-6 sabemos que los dos hijos de Moisés son llamados Gersom y Eliezer, de los que no vuelve a hacerse mención en el Pentateuco [1]. Son los hijos de Aarón los que recibieron la *unción* [2] como sacerdotes. De los cuatro, Nadab y Abiú murieron fulminantemente por haber usado fuego *extraño*, no santificado para el uso litúrgico [3]. Al no dejar descendencia, el sacerdocio quedó confinado a la descendencia de Eleazar e Itamar. El primero, como primogénito, tuvo siempre la supremacía en el culto. Sin embargo, en 1 Sam 1 se dice que el sumo sacerdote de Silo, Helí, era de la descendencia de Itamar. En tiempos de David y de Salomón volverá a tener la supremacía la rama de Eleazar, representada en Sadoc, frente a Abiatar, de la rama de Itamar. Según Ezequiel, en el templo futuro serán los descendientes de Sadoc los servidores del altar [4].

[1] En 1 Par 23,15-17 aparecen como ascendientes de los levitas del tiempo de David.
[2] Véase com. a Lev 8,12.
[3] Cf. Lev 10,1-5.
[4] Ez 40,46; 42,19; 44,15; 48,11.

Funciones de los levitas (5-10)

[5] Yahvé habló a Moisés, diciendo: [6] «Llama a la tribu de Leví, que se acerque a Aarón, el sacerdote, y se ponga a su servicio. [7] Ellos se encargarán de todo cuanto sea necesario para él y para toda la asamblea ante el tabernáculo de la reunión, haciendo así el servicio del tabernáculo. [8] Tendrán a su cargo todos los utensilios del tabernáculo de la reunión y cuanto necesiten los hijos de Israel en el servicio del tabernáculo. [9] Darás los levitas a Aarón y a sus hijos, se los darás enteramente de entre los hijos de Israel. [10] A Aarón y a sus hijos les encomendarás las funciones de su sacerdocio; el extraño que se acercare al santuario será castigado con la muerte».

Los levitas son auxiliares de los servicios del tabernáculo en las cosas que no afectan directamente al *santuario*, donde está el altar de los perfumes y el santo de los santos. No pueden ofrecer sacrificios. En el v.9 se dice que estos levitas son *dados* (en hebreo *netunim)* a Aarón. Algunos autores ven en este nombre de *netunim* una relación con los *netinim* de los tiempos de Esdras, los *natineos* o prisioneros de guerra reservados a los sacerdotes y a los levitas [5]. Pero es sólo una coincidencia de nombre. Los levitas que se arrogaran funciones sacerdotales serían condenados a muerte (v.10).

Los levitas, primogénitos de Israel (11-13)

[11] Yahvé habló a Moisés, diciendo: [12] «Yo he tomado de en medio de Israel a los levitas en lugar de todo primogénito que abre la vulva de su madre, entre los hijos de Israel, y los levitas serán míos, [13] porque mío es todo primogénito; el día en que yo maté a todos los primogénitos en la tierra de Egipto, me consagré a mí todos los primogénitos de Israel, tanto de hombres como de animales; son míos. Yo, Yahvé».

Los levitas son ante Yahvé como los *primogénitos* del pueblo elegido. Yahvé se reservaba los primogénitos de los hombres y animales [6]. En Canaán era frecuente la inmolación de los primogénitos humanos [7]. En la legislación mosaica, la pertenencia de los *primogénitos* a Dios era simbolizada en un rescate en dinero [8], de forma que jamás se permitieron sacrificios humanos. Los levitas *sustituyen* a los primogénitos que debían ser consagrados al servicio de Yahvé. En lugar de los primogénitos consagrados al servicio del culto, Yahvé prefirió escoger una tribu, a la que pertenecía el

[5] Cf. Núm 31,25-27; Jos 9,23.26-27.
[6] Cf. Ex 22,28-29; 34,19-20.
[7] Véase H. Vincent, *Canaan d'après la exploration récente* 196.
[8] Cf. Núm 18,15-16; Ex 13,13; 34,20.

legislador Moisés, que fuera la continuadora de la obra teocrática de éste. En el incidente de la apostasía del becerro de oro, los levitas son los que respondieron más fielmente a Yahvé [9]. Quizá esto contribuyó a su elección como guardianes del santuario. Por otra parte, la reserva de los *primogénitos* a Yahvé (aparte de las razones atávicas que hubiera, reflejadas en otros pueblos) tiene una nueva razón histórica: recuerdan a los primogénitos egipcios muertos por el ángel de Yahvé. Entonces fueron preservados los *primogénitos* de Israel, y por eso le son reservados como especial pertenencia. Ahora los levitas sustituyen a los *primogénitos* en la pertenencia o especial vinculación a Yahvé. El autor *sacerdotal* acumula razones para justificar la elección de los levitas y dejar bien asentada su elección en medio del pueblo de Israel.

Censo de los levitas (14-39)

14 Y habló Yahvé a Moisés en el desierto del Sinaí, diciendo: 15 «Enumera a los hijos de Leví según sus linajes y familias. 16 Haz el censo de todos los varones de un mes para arriba». Y Moisés hizo el censo según la orden de Yahvé, como éste se lo había mandado. 17 Estos fueron los hijos de Leví, por sus nombres: Gersón, Caat y Merarí. 18 Nombres de los hijos de Gersón, por sus familias: Libní y Semeí. 19 Hijos de Caat, por sus familias: Amram, Jesuar, Jebrón y Oziel. 20 Hijos de Merarí, por familias: Mojlí y Musí. Estas son las familias de Leví según sus linajes. 21 De Gersón proceden las familias de Libní y la de Semeí: éstos son los linajes de Gersón. 22 Los enumerados de ellos en el censo de todos los varones de un mes para arriba fueron siete mil quinientos. 23 Los linajes de Gersón sentarán sus tiendas a espaldas del tabernáculo, a occidente. 24 El jefe del linaje de los gersonitas es Eliasaf, hijo de Lael. 25 Cuanto al tabernáculo de la reunión, los hijos de Gersón tenían a su cargo la tienda, y sus cubiertas, el velo de la entrada en la tienda, la cortina de la entrada del atrio, 26 y las de éste en torno al tabernáculo y del altar, y las cuerdas para todo su servicio. 27 De Caat proceden los linajes de los amramitas, los jezeritas, los jebronitas y los uzielitas; éstos son los linajes de Caat. 28 El censo de todos los varones de un mes para arriba dió ocho mil seiscientos adscritos al servicio del santuario. 29 Los linajes de los hijos de Caat acampaban al mediodía del tabernáculo. 30 El jefe de los linajes de las familias de Caat era Elisafán, hijo de Oziel. 31 Estaban a su cargo el arca, la mesa, el candelabro, los altares y los utensilios sagrados de su servicio y el velo con todo lo que pertenecía a su servicio. 32 El jefe supremo de los levitas era Eleazar, hijo del sacerdote Aarón, a quien correspondía la superintendencia de todos los adscritos al servicio del santuario. 33 De Merarí proceden los linajes de los mojlitas y los musitas. Estos son los linajes de Merarí. 34 Los enumerados de

[9] Cf. Ex 32.

**ellos, conforme al censo de todos los varones de un mes para
arriba, fueron seis mil doscientos. 35 El jefe de los linajes de
Merarí era Suriel, hijo de Abijail; acampaban al lado norte
del tabernáculo. 36 Al cargo de los hijos de Merarí estaban
los tablones del tabernáculo con sus barras, 37 sus columnas
y sus basas y todo su servicio, y las columnas del atrio con
sus basas, sus clavos y sus cuerdas. 38 Delante del taber-
náculo de la reunión, a levante, acampaban Moisés, Aarón
y sus hijos, que velaban el cuidado del santuario para los
hijos de Israel; todo extraño que se acercaba era castigado
con la muerte. 39 Los levitas que Moisés y Aarón enumera-
ron de orden de Yahvé fueron, contando de todos los linajes
los varones de un mes para arriba, veintidós mil.**

La lista de levitas es idéntica a la de Ex 6,16-19 y 1 Par 6,16-19 [10]. Los gersonitas acampaban al oeste del tabernáculo, detrás de él, teniendo en cuenta que éste se orientaba hacia el este. Se asignan los oficios de las tres grandes familias levíticas: los gersonitas cuidarán del santuario y de la tienda [11], de la cobertura de pelo [12]; los caatitas, acampados al sur del tabernáculo, se encargarán del arca de la alianza [13], la mesa de los panes de la proposición [14], el candelabro [15] y los utensilios que usaban los sacerdotes en los sacrificios [16] y el velo del santuario [17], que separaba el santo del santo de los santos. Los meraritas acampaban al norte del tabernáculo, y les está confiado el armazón de madera del santuario [18]. Al este del santuario estaban los sacerdotes, aaronitas, encargados de la guardia del santuario.

La suma de los levitas son veintidós mil (v.39), aunque, atendiendo a las sumas parciales, salen 22.300. El error parece proviene del v.28, donde se lee 8.600 en vez de 8.300. Como se ve, la suma de levitas da un número mucho más reducido que el de las otras tribus. Quizá esto haya influído también para su elección para el santuario.

Los levitas y el rescate de los primogénitos de Israel (40-51)

**40 Yahvé dijo a Moisés: «Haz el censo de todos los primo-
génitos de entre los hijos de Israel de un mes para arriba,
contándolos por sus nombres. 41 Tomarás para mí a los le-
vitas en lugar de todos los primogénitos de los hijos de Israel,
y el ganado de los levitas, en lugar de los primogénitos del
ganado de los hijos de Israel. Yo, Yahvé». 42 Moisés hizo el
censo de todos los primogénitos de los hijos de Israel, según
la orden que Yahvé le había dado. 43 Todos los primogéni-
tos varones, contados por sus nombres, de un mes para arri-**

10 Cf. Gén 74,11; Núm 26,57-60; 1 Par 23,6-23.
11 Cf. Ex 26,1-6.
12 Ex 26,7-13.
13 Ex 25,10-22.
14 Ex 25,23-30.
15 Ex 25,31-40.
16 Núm 4,2-20.
17 Lev 4,6; 24,3.
18 Ex 26,15-30; 27,10-19.

ba, fueron veintidós mil doscientos setenta y tres. [44] Yahvé habló a Moisés, diciendo: [45] «Toma a los levitas en lugar de los primogénitos de los hijos de Israel, y el ganado de los levitas en lugar de los primogénitos de sus ganados. Los levitas son míos. Yo, Yahvé. [46] Para el rescate de los doscientos setenta y tres primogénitos de los hijos de Israel, que sobrepasan el número de los levitas, [47] toma cinco siclos por cabeza, según el siclo del santuario, que es de veinte *gueras.*
[48] Ese dinero se lo entregarás a Aarón y a sus hijos, como rescate de los que sobrepasan el número de los levitas».
[49] Moisés tomó el dinero de los primogénitos de los hijos de Israel, que sobrepasaban el número de los levitas, [50] mil trescientos sesenta y cinco siclos, según el siclo del santuario.
[51] Moisés entregó a Aarón y a sus hijos el dinero del rescate, según la orden de Yahvé, según lo que Yahvé había dicho a Moisés.

Los levitas sustituyen ante Yahvé a los primogénitos de Israel, y lo mismo a sus ganados. El total de los primogénitos de un mes para arriba es de 22.273, que resulta muy bajo en comparación de los 600.000 varones de veinte años para arriba de Núm 1,46. Se quiere explicar diciendo que se trata de los primogénitos de las esposas legítimas, no de las concubinas, o que se trata de los primogénitos tomados en el sentido estricto, los primeros de una mujer, no los varones que hayan nacido después de que la madre haya tenido una hija (así se insiste en que el primogénito es el que *aperit vulvam matris).* Con todo, ya hemos indicado que las cifras han de ser tomadas siempre con cierta reserva. Como el número de levitas es inferior al de los *primogénitos,* el resto (273) sería rescatado por cinco siclos por cabeza [19]. La suma percibida de 1.365 siclos fué entregada por Moisés a los sacerdotes.

Capítulo 4

OBLIGACIONES DE LOS LEVITAS

El capítulo se divide en dos secciones: *a)* orden de hacer el censo y obligaciones (1-33); *b)* ejecución de la orden (33-41). En muchos versos es un duplicado del anterior [1].

Los caatitas y sus funciones (1-20)

[1] Yahvé habló a Moisés, diciendo: [2] «Haz el censo de los hijos de Caat de entre los hijos de Leví, según sus familias y linajes, [3] desde los treinta años para arriba hasta los cincuenta, todos los que han de prestar servicio o cumplir algu-

[19] Cf. Lev 27,25. El siclo oscila entre 12 y 15 gramos.

[1] Así, los v.4-15.24-28.31-3 parecen una repetición de 3,25-26.31.36-37. El orden es diferente: Caat, Gersón, Merarí, en vez de Gersón, Caat.

na función en el tabernáculo de la reunión. [4] Estos serán los servicios de los hijos de Caat en el tabernáculo de la reunión; consistirán en lo tocante a las cosas santísimas. [5] Cuando hubiere de levantarse el campamento, vendrán Aarón y sus hijos a bajar el velo y cubrirán con él el arca del testimonio; [6] pondrán encima una cubierta de pieles de tejón, y tenderán por encima de toda ella un paño de jacinto, y colocarán las barras del arca. [7] Tenderán sobre la mesa de los panes de la proposición una tela de jacinto y pondrán encima de ellos los platos, los cálices, las cazoletas y los vasos de las libaciones; el pan perpetuo irá sobre ella; [8] tenderán encima una tela carmesí, con que la envolverán, y una cubierta de pieles de tejón, y pondrán las barras de la mesa. [9] Tomarán una tela de jacinto, con la que cubrirán el candelabro con sus lámparas, sus despabiladeras, sus platos para los pabilos cortados, y todos los utensilios para el aceite que se emplean en su servicio, [10] y con todos sus utensilios; los cubrirán de pieles de tejón y los pondrán sobre unas angarillas. [11] Tenderán un paño de jacinto sobre el altar de oro y, después de cubrirlo con pieles de tejón, le pondrán las barras. [12] Tomarán todos los utensilios para el servicio del santuario y, metiéndolos en una tela de jacinto, los cubrirán con pieles de tejón y los colocarán sobre unas angarillas. [13] Quitarán del altar las cenizas y tenderán sobre él un paño de púrpura escarlata; [14] pondrán encima de él todos los utensilios de su servicio, los braseros, los tenedores, las paletas y las bandejas, todos los utensilios del altar, y lo cubrirán con pieles de tejón y le pondrán las barras. [15] Cuando Aarón y sus hijos hayan acabado de cubrir el santuario y sus utensilios todos y se levante el campamento, vendrán los hijos de Caat para llevarlos, pero sin tocar las cosas santas, no sea que mueran. He aquí lo que del tabernáculo de la reunión transportarán los hijos de Caat. [16] Eleazar, hijo de Aarón, el sacerdote, tendrá bajo su vigilancia el aceite del candelabro, el timiama, la oblación perpetua y el óleo de la unción, así como todo el tabernáculo y cuanto él contiene, el santuario con todos sus utensilios». [17] Yahvé habló a Moisés y a Aarón, diciendo: [18] «Tened cuidado de que los hijos del linaje de Caat no sean extirpados de en medio de los levitas, [19] y haced de modo que tengan segura la vida y no mueran si se acercan a las cosas santísimas; sean Aarón y sus hijos los que entren para encargar a cada uno su servicio y su cargo; [20] pero ellos que no entren para ver un solo instante las cosas santas, no sea que mueran».

En el capítulo anterior se hacía el censo de los levitas escogidos por Yahvé como rescate de los primogénitos; ahora se trata de los levitas que han de prestar servicio en el santuario, incluídos los de treinta a cincuenta años. El censo empieza por los caatitas, porque a ellos les concierne el servicio relativo a las cosas más preciadas del tabernáculo. En 8,23-26, la edad para entrar en servicio de los levitas es la de veinticinco años [2]. Quizá después cambió Moisés

[2] David rebajará la edad a los veinte años (1 Par 23,24). Los LXX, para concordar con Núm 8,23-26, ponen veinticinco años. Después del exilio no se exige edad concreta para entrar en servicio: 2 Par 31,17; 1 Esd 3,8.

porque necesitaba más personal del que al principio había calculado. Los hijos de Caat debían transportar las cosas más santas del tabernáculo: el arca, la mesa de los panes de la proposición con sus utensilios, el candelabro, el altar de oro y el altar de los holocaustos. Todos han de ser recubiertos por los sacerdotes antes de ser transportados con un paño violeta (de jacinto), excepto el altar de los holocaustos, que debía ser recubierto por un paño de púrpura; y sobre ellos una piel de tejón [3]. Para el arca y la mesa de los panes de la proposición se añadía un paño escarlata, sin duda para distinguirlos de los demás en el traslado. Todos estos objetos debían ser transportados a mano, colocándolos sobre barras o angarillas. El arca debe ir cubierta con el *velo* que separaba el santo del santo de los santos (v.5). Los levitas no debían tocarlos antes de ser recubiertos, y se encarece a los sacerdotes que vigilen sobre este detalle, pues de lo contrario se expone a aquéllos a la muerte.

Los gersonitas y sus oficios (21-28)

21 Yahvé habló a Moisés y a Aarón, diciendo: 22 «Haz también el censo de los hijos de Gersón, según sus familias y linajes, 23 haciendo el censo de treinta años para arriba, hasta los cincuenta, de todos los que han de prestar sus servicios y cumplir alguna función en el tabernáculo de la reunión.
24 He aquí los servicios de los linajes de Gersón, lo que habrán de hacer y lo que habrán de llevar. 25 Llevarán las cortinas del habitáculo y tienda de la reunión; su cubierta y la cubierta de pieles de tejón con que se cubren, 26 las cortinas del atrio y la de la puerta de la entrada del atrio, todo lo que rodea la tienda y el altar, sus cuerdas y todos los utensilios de su servicio, y harán cuanto con ellos se ha de hacer.
27 A las órdenes de Aarón y sus hijos estará el servicio de los gersonitas en todo cuanto éstos han de hacer y llevar; vosotros asignaréis a cada uno determinadamente lo que hayan de transportar. 28 Este es el servicio de los linajes de Gersón en el tabernáculo de la reunión, y su vigilancia estará a cargo de Itamar, hijo del sacerdote Aarón.

Los hijos de Gersón tendrán a su cargo partes del tabernáculo menos nobles que los caatitas, pues les compete guardar y transportar los toldos y cubiertas del mismo. Todos estarán a las órdenes de Itamar, hijo de Aarón.

Los meraritas y sus funciones (29-33)

29 Haz el censo de los hijos de Merarí según sus familias y linajes, 30 contándolos desde los treinta años para arriba hasta los cincuenta, todos los adscritos al servicio y para

[3] La palabra hebrea *tajas*, que traducimos por *tejón*, es de sentido incierto. Muchos autores, relacionándola con el árabe *tuhas*, traducen *delfín* o animal marino. Quizá diga relación al egipcio *tjs*, que significa *cuero, piel de animal* en general.

cumplir sus funciones en el tabernáculo de la reunión. 31 He aquí lo que habrán de transportar, según sus servicios, en el tabernáculo de la reunión: los tablones del habitáculo, sus traveseros, sus columnas, sus basas, 32 y las columnas del atrio en derredor, con sus basas, sus estacas y sus cuerdas, y todos los utensilios de sus basas, y les indicaréis determinadamente los utensilios que han de transportar. 33 Este es el oficio del linaje de los hijos de Merarí, conforme a su servicio en el tabernáculo de la reunión, bajo la vigilancia de Itamar, hijo del sacerdote Aarón».

Los meraritas deben transportar el armazón de madera del tabernáculo: columnas, travesaños, etc. En 7,8 se dice que utilizarán para ello carros. Estarán también bajo la dirección de Itamar, hijo de Aarón.

Censo de los levitas (34-49)

34 Moisés y Aarón y los príncipes de la asamblea hicieron el censo de los hijos de Caat por linajes y familias, 35 de cuantos eran de treinta años para arriba hasta los cincuenta; 36 y los enumerados según sus familias y sus linajes fueron dos mil setecientos cincuenta; 37 éstos fueron los enumerados del linaje de los caatitas, todos los que hacían el servicio en el tabernáculo de la reunión, que Moisés y Aarón enumeraron de orden de Yahvé dada a Moisés. 38 Hízose el censo de los hijos de Gersón por familias y linajes, 39 desde los treinta años para arriba hasta los cincuenta, de cuantos hacían servicio en el tabernáculo de la reunión, 40 y fueron enumerados por familias y linajes dos mil seiscientos treinta. 41 Estos son los enumerados de los hijos de Gersón, todos los que hacían servicio en el tabernáculo de la reunión, que Moisés y Aarón enumeraron de orden de Yahvé. 42 Hízose el censo de las familias de los hijos de Merarí por familias y linajes, 43 desde los treinta años para arriba hasta los cincuenta, de cuantos prestaban servicio en el tabernáculo de la reunión, 44 y fueron enumerados por familias tres mil doscientos. 45 Estos son los enumerados de las familias de Merarí, que Moisés y Aarón enumeraron según la orden de Yahvé dada a Moisés. 46 Todos los que fueron enumerados en el censo que Moisés y Aarón y los príncipes de Israel hicieron de los levitas, por familias y linajes, 47 desde los treinta años para arriba hasta los cincuenta, 48 todos los que prestaban servicio de ministerio o de transporte en el tabernáculo de la reunión, vinieron a ser ocho mil quinientos ochenta. 49 Según la orden dada por Yahvé a Moisés, fueron designados cada uno para su propio ministerio y su propio cargo, y los designados fueron aquellos que Yahvé había mandado.

El censo de levitas comprendidos entre treinta y cincuenta años (8.580) resulta normal en la proporción respecto al número total de 22.000 primogénitos.

Capitulo 5

LEYES Y ORDENACIONES VARIAS

Después de haber organizado militarmente el personal del campamento, el legislador aborda la organización moral de las gentes que en él conviven conforme a determinados postulados religiosos. Así, en este capítulo se trata de: *a)* exclusión de los impuros (1-4); *b)* restitución de lo mal adquirido (5-10); *c)* ley sobre los celos (11-31). En este mosaico de leyes, sin duda que hay infiltraciones legislativas de épocas posteriores a la estancia en el desierto de los israelitas.

Exclusión de los ritualmente impuros (1-4)

1 Habló Yahvé a Moisés, diciendo: 2 «Manda a los hijos de Israel que hagan salir del campamento a todo leproso, a todo el que padece flujo y a todo inmundo por un cadáver. 3 Hombres o mujeres, todos los haréis salir del campamento para que no contaminen el campamento en que habitan». Así lo hicieron los hijos de Israel, haciéndolos salir del campamento; 4 como lo ordenó Moisés, así lo hicieron los hijos de Israel.

El campamento estaba organizado en torno al tabernáculo de Dios, como centro de su vida religiosa, y por eso era en cierta manera cosa *sagrada*. El arca de la alianza era símbolo de la presencia de Dios, la cual santificaba el territorio ocupado por el campamento. Por tanto, debían ser excluídos de esa zona todos los que de cualquier modo hubieran contraído impureza ritual, como el leproso [1], el que padeciera de gonorrea [2] o hubiera tocado un cadáver [3]. En el fondo de estas prescripciones hay razones de higiene (necesarias sobre todo en una vida campamental) y razones religiosas ancestrales, tomadas del ambiente tribal de la época. Los *contaminados* por alguna de estas impurezas no debían residir en el campamento, ya que lo contaminaban, y podía desencadenarse la ira abrasadora de Yahvé.

Restitución de los bienes mal adquiridos (5-10)

5 Habló Yahvé a Moisés, diciendo: 6 «Di a los hijos de Israel: Si un hombre o mujer comete uno de esos pecados que perjudican al prójimo, prevaricando contra Yahvé y haciéndose culpable, 7 confesará su pecado y restituirá en-

[1] Cf. Lev c.13-14.
[2] Lev 15.
[3] Núm 19.

teramente el daño, añadiendo un quinto; restituirá a aquel a quien perjudicó; [8] y si no hubiera ya nadie a quien pertenezca, la restitución la hará a Yahvé, y será entregada al sacerdote, además del carnero expiatorio con que se hará la expiación del culpable. [9] Toda ofrenda de cosas consagradas por los hijos de Israel que éstos presentan al sacerdote, de éste es; [10] cuanto cada uno consagre, de él es; lo que se presenta al sacerdote, de éste es».

Esta perícopa parece fuera de lugar, y es paralela a la sección de Lev 5,20ss, en que se trata de la misma materia. Como allí, se recarga en un quinto la indemnización de los perjuicios causados al prójimo y se añade el sacrificio de un carnero en expiación del pecado cometido contra Dios. Si faltase la persona perjudicada u otra heredera de sus derechos, para que el infractor no se beneficie de su culpa, entregará la restitución a Yahvé, representado en el caso por los sacerdotes. Todo robo es un delito contra Dios, pues afecta a los derechos divinos, ya que Dios es el único dueño de los bienes y los distribuye a su beneplácito. De ahí la necesidad de un sacrificio en reparación. Después el legislador habla de los derechos de los sacerdotes en los sacrificios y ofrendas [4].

Ley de los celos (11-31)

[11] Habló Yahvé a Moisés, diciendo: [12] «Habla a los hijos de Israel y diles: Si la mujer de uno fornicare y le fuese infiel, [13] durmiendo con otro en concúbito de semen, sin que haya podido verlo el marido ni haya testigos, por no haber sido hallada en el lecho, [14] y se apoderare del marido el espíritu de los celos, y tuviese celos de ella, háyase ella manchado en realidad o no se haya manchado, [15] la llevará al sacerdote, y ofrecerá por ella una oblación de la décima parte de un *efá* de harina de cebada, sin derramar aceite sobre ella ni poner incienso encima, porque es ofrenda de celos, ofrenda de memoria para traer el pecado a la memoria. [16] El sacerdote hará que se acerque y se esté ante Yahvé; [17] tomará del agua santa en una vasija de barro, y, cogiendo un poco de la tierra del suelo del tabernáculo, la echará en el agua. [18] Luego el sacerdote, haciendo estar a la mujer ante Yahvé, le descubrirá la cabeza y le pondrá en las manos la ofrenda de *memoria*, la ofrenda de los celos, teniendo él en la mano el agua amarga de la maldición; [19] y la conjurará, diciendo: Si no ha dormido contigo ninguno y si no te has descarriado, contaminándote y siendo infiel a tu marido, indemne seas del agua amarga de la maldición; [20] pero, si te descarriaste y fornicaste, infiel a tu marido, contaminándote y durmiendo con otro, [21] el sacerdote le conjurará con el juramento de execración, diciendo: Hágate Yahvé maldición y execración en medio de tu pueblo, y séquense tus muslos e hínchese tu vientre, [22] entre esta agua de maldición en tus entrañas, para

[4] Cf. Lev 7,7-10.

hacer que tu vientre se hinche y se pudran tus muslos; la mujer contestará: Amén, amén. [23] El sacerdote escribirá estas maldiciones en una hoja y las diluirá en el agua amarga, [24] y hará beber el agua amarga de la maldición. [25] Luego tomará de la mano de la mujer la ofrenda de los celos y la agitará ante Yahvé y la llevará al altar; [26] y, tomando un puñado de la ofrenda de memoria, lo quemará en el altar, haciendo después beber el agua a la mujer. [27] Daréle a beber el agua; y si se hubiere contaminado, siendo infiel a su marido, el agua de maldición entrará en ella con su amargura, se le hinchará el vientre, se le secarán los muslos y será maldición en medio de su pueblo. [28] Si, por el contrario, no se contaminó y es pura, quedará ilesa y será fecunda. [29] Esta es ley de los celos para cuando una mujer haya sido infiel a su marido y se haya contaminado, [30] o que el espíritu de los celos se haya apoderado de su marido y tenga celos de ella; presentará a su mujer ante Yahvé, y el sacerdote hará con ella cuanto en esta ley se prescribe. [31] Así el marido quedará libre de culpa, y la mujer llevará sobre sí su pecado.

Aquí tenemos un verdadero juicio de Dios, una ordalía. La fe simplista en la justicia de Dios dió origen a muchos de estos métodos bárbaros de averiguar la verdad, cuando no poseían otros medios seguros para lograrlo ni se querían resignar a la ignorancia de ella. Estos medios, empleados por el vulgo, podían ser ocasión de muchos abusos, y la religión intervino para regular su empleo. En las colecciones de la liturgia antigua tenemos muchos formularios que tienden a regular las ordalías inventadas por la superstición popular. Tales son el juicio por el fuego, por el agua, por la reja de arado candente [5]. El ritual bíblico es bastante inofensivo en comparación con estas prácticas brutales: se hacía beber agua con un poco de polvo del santuario, con la ceniza de una hoja de papiro en que iban escritas ciertas maldiciones. El formulario tiende a impresionar a la mujer y obligarla a confesar su crimen ante el santuario. Entre los babilonios y asirios, el Eufrates y el Tigris, como otras tantas divinidades, tenían el poder de discernir la verdad, ahogando al culpable y salvando al inocente [6].

La mujer debe presentar una ofrenda modesta de cebada (unos tres kilos y cuarto: la décima parte de un *efá)*, sin aceite ni incienso, como era lo normal, pues no tiene la finalidad de presentarla en homenaje a Dios, sino más bien para impetrar el auxilio divino para que aclare la sospecha; es «oblación de *celos*» (v.15). El *agua santa* (v.17) aparece sólo aquí en todo el Antiguo Testamento. Los LXX leen «agua pura viviente», es decir, corriente [7]. El vaso que la contiene debe ser roto después del rito [8]. En señal de deshonra, el sacerdote descubre la cabellera de la mujer [9]. El «agua

[5] Cf. E. MARTENE, *De antiquis Ecclesiae ritibus* II 330s.

[6] Véase *Cód. de Hammurabi* art.131-132: la mujer acusada de adulterio será echada al Eufrates. En las *Leyes asirias* (art.17) se ordena algo semejante. Véanse otros casos en J. FRAZER, *Folklore in the Old Testament* III 304-314.

[7] Cf. Núm 19,7; Lev 14,5-6.

[8] Lev 6,21 (heb. 28).

[9] Cf. Lev 10,6.

amarga» se llama así por la *amargura* que va a sufrir la culpable. Después el sacerdote conjura a la mujer para que se manifieste su culpabilidad o inocencia. Este rito refleja una mentalidad muy arcaica en la historia de Israel, eco de costumbres ambientales de la estepa del Sinaí. De hecho apenas se menciona en épocas posteriores en la historia israelita.

CAPÍTULO 6

LEY DEL NAZAREATO

Esta institución persistió durante toda la historia de Israel, y así la encontramos en tiempo de los Jueces [1] y aun en los tiempos de Cristo [2].

Obligaciones del nazareato (1-8)

1 Habló Yahvé a Moisés, diciendo: 2 «Habla a los hijos de Israel: Si uno, hombre o mujer, hiciere voto de consagración, consagrándose a Yahvé, 3 se abstendrá de vino y de toda bebida embriagante; no beberá vinagre ni bebida de vino ni bebida embriagante; ni comerá uvas frescas ni secas;
4 durante todo el tiempo de su nazareato no comerá fruto alguno de la vid, desde la piel hasta los granos de la uva.
5 Durante todo el tiempo de su voto de nazareo no pasará la navaja por su cabeza; hasta que se cumpla el tiempo por que se consagró a Yahvé, será santo y dejará libremente crecer su cabellera. 6 Durante su tiempo de consagración a Yahvé no se acercará a cadáver alguno; 7 no se contaminará ni por su padre, ni por su madre, ni por su hermano, ni por su hermana, si muriesen; porque lleva sobre su cabeza la consagración a su Dios. 8 Todo el tiempo de su nazareato está consagrado a Yahvé.

El nazareato era una consagración especial a Yahvé, que imponía ciertas normas de abstinencia. Los datos de la Escritura nos dicen que había varias formas de hacer esta consagración; pero son insuficientes para darnos a conocer su naturaleza precisa y el desarrollo histórico de esta institución, que sin duda no fué siempre igual. Cuando el ángel anuncia a la madre de Sansón el nacimiento de su hijo, le ordena abstenerse de toda bebida inebriante y de comer cosa inmunda; le añade que la navaja no tocará la cabeza del hijo, porque será *nazareo* de Dios desde el vientre de su madre [3]. Ana, madre de Samuel, pide a Dios un hijo y promete consagrarlo a Yahvé todos los días de su vida y que la navaja no tocará

1 Jue 16,17.
2 Act 21,23-26.
3 Jue 13,4s.

su cabeza [4]. El profeta Amós enumera entre los favores hechos por Dios a Israel, después de la salida de Egipto, haber suscitado profetas de entre sus hijos y *nazareos* de entre sus mancebos, y, no obstante, obligaban a callar a los profetas y forzaban a beber vino a los nazareos [5]. Según el profeta, Yahvé, Dios de Israel, tenía derecho a enviar profetas y suscitar *nazareos* consagrados a El; pero el pueblo no corresponde e induce a éstos a quebrantar sus votos. El voto de *nazareo* es, pues, aquí símbolo de fidelidad y entrega a Dios.

El nazareato podía ser vitalicio o temporal. La devoción inducía a los fieles a buscar la unión más estrecha con Dios durante algún tiempo. Para ello se abstenían del fruto de la vid y de toda cosa impura, y no se cortaban el cabello. El día que terminaba el voto, el cabello se cortaba en el santuario y se echaba al fuego, que consumía el sacrificio. Si el nazareo asistía a una muerte repentina, debía raparse la cabeza y empezar de nuevo el voto de nazareato. El término del voto se cerraba con unos sacrificios en el templo, aunque en casos excepcionales se realizaban fuera de él [6]. Esta práctica de consagración a la divinidad por la conservación del cabello no era exclusiva de Israel. San Cirilo de Alejandría dice que los hebreos lo tomaron de los egipcios. En los árboles de Palestina y Transjordania aún se pueden ver mechones de pelo consagrados al *genio* del árbol, y en el Carmelo las madres ofrecen los cabellos de sus hijos en honor del profeta Elías. Por razones especiales para nosotros desconocidas, los antiguos hebreos atribuían al cabello del *nazareo* una fuerza sobrehumana [7]. La palabra *nazareo* viene del hebreo *nazir*, que significa *separado* en el sentido de consagrado, y supone la abstención de determinadas cosas, como el vino [8]. El vino y las bebidas alcohólicas en general estaban prohibidas a los sacerdotes mientras están en funciones [9]. Los recabitas, en tiempo de Jeremías, se abstenían sistemáticamente de toda bebida fermentada [10]. Diodoro de Sicilia dice lo mismo de los árabes nabateos [11]. Esto parece indicar que es una reacción de las poblaciones nómadas contra las de las regiones sedentarias, como las cananeas, donde abundaba la vid. Así, los *nazareos* eran como un recuerdo viviente entre los hebreos establecidos en Canaán de otro género de vida menos corrompido moral y religiosamente en el desierto [12]. El rito de no cortarse los cabellos quizá sea también un recuerdo de costumbres del desierto, como reacción contra el refinamiento de la cultura cananea. A los sacerdotes se les prohibe rasurarse el pelo y parte de la barba en señal de duelo [13].

[4] 1 Sam 1,11s.
[5] Am 2,11s.
[6] 1 Mac 3,49.
[7] Véase M. J. LAGRANGE, *Le Livre des Juges* 259-260.
[8] Otros prefieren relacionarla con *nadar* (ofrecer un voto).
[9] Lev 10,9.
[10] Jer 35,6.
[11] DIODORO DE SICILIA, XIX 94.
[12] Véase L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hebreu* I 313.
[13] Lev 21,5. Sobre estas costumbres en otros pueblos véase la obra de J. G. FRAZER, *The Golden Bough* I 241-242.

Por ser un *consagrado* a Dios, el *nazareo* no podía tener contacto con un cadáver, aun de sus parientes más próximos.

Interrupción del voto de nazareato (9-12)

[9] Si ante él muriese alguno repentinamente, manchándose así su cabeza consagrada, se raerá la cabeza en el día de su purificación; se la raerá el séptimo día, [10] y al octavo presentará al sacerdote dos tórtolas o dos pichones a la entrada del tabernáculo de la reunión. [11] El sacerdote ofrecerá uno en sacrificio por el pecado y otro en holocausto, haciendo por él la expiación de su pecado por el muerto. [12] Este día el nazareo consagrará otra vez su cabellera, la consagrará de nuevo a Yahvé por el tiempo de su nazareato, y ofrecerá un cordero primal en sacrificio de expiación; el tiempo precedente no le será contado, por haberse contaminado su nazareato.

Tan esencial es para el *nazareo* el no tener contacto con un cadáver, que, si repentinamente muriese alguno ante él, su voto quedaba interrumpido y debía comenzar de nuevo. Debía cortar su cabellera el día séptimo después de haberse contaminado [14]. Estas costumbres existían en otros pueblos de la antigüedad. Así, en Hierápolis no podía entrar en el templo de Astarté el que hubiera visto un cadáver; sólo podía hacerlo al día siguiente después de haberse purificado. Según Luciano, los parientes no podían llevar alimentos al santuario sino treinta días después de la muerte del familiar, y habiéndose cortado la cabellera [15]. En la India, el final del duelo se cerraba con el acto de cortar uñas y cabellera [16].

El nazareo debía ofrecer un sacrificio de dos pichones o tórtolas al octavo día [17], uno en sacrificio por el pecado y otro en holocausto. Así, su cabeza quedaba *consagrada* de nuevo y debía empezar su voto. Como víctima de *consagración*, ofrecerá un cordero primal en reparación *(asam:* «pro delicto») por su falta ritual.

Fin del período de nazareato (13-21)

[13] Esta es la ley del nazareo: el día en que se cumpla el tiempo de su nazareato, se presentará a la entrada del tabernáculo de la reunión para hacer su ofrenda a Yahvé: [14] un cordero primal, sin defecto, para el holocausto; una oveja, sin defecto, para el sacrificio por el pecado; un carnero, sin defecto, para el sacrificio pacífico, [15] y un cestillo de panes ácimos, de tortas de flor de harina amasada con aceite, para la *ofrenda* y *libación*. [16] El sacerdote los presen-

[14] Cf. Núm 19,11.
[15] LUCIANO, *De dea Syria* 53.
[16] Véase FRAZER, o.c., I 387-389.
[17] Es el mismo sacrificio de la mujer que ha dado a luz (Lev 12,8) y del leproso curado (Lev 15,14). Es el menos oneroso de todos.

tará a Yahvé y ofrecerá su sacrificio por el pecado y su ho-
locausto. [17] Después presentará a Yahvé el carnero de su
sacrificio pacífico, con el cestillo de panes ácimos, y hará la
oblación y la libación. [18] El nazareo raerá a la entrada del
tabernáculo de la reunión su cabeza consagrada, y, toman-
do los cabellos de su cabeza consagrada, los echará al fuego
que arde bajo el sacrificio pacífico. [19] Luego el sacerdote
tomará la espalda ya cocida del carnero, un pan ácimo del
cestillo y una torta ácima, y se las pondrá en las manos del
nazareo después que se haya raído la cabeza consagrada;
[20] y el sacerdote lo agitará ante Yahvé. Es la cosa santa del
sacerdote, además del pecho mecido y del brazuelo reser-
vado. Después ya podrá el nazareo beber vino». [21] Esta es
la ley del nazareo, que hace voto, y de su ofrenda a Yahvé
por su nazareato, fuera de aquello que sus posibilidades le
consientan añadir. Hará de conformidad con su voto, según
la ley del nazareato.

Al terminar el plazo de su voto, el nazareo debe ofrecer un triple sacrificio: un cordero en holocausto en honor de Dios [18], una oveja por los pecados cometidos durante el tiempo de su voto y un carnero en acción de gracias [19]. Además debe hacer la ofrenda de un cestillo de panes ácimos (v.15), como en los sacrificios pacíficos [20]. Después el nazareo se cortará su cabellera a la entrada del tabernáculo y la quemará en el fuego del sacrificio pacífico (v.18). La razón de ello radica en que los cabellos del nazareo son algo sagrado, y, por tanto, no deben profanarse. No se trata de un *sacrificio* a Dios de la cabellera, como en otros pueblos primitivos. El sacerdote pondrá en manos del oferente la espalda del carnero y hará el *balanceo* ante Yahvé [21], símbolo de entrega a Dios. Después seguía el banquete eucarístico con los familiares, a base de las partes de la víctima no quemadas ni reservadas al sacerdote.

La bendición sacerdotal (22-27)

[22] Yahvé habló a Moisés, diciendo: [23] «Habla a Aarón y a
sus hijos, diciendo: De este modo habréis de bendecir a los
hijos de Israel: [24] Que Yahvé te bendiga y te guarde. [25] Que
haga resplandecer su faz sobre ti y te otorgue su gracia.
[26] Que vuelva a ti su rostro y te dé la paz. [27] Así invocarán
mi nombre sobre los hijos de Israel, y yo les bendeciré».

Esta perícopa no tiene relación alguna con lo que precede y lo que sigue [22]. Pero es uno de los pasajes más hermosos del Pentateuco. Por la mañana y por la tarde, el sacerdote ofrecía el incienso en el altar de los perfumes, y al salir bendecía al pueblo [23]. La fórmula de bendición no pide los bienes materiales, que en Lev 26,1ss se prometen a los observantes de la Ley; lo único que se pide es la

[18] Cf. Lev 1,10.
[19] Lev 4,32; 5,6.
[20] Lev 3,1.6.
[21] Cf. Lev 7,34; Ex 29,24.
[22] Cf. Lev 9,22.
[23] Cf. Lc 1,10.

gracia de Dios, la benevolencia y la paz y la bendición [24]. En esto bienes están comprendidos todos los que a Dios podemos pedir. Nos traen a la memoria las palabras de San Pablo: «El reino de Dios no consiste en comida ni en bebida, sino en la justicia, la paz y el gozo del Espíritu Santo» [25]. La fórmula de la bendición [26] recalca la idea de plenitud y perfección al repetirse tres veces el nombre de Yahvé. Pero no hay alusión al misterio de la Trinidad, como han supuesto algunos Santos Padres. La *faz* de Yahvé que *resplandece* sobre el fiel israelita, equivale a su benevolencia [27], y consecuencia de ella, la *paz*, que es el resumen de todas las otras bendiciones materiales y espirituales; por eso el reino mesiánico es presentado ante todo como un reino de *paz* [28]. El *nombre* de Yahvé debe ser invocado por los sacerdotes sobre el pueblo (v.27), no como mágico talismán, sino como símbolo de las buenas relaciones de Yahvé con su pueblo, que es su posesión [29]. Por otra parte, el *nombre* simboliza la persona, y así el *nombre* de Yahvé es el símbolo de lo que el Dios de Israel ha sido en la historia para su pueblo.

CAPÍTULO 7

LAS OFRENDAS DE LOS PRINCIPES

Esta enumeración de ofrendas refleja en el autor sagrado (documento *sacerdotal*) el interés en destacar la liberalidad de los israelitas en el desierto en tiempos difíciles. Sin duda que también aquí los datos se exageran sistemáticamente para ponderar ante los contemporáneos del redactor la abundancia de provisiones y riquezas del santuario, como en otras ocasiones se pondera la magnificencia del tabernáculo según el módulo idealizado del templo de Jerusalén [1]. No pocos autores consideran este capítulo desplazado de su lugar normal, es decir, que parece secuela normal de Ex 40, en que se habla de la erección del tabernáculo, o de Lev c.8-10, donde se habla de la consagración e instalación de los sacerdotes.

Ofrendas de carros y bueyes para el servicio (1-9)

1 El día en que acabó Moisés de erigir el tabernáculo y de ungirlo y consagrarlo con todos sus utensilios, ungiéndolos y consagrándolos, 2 los príncipes de Israel, jefes de sus

[24] Cf. 2 Cor 13,13.
[25] Rom 14,17.
[26] Se ha hecho notar la semejanza de bendición en un himno al dios asirio Samas: «Que Ea se digne otorgarte gracia; que Damkina, la reina del océano, haga *brillar su faz* sobre ti...» (HEHEN, *Siebenzahal und Sabbat bei die Babyloner in A. T.* p.65). Véase A. CLAMER, *Nombres* 275.
[27] Sal 66,2; 30,17; 118,135.
[28] Cf. Is 9,6.
[29] Cf. Dt 28,10; Jer 14,9.
[1] Cf. Ex 36,8ss.

linajes, presentaron sus ofrendas; eran los príncipes que habían presidido el censo. [3] Llevaron sus ofrendas ante Yahvé: seis carros cubiertos y doce bueyes, un carro por cada dos y un buey por cada uno de los príncipes, y los presentaron ante el tabernáculo. [4] Yahvé habló a Moisés, diciendo: [5] «Recibe de ellos eso, y que se destine al servicio del tabernáculo de la reunión; se los darás a los hijos de Leví, a cada uno según las necesidades de su servicio». [6] Moisés, tomando los carros y los bueyes, se los entregó a los levitas; [7] dió dos carros y cuatro bueyes a los hijos de Gersón, según sus funciones; [8] cuatro carros y ocho bueyes a los hijos de Merarí, conforme a su servicio, bajo la vigilancia de Itamar, hijo de Aarón, sacerdote; [9] pero no dió ninguno a los hijos de Caat, porque el servicio suyo de las cosas santas habían de hacerlo llevándolas sobre sus hombros.

Según Ex 40,17, Moisés consagró el tabernáculo el día primero del mes primero del año segundo. Quizá el relato ha sido retardado para no interrumpir la legislación levítica [2], o se deba a otra fuente complementaria. Estos *príncipes* son los mismos jefes que dirigieron la organización del censo [3]. Primeramente ofrecieron seis carros y doce bueyes para el servicio del tabernáculo y su transporte. El hagiógrafo procura resaltar la liberalidad de éstos en orden al santuario para no desdecir de la esplendidez del pueblo, que ofreció los materiales necesarios para la construcción del tabernáculo [4]. Moisés repartió los carros y bueyes según las necesidades del servicio: dos carros y cuatro bueyes a los hijos de Gersón, y el resto a los hijos de Merarí, que tenían que transportar cosas más pesadas [5]. A los hijos de Caat no se les dió, porque debían transportar los utensilios sagrados sobre sus hombros.

Ofrendas de los príncipes (10-89)

[10] Los príncipes hicieron su ofrenda para la dedicación del altar cuando fué ungido, presentando su ofrenda sobre el altar. [11] Yahvé dijo a Moisés: «Que presenten los príncipes su ofrenda uno a uno, para la dedicación del altar». [12] Aquel día, el primero presentó su ofrenda, Nasón, hijo de Aminadab, de la tribu de Judá, [13] ofreciendo un plato de plata de ciento treinta siclos de peso y un jarro de plata de setenta siclos, según el peso del siclo del santuario, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite, para las ofrendas; [14] una taza de oro de diez siclos, llena de perfumes; [15] un novillo, un carnero y un cordero primal, para el holocausto; [16] un macho cabrío, para el sacrificio expiatorio; [17] y para el sacrificio pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos primales. Esta fué la ofrenda de Nasón, hijo de Aminadab. [18] El segundo día hizo ofrenda Natanael, hijo de Suar, príncipe de Isacar.

[2] Cf. Lev c.8-10.
[3] Núm 1,5-16.
[4] Ex 36.
[5] Núm 4,21-33.

[19] Ofreció un plato de plata de ciento treinta siclos; un jarro de plata de setenta siclos, al peso del siclo del santuario, llenos ambos de flor de harina amasada con aceite, para la ofrenda; [20] una taza de oro, de diez siclos, llena de perfumes; [21] un novillo, un carnero y un cordero primal, para el holocausto; [22] un macho cabrío para el sacrificio expiatorio; [23] y para el sacrificio pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos primales. Esta fué la ofrenda de Natanael, hijo de Suar. [24] El tercer día, el príncipe de los hijos de Zabulón, Eliab, hijo de Jelón, [25] ofreció un plato de plata de ciento treinta siclos, un jarro de plata de setenta siclos, al peso del siclo del santuario, llenos ambos de harina amasada con aceite, para la ofrenda; [26] una taza de oro de diez siclos, llena de perfumes; [27] un novillo, un carnero, un cordero primal, para el holocausto; [28] un macho cabrío para el sacrificio expiatorio; [29] y para el sacrificio pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos primales. Esta fué la ofrenda de Eliab, hijo de Jelón. [30] El cuarto día, el príncipe de los hijos de Rubén, Elisur, hijo de Sedeur, [31] ofreció un plato de plata de ciento treinta siclos; un jarro de plata de setenta siclos, al peso del siclo del santuario, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite, para la ofrenda; [32] una taza de oro de diez siclos, llena de perfumes; [33] un novillo, un carnero, un cordero primal, para el holocausto; [34] un macho cabrío para el sacrificio expiatorio; [35] y para el sacrificio pacífico dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos primales. Esta fué la ofrenda de Elisur, hijo de Sedeur. [36] El quinto día, el príncipe de los hijos de Simeón, Salamiel, hijo de Zurisadai, [37] ofreció un plato de plata de ciento setenta siclos; un jarro de plata de setenta siclos, al peso del siclo del santuario, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite, para la ofrenda; [38] una taza de oro de diez siclos, llena de perfumes; [39] un novillo, un carnero y un cordero primal, para el holocausto; [40] un macho cabrío, para el sacrificio expiatorio; [41] y para el sacrificio, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos primales. Esta fué la ofrenda de Salamiel, hijo de Zurisadai. [42] El sexto día, el príncipe de los hijos de Gad, Eliasaf, hijo de Deuel, [43] ofreció un plato de plata de ciento treinta siclos; un jarro de plata de setenta siclos, al peso del siclo del santuario, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite, para la ofrenda; [44] una taza de oro de diez siclos, llena de perfumes; [45] un novillo, un carnero, un cordero primal, para el holocausto; [46] un macho cabrío, para el sacrificio expiatorio; [47] y para el sacrificio pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos primales. Esta fué la ofrenda de Eliasaf, hijo de Deuel. [48] El séptimo día, el príncipe de los hijos de Efraím, Elisama, hijo de Amiud, [49] ofreció: un plato de plata de ciento treinta siclos; un jarro de plata de setenta siclos, al peso del siclo del santuario, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite, para la ofrenda; [50] una taza de oro de diez siclos, llena de perfumes; [51] un novillo, un carnero y un cordero primal, para el holocausto; [52] un macho cabrío, para el sacrificio expiatorio; [53] y para el sacrificio pacífico, dos bueyes, cinco carneros,

cinco machos cabríos y cinco corderos primales. Esta fué la
ofrenda de Elisama, hijo de Amiud. [54] El octavo día, el prín-
cipe de los hijos de Manasés, Gamaliel, hijo de Pedasur,
[55] ofreció: un plato de plata de ciento treinta siclos, un jarro
de plata de setenta siclos, al peso del siclo del santuario, am-
bos llenos de flor de harina amasada con aceite, para la
ofrenda; [56] una taza de oro de diez siclos, llena de perfumes;
[57] un novillo, un carnero y un cordero primal, para el ho-
locausto; [58] un macho cabrío, para el sacrificio expiatorio;
[59] y para el sacrificio pacífico, dos bueyes, cinco carneros,
cinco machos cabríos y cinco corderos primales. Esta fué
la ofrenda de Gamaliel. [60] El noveno día, el príncipe de los
hijos de Benjamín, Abidán, hijo de Gedeón, [61] ofreció: un
plato de plata de ciento treinta siclos; un jarro de plata de
setenta siclos, al peso del siclo del santuario, ambos llenos
de flor de harina amasada con aceite, para la ofrenda; [62] una
taza de oro de diez siclos, llena de perfumes; [63] un novillo,
un carnero y un cordero primal, para el holocausto; [64] un ma-
cho cabrío, para el sacrificio expiatorio; [65] y para el sacrificio
pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos
y cinco corderos primales. Esta fué la ofrenda de Abidán,
hijo de Gedeón. [66] El décimo día, el príncipe de los hijos
de Dan, Ajiezer, hijo de Amisadán, [67] ofreció: un plato de
plata de ciento treinta siclos; un jarro de plata de setenta
siclos, al peso del siclo del santuario, ambos llenos de flor
de harina amasada con aceite, para la ofrenda; [68] una taza de
oro de diez siclos, llena de perfumes; [69] un novillo, un car-
nero y un cordero primal, para el holocausto; [70] un macho
cabrío, para el sacrificio expiatorio, [71] y para el sacrificio
pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos
y cinco corderos primales. Esta fué la ofrenda de Ajiezer,
hijo de Amisadán. [72] El undécimo día, el príncipe de los
hijos de Aser, Feguiel, hijo de Ocrán, [73] ofreció: un plato de
plata de ciento treinta siclos; un jarro de plata de setenta
siclos, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite,
para la ofrenda; [74] una taza de oro de diez siclos, llena de
perfumes; [75] un novillo, un carnero y un cordero primal,
para el holocausto; [76] un macho cabrío, para el sacrificio
expiatorio; [77] y para el sacrificio pacífico, dos bueyes, cinco
carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos primales.
Esta fué la ofrenda de Feguiel, hijo de Ocrán. [78] El duodé-
cimo día, el príncipe de los hijos de Neftalí, Ajira, hijo de
Enán, [79] ofreció: un plato de plata de ciento treinta siclos;
un jarro de setenta siclos, ambos llenos de flor de harina
amasada con aceite, para la ofrenda; [80] una taza de oro de
diez siclos, llena de perfumes; [81] un novillo, un carnero y
un cordero primal, para el holocausto; [82] un macho cabrío,
para el sacrificio expiatorio; [83] y para el sacrificio pacífico,
dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco
corderos primales. Esta fué la ofrenda de Ajira, hijo de
Enán. [84] Estos fueron los dones de los príncipes de Israel
para la dedicación del altar el día en que se ungió: doce platos
de plata, doce jarros de plata, doce tazas de oro; [85] cada plato,
de ciento treinta siclos de peso; cada jarro, de setenta siclos;
total de la plata de estos utensilios, dos mil cuatrocientos

siclos, al peso del siclo del santuario; [86] doce tazas de oro llenas de perfume, de diez siclos cada una, al siclo del santuario; total del oro de las tazas, ciento veinte siclos. [87] Total de los animales para el sacrificio: doce novillos, doce carneros y doce corderos primales, con sus ofrendas, y doce machos cabríos para el sacrificio expiatorio. [88] Total de los animales para el sacrificio pacífico: veinticuatro bueyes, sesenta carneros, sesenta machos cabríos y sesenta corderos primales. Estos son los dones ofrecidos para la dedicación del altar cuando se ungió. [89] Cuando Moisés entraba en el tabernáculo de la reunión para hablar con Yahvé, oía la voz que le hablaba desde encima del propiciatorio puesto sobre el arca del testimonio, entre los dos querubines; así le hablaba Yahvé.

La ofrenda de todos es una misma, y la suma total de los objetos donados son: 12 platos de plata, cada uno pesaba unos 1.800 gramos (el siclo varía de 12 a 15 gr.); 12 jarras de plata, llenas de flor de harina, cuyo peso era de unos 1.000 gramos; 12 tazas de oro de unos 150 gramos, llenas de perfumes; y sobre esto, para ofrecer en holocausto, 12 novillos, 12 carneros, 12 corderos primales y 12 machos cabríos para los sacrificios expiatorios. Para el sacrificio pacífico (en el que participaban muchos comensales), 24 bueyes, 60 machos cabríos y 60 corderos primales. Así queda demostrada la liberalidad de los jefes de Israel para el santuario, un ejemplo a imitar en la posteridad.

El v.89 no tiene conexión con lo que precede y sigue. En diversas formas nos habla el texto sagrado de la intimidad de Dios con su profeta Moisés. En Ex 33,11 se dice que «Yahvé hablaba a Moisés cara a cara, como habla un hombre a su amigo». Es ésta una expresión muy realista. Lo que se nos dice aquí es el cumplimiento de lo que Dios había prometido a Moisés en Ex 25,22: que le hablaría desde el propiciatorio, en medio de los querubines, pues el arca de la alianza era el símbolo de la presencia sensible de Yahvé en su pueblo. Así se presenta Yahvé dando órdenes al profeta desde el *propiciatorio* o tapadera del arca de la alianza.

CAPÍTULO 8

ORDENACIONES DIVERSAS

En este capítulo encontramos agrupadas diversas secciones de tipo legislativo y narrativo. La concatenación no es muy ceñida, y parece un mosaico en el que se yuxtaponen diversos elementos, algunas veces en orden cronológico, y otras en secuencia más o menos lógica.

El candelabro de oro (1-4)

[1] Yahvé habló a Moisés, diciendo: [2] «Habla a los hijos de Aarón y diles: Cuando pongas las lámparas del candelabro, ponlas de modo que las siete alumbren hacia adelante». [3] Así lo hizo Aarón, y puso las lámparas en la parte anterior del candelabro, como Yahvé se lo había mandado a Moisés. [4] El candelabro era de oro batido; su pie, sus flores, todo de oro batido; lo había hecho Moisés conforme al modelo que le había mostrado Yahvé.

Estos versos son en parte repetición y en parte complemento de lo que sobre el candelabro se dice en Ex 25,31-39 y 37,17-24. Cuanto a la disposición que el candelabro había de tener, el texto no está muy claro; lo que parece colegirse es que el plano que forman los siete mecheros ha de estar paralelo a la cortina que separa las dos partes del santuario [1]. El candelabro debía proyectar su luz hacia la parte septentrional, donde se encontraba la mesa de los panes de la proposición. Las siete lámparas son símbolo de plenitud y perfección [2].

Consagración de los levitas (5-22)

[5] Habló Yahvé a Moisés, diciendo: [6] «Toma a los levitas de en medio de los hijos de Israel y purifícalos. [7] He aquí lo que harás para purificarlos: Haz sobre ellos una aspersión con agua expiatoria; que pasen la navaja por todo su cuerpo, laven sus vestidos y se purifiquen. [8] Que tomen un novillo, con su ofrenda de flor de harina amasada con aceite; y toma tú otro para el sacrificio por el pecado. [9] Haz que se acerquen los levitas al tabernáculo, y convoca a toda la asamblea de los hijos de Israel. [10] Una vez que hayas hecho a los levitas acercarse ante Yahvé, los hijos de Israel pondrán sus manos sobre ellos, [11] y Aarón ofrecerá los levitas en ofrenda mecida ante Yahvé de parte de los hijos de Israel, para que sirvan a Yahvé. [12] Los levitas pondrán sus manos sobre la cabeza de los novillos, y tú los ofrecerás, uno en sacrificio por el pecado, el otro en holocausto a Yahvé, para hacer la expiación de los levitas. [13] Harás que los levitas estén en pie ante Aarón y sus hijos, y los ofrecerás en ofrenda mecida a Yahvé. [14] Así los separarás de en medio de los hijos de Israel, y los levitas serán míos, [15] y vendrán luego a servir en el tabernáculo de la reunión. Así los purificarás, y los ofrecerás en ofrenda mecida, [16] porque son donados a mí enteramente de en medio de los hijos de Israel, y yo los he tomado para mí en lugar de todos los primogénitos que abren la vulva de su madre, de los primogénitos de entre los hijos de Israel; [17] pues todo primogénito de los hijos de Israel es

[1] Ex 27,21; 40,22.
[2] Para otras interpretaciones alegóricas véase FL. JOSEFO, *Bell. Jud.* VII 5,5; *Ant. Jud.* III 6,7; FILÓN, *De vita Mosis* III 9.

mío, lo mismo los de los hombres que los de los animales; el día en que herí todos los primogénitos de la tierra de Egipto me los consagré, [18] y he tomado a los levitas en lugar de todos los primogénitos de los hijos de Israel, [19] y se los he dado enteramente a Aarón y a sus hijos de en medio de los hijos de Israel, para que hagan el servicio de los hijos de Israel en el tabernáculo de la reunión y para que hagan la expiación de los hijos de Israel, para que los hijos de Israel no sean castigados con plaga, acercándose al santuario».
[20] Moisés, Aarón y toda la asamblea de los hijos de Israel hicieron con los levitas cuanto Yahvé había mandado a Moisés; eso hicieron con ellos los hijos de Israel. [21] Los levitas se purificaron, lavaron sus vestidos; Aarón los ofreció en ofrenda mecida ante Yahvé; hizo la expiación para purificarlos, [22] y luego vinieron los levitas a prestar sus servicios en el tabernáculo de la reunión a las órdenes de Aarón y sus hijos. Como Yahvé se lo había mandado a Moisés respecto a los levitas, así se hizo con ellos.

La causa de esta *consagración* de los levitas no es otra que la de los sacerdotes. Sin ser de los que «se acercan a Dios», o sea, de la clase sacerdotal, al fin, están destinados a servir a Dios en su santuario, bajo la autoridad del sacerdocio, y necesitan una especial santificación. El rito de ésta es digno de notarse y responde a lo expuesto en 3,40ss sobre la *sustitución* de los primogénitos de Israel por los levitas. Una vez purificados éstos, el pueblo pone las manos sobre ellos. El sentido de tal imposición es claro. El pueblo *delega* en ellos sus deberes de servir a Yahvé, su Dios; la nación *sacerdotal* (Ex 19,5) traslada a la tribu de Leví sus deberes y, con ellos, sus derechos. Luego Aarón hace ofrenda de los mismos levitas a Yahvé, que los admite para servirle en el ministerio del santuario. Lo que no declara el autor sagrado es la forma cómo se verifica esta ceremonia («ofrenda *mecida*») con los miles de levitas que entraban en servicio en sustitución de todos los primogénitos de Israel.

Antes eran rociados con «agua expiatoria» (v.7) (lit. «agua de *pecado*») que debe ser agua tomada del recipiente del santuario para las purificaciones [3]. Después los levitas debían rasurarse el cuerpo entero, como en el caso de la purificación del leproso [4]. Según Herodoto, los sacerdotes egipcios debían rasurarse todo el cuerpo cada dos días para estar puros en el servicio ritual del templo [5]. También los levitas deben lavar sus vestidos [6], sin que se exija un vestido nuevo como para los sacerdotes [7]. Después deben sacrificarse dos novillos: uno por el pecado de los levitas (v.12) y otro en holocausto. Puestos los levitas ante el tabernáculo de la reunión, el pueblo imponía sus manos, solidarizándose con ellos, que son sus *sustitutos* ante Yahvé [8]. Pero la *entrega* oficial a Yahvé la hará el propio Aarón, *meciendo* simbólicamente a los levitas (v.11), como se hacía con ciertas partes de las víctimas [9]. Quizá se los hacía avanzar y retroceder

[3] Ex 30,18-21.
[4] Lev 14,8-9.
[5] HERODOTO, II 37.
[6] Lev 14,9; Ex 19,14.
[7] Lev 8,13.
[8] Lev 1,4.
[9] Lev 7,32-34.

ante el altar. Después los levitas imponen sus manos sobre los dos novillos que se han de sacrificar[10]. Finalmente Moisés colocaba ante Aarón a los levitas, como destinados a su servicio.

Los v.16-18 son repetición de 3,12-13 y parecen adición redaccional. En el v.19 se recalca la idea de sustitución y se insiste en que los *levitas* protegen al pueblo contra la cólera de Dios, pues *expían* por él al dedicarse al culto divino, si bien sometidos a los sacerdotes.

Duración del servicio de los levitas (23-26)

23 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 24 «Esto es lo que toca a los levitas: Desde los veinticinco años arriba, los levitas estarán al servicio del tabernáculo de la reunión para cumplir en él sus funciones. 25 A los cincuenta cesarán en sus funciones y no servirán más; 26 ayudarán a sus hermanos en el tabernáculo de la reunión, en la guarda de él, pero no prestarán más servicio. Así has de hacer con los levitas en cuanto a sus funciones».

Aquí se fija la edad de los levitas para comenzar el servicio a los veinticinco años, pero esto no concuerda con 4,3.37, donde se determina la edad de treinta a cincuenta años. Es una de tantas variantes que reflejan los cambios que ha sufrido la ley mosaica, a través de los tiempos, según las circunstancias.

David fijará la edad en veinte años, sin duda para poder disponer de más personal. A los cincuenta años quedan cesantes, pudiendo servir de auxiliares a los otros levitas.

Capítulo 9

ULTIMOS DIAS EN EL SINAI

La Pascua en el Sinaí (1-14)

1 Yahvé habló a Moisés en el desierto del Sinaí el primer mes del segundo año después de la salida de la tierra de Egipto. Dijo: 2 «Que celebren los hijos de Israel la Pascua a su tiempo. 3 El día catorce de este mes, entre dos luces, la celebraréis conforme a todas las leyes y a todos los ritos que a ella se refieren». 4 Moisés habló a los hijos de Israel para que celebraran la Pascua; 5 y la celebraron el día catorce del primer mes, entre dos luces, en el desierto del Sinaí. Conforme a todo cuanto había mandado Yahvé a Moisés, así hicieron los hijos de Israel. 6 Había algunos hombres que estaban impuros por un cadáver, y no pudieron celebrar la Pascua en ese día. Presentándose aquel mismo día ante

[10] Lev 1,4.

Moisés y Aarón, les dijeron: 7 «Estamos impuros por un
cadáver; ¿por qué habremos de vernos privados de presentar
nuestra ofrenda a Yahvé, a su tiempo, con los demás hijos de
Israel?» 8 Y Moisés les respondió: «Esperad que sepa yo lo
que cuanto a vosotros dispone Yahvé». 9 Yahvé habló a Moi-
sés, diciendo: 10 «Habla a los hijos de Israel y diles: Si alguno
de vosotros o de vuestros descendientes está impuro por un
cadáver o está en viaje lejos, celebrará la Pascua de Yahvé.
11 En el segundo mes, el día catorce de él, entre dos luces,
la celebrará. La comerán con pan ázimo y lechugas amar-
gas; 12 no dejarán de ella nada para el día siguiente, ni que-
brantarán ninguno de sus huesos; la celebrarán conforme
a todos sus ritos. 13 Si alguno, estando limpio y no estando
de viaje, dejare de celebrarla, éste será borrado de su pue-
blo; por no haber ofrecido a su tiempo su ofrenda a Yahvé,
llevará sobre sí su culpa. 14 Si el extranjero que habitare en-
tre vosotros celebra la Pascua, guardará todas las leyes y ri-
tos que a ella se refieren. La ley será la misma para vosotros;
la misma para el extranjero que para el nativo».

La primera Pascua se había celebrado cuando la salida de Egipto; ahora, en el desierto del Sinaí, se celebra la segunda con el mismo ritual prescrito en la primera. Con esta ocasión se promulga una ley suplementaria en favor de aquellos que no pudieron celebrarla el mes primero. Estos lo harán al mes siguiente, en el día catorce, y conforme al mismo ritual: panes ácimos, lechugas amargas, sin quebrar ninguno de los huesos del cordero pascual y no dejar nada de éste sin comer (v.12). En 2 Par 30,2 se nos cuenta cómo en tiempo del rey Ezequías (s.VIII a. C.) celebraron los israelitas la Pascua el segundo mes por no haber podido celebrarla en el tiempo regular. Según Núm 19,11, la impureza proveniente del contacto con un cadáver dura siete días, precisamente los que dura la fiesta de los Acimos. Además, la participación en cualquier sacrificio, y el cordero pascual lo era, exige a toda costa el estado de pureza ritual en el que hubiera de participar de él [1]. El rito de la celebración será el mismo en todo tiempo. Considerada esta fiesta como nacional, quien no la celebre quedará, por lo mismo, excluído de la nación. Una vez más son admitidos los extranjeros que habitan en medio de la comunidad israelita. Pero ante todo se exige la circuncisión [2], con lo cual los extranjeros quedaban incorporados al pueblo escogido, a su alianza y a las promesas. Era ésta una puerta que se abría en el nacionalismo de Israel por la que los gentiles venían a participar de las esperanzas mesiánicas.

La nube, guía de Israel (15-23)

15 El día en que fué alzado el tabernáculo, la nube cubrió
el tabernáculo, y desde la tarde hasta la mañana hubo sobre
el tabernáculo como un fuego. 16 Así sucedía constantemen-

[1] Lev 7,20. [2] Ex 12,48-49.

te: de día lo cubría la nube, y de noche la nube parecía de fuego. [17] Cuando la nube se alzaba del tabernáculo, partían los hijos de Israel y en el lugar en que se paraba la nube, allí acampaban los hijos de Israel. [18] A la orden de Yahvé partían los hijos de Israel, y a la orden de Yahvé sentaban su campo; cuanto tiempo estaba la nube sobre el tabernáculo, estábanse quietos. [19] Cuando la nube se detenía muchos días sobre el tabernáculo, aguardaban los hijos de Israel la orden de Yahvé y no se movían; [20] y cuando la nube estaba pocos días sobre el tabernáculo, a la orden de Yahvé posaban y a la orden de Yahvé partían. [21] Cuando la nube se detenía desde la tarde a la mañana, y a la mañana se levantaba, partían; y si se levantaba a la noche, entonces partían. [22] Fuese dos días, un mes o un año, mientras la nube se detenía sobre el tabernáculo, estándose sobre él, los hijos de Israel seguían acampados y no se movían; cuando ella se alzaba, se movían ellos. [23] A la orden de Yahvé acampaban y a la orden de Yahvé partían, guardando el mandato de Yahvé, como Yahvé se lo había dicho a Moisés.

Esta perícopa es una ampliación de Ex 40,36. Una vez que Yahvé tomó posesión de la tienda para habitar en medio de Israel, por la nube, que de noche se vuelve luminosa y que es la imagen de la *gloria* de Yahvé, el Señor se ha constituído en Generalísimo, y, por consiguiente, en conductor oficial de su pueblo a través del desierto. La nube es la que, alzándose, da la orden de levantar el campo y partir, y es ella también la que determina el momento de detenerse y de fijar el campo. En suma, «a la orden de Yahvé acampaban y a la orden de Yahvé partían...» (v.23). Hablando en lenguaje religioso, Dios era el conductor de su pueblo por el desierto hacia la patria que le tenía destinada; pero esta idea muy espiritual ha de hacerse sensible para acomodarla a la condición humana. La nube era la imagen más apropiada, por cuanto no podían reproducirla, contraviniendo al precepto del Decálogo [3]. En 19,4, Dios mismo dice que los trajo «sobre alas de águila» hasta el Sinaí. De la misma imagen se sirve Dt 32,11ss. Era éste un gran beneficio que con frecuencia viene a la memoria de los salmistas y profetas [4]. También San Pablo recuerda esta historia, que considera como tipo del cristiano que camina hacia la patria celestial [5].

La *nube*, pues, parece tener una doble significación: proteger a los israelitas contra los esplendores de la divinidad; era como un *velo* que ocultaba la gloria de Dios [6]. Además era símbolo sensible de la presencia de Dios en su pueblo para guiarle y protegerle en la azarosa peregrinación por el desierto [7]. Esta nube, de noche aparece como fuego [8], símbolo también de la presencia de Dios.

[3] Ex 20,4.
[4] Sal 68,8; Hab 3,73.
[5] 1 Cor 10,1s.
[6] Véase DESNOYER, *Histoire du peuple hébreu* III p.113 n.1.
[7] Esta manifestación sensible de Dios en forma de *fuego* aparece ya en la alianza de Dios con Abraham (Gén 15,17), en la zarza ardiendo (Ex 3,2) y en la teofanía del Sinaí (Ex 19,16-20).
[8] Cf. Ex 40,34-35; Lev 23-24; Ex 24,17.

CAPÍTULO 10

PREPARACION DE LA PARTIDA

Las trompetas de plata (1-10)

[1] Yahvé habló a Moisés, diciendo: [2] «Hazte dos trompetas de plata batida a martillo, que te sirvan para convocar la asamblea y para hacer mover el campamento. [3] Cuando se toquen las dos, acudirá a ti toda la asamblea a la puerta del tabernáculo de la reunión; [4] cuando se toque una sola, se congregarán a ti los príncipes jefes de los millares de Israel. [5] A un toque estrepitoso, moverán su campamento los acampados al oriente. [6] A un segundo toque de la misma clase, moverán su campamento los acampados al mediodía; estos toques son para ponerse en movimiento. [7] También para reunir la asamblea las tocaréis, pero no con ese toque. [8] Los hijos de Aarón, los sacerdotes, serán los que toquen las trompetas, y éstas serán para vosotros de uso obligatorio por siempre en vuestras generaciones. [9] Cuando en vuestra tierra saliereis a la guerra contra el enemigo que os atacare, tocaréis alarma con las trompetas, y servirán de recuerdo ante Yahvé, vuestro Dios, para que os salve de vuestros enemigos. [10] También en vuestros días de alegría, en vuestras solemnidades y en las fiestas del comienzo del mes, tocaréis las trompetas; y en vuestros holocaustos y vuestros sacrificios pacíficos serán para vosotros un recuerdo cerca de vuestro Dios. Yo, Yahvé, vuestro Dios.

En los tiempos primitivos, las señales se hacían con el cuerno de carnero, la corneta [1]. En Lev 25,9s se dice que el jubileo se anunciará al sonido del cuerno. Pero los documentos posteriores nos hablan de las trompetas de plata, que se hacían sonar así en el templo, para anunciar los actos de culto y las fiestas, como en el campo de batalla [2]. En el arco de Tito, en Roma, figuran también, entre los trofeos de su victoria sobre los judíos, encima de la mesa de los panes, dos trompetas largas. La razón de introducir aquí estas trompetas es, sin duda, para que respondan mejor a la nueva organización de Israel bajo la guía directa de Dios. Las trompetas de plata eran algo más digno que los cuernos de carnero. Las señales convenidas son tres: un toque para convocar a los jefes del pueblo; dos para llamar al pueblo; uno más prolongado para ordenar el levantamiento del campo, y éste se hará a cada una de las partes de él. Fuera de esto, añade que las trompetas tocarán en la guerra, y será su sonido como una llamada a Yahvé para que venga en socorro de los suyos. Este pasaje nos ofrece la explicación de lo que se dice repetidas veces en los Paralipómenos: que los sacerdotes

[1] Jos 6,5.
[2] 2 Par 13,12.14s; 1 Mac 4,40; 5,33; 16,8.

iban delante del ejército de Judá con las trompetas para tocarlas en el momento de comenzar la batalla, y su efecto era tan decisivo, que al instante los enemigos se sentían aterrados y huían, no quedando al ejército otro trabajo que perseguirlos y recoger el botín [3]. También aquí tenemos que advertir la desproporción entre el efecto de las dos trompetas y la extensión del campamento de más de 600.000 hombres. La dificultad la salva, como antes dijimos, el género literario hiperbólico del autor sagrado.

El autor sagrado no describe la forma de las dos trompetas, pero podemos suponer que eran semejantes a las que aparecen en los monumentos egipcios [4]. El uso de las trompetas se prescribe también para las grandes conmemoraciones religiosas (v.10) [5].

Partida del Sinaí (11-28)

**11 En el año segundo, el segundo mes, a veinte del mes,
se alzó la nube de sobre el tabernáculo del testimonio, 12 y
los hijos de Israel marcharon, por etapas, del desierto del
Sinaí al desierto de Farán, donde la nube se paró, 13 movién-
dose por primera vez a la orden de Yahvé por Moisés. 14 La
primera en moverse fué la enseña del campo de los hijos de
Judá, con sus escuadras. Jefe de las escuadras de aquellos
era Nasón, hijo de Aminadab. 15 Jefe de las escuadras de la
tribu de los hijos de Isacar, Natanael, hijo de Suar; 16 y jefe
de las escuadras de la tribu de los hijos de Zabulón, Eliab,
hijo de Jelón. 17 Desmontado que fué el tabernáculo, pusie-
rónse luego en marcha los hijos de Gersón y los hijos de
Merarí, llevando el tabernáculo. 18 Luego se puso en mar-
cha la enseña del campo de Rubén, por sus escuadras. 19 El
jefe de sus escuadras era Elisur, hijo de Sedeur; el jefe de
las escuadras de la tribu de los hijos de Simeón, Selamiel,
hijo de Zurisadai; 20 y el jefe de las escuadras de los hijos
de la tribu de Gad, Eliasaf, hijo de Deuel. 21 Comenzaron
luego a marchar los hijos de Caat, llevando el santuario; y
en tanto que ellos llegaban, se disponía el tabernáculo.
22 Después se puso en marcha la enseña del campo de los
hijos de Efraím por sus escuadras; jefe de sus escuadras era
Elisama, hijo de Amiud; 23 jefe de las escuadras de la tribu
de Manasés, Gamaliel, hijo de Pedasur; 24 jefe de las escua-
dras de la tribu de los hijos de Benjamín, Abidán, hijo de
Gedeón. 25 Después se puso en marcha la enseña del campo
de los hijos de Dan, por sus escuadras, a retaguardia de los
otros campos; jefe de las escuadras de los hijos de Dan era
Ajiezer, hijo de Amisadai; 26 jefe de las escuadras de la tribu
de los hijos de Aser, Feguiel, hijo de Ocrán; 27 jefe de las
escuadras de la tribu de los hijos de Neftalí, Ajira, hijo de
Enán. 28 Los hijos de Israel se pusieron en marcha con sus
escuadras por orden.**

[3] Cf. 2 Par 13,15; 15,1; 1 Mac 5,33.
[4] Véase la descripción en FL. JOSEFO, *Ant. Jud.* III 11,6.
[5] Cf. 2 Par 5,12; 29,26.

Por fin llega la hora de la partida, cuando faltaban sólo diez días para cumplirse el año de la llegada a la montaña santa [6]. El 20 del segundo mes se alza la nube sobre el tabernáculo, y los hijos de Israel levantan el campo y se ponen en marcha. Ninguna mención se hace de las trompetas que según 10,5 debían intimar la orden de partida a los cuatro lados del campamento. La marcha se realiza en el orden señalado en el capítulo 2 con alguna diferencia. Allí se asigna a los levitas, que llevan el tabernáculo, el centro de la columna; aquí Gersón y Merarí caminan después de las tribus que acampan al oriente, que son las primeras en partir, y Caat marcha después del segundo grupo, que acampaba al mediodía. Y como antes, tampoco aquí se hace mención del resto del pueblo con sus ganados y hacienda. Se ve clara la concepción ideal que el autor sagrado da a esta organización de Israel. Por sus etapas, y guiados por la nube, caminan desde el desierto del Sinaí hasta el de Farán, al sur de Canaán [7]. El v.28 marca bien la conclusión de la perícopa.

Invitación de Moisés a su cuñado Jobab para que le acompañe (29-32)

29 Moisés dijo entonces a Jobab, hijo de Raguel, madianita, su suegro: «Nosotros nos vamos para el lugar que Yahvé nos ha dicho: «Yo os lo daré»; ven con nosotros y te favoreceremos; porque Yahvé ha prometido favorecer a Israel».
30 El respondió: «No, me iré a mi tierra y a mi parentela».
31 Moisés insistió: «No nos dejes, pues tú conoces bien los lugares donde habremos de acampar y podrás servirnos de guía; 32 si vienes, nosotros te daremos parte de lo que nos dé Yahvé».

Esta perícopa parece pertenecer al documento *yahvista*. En el documento *sacerdotal* se insiste en que Yahvé es el guía directo de los israelitas en su peregrinación, y la *nube* es el signo de su presencia sensible. En cambio, aquí se insiste en que Moisés quiere llevar a su cuñado como guía experto, conocedor de aquellos parajes de la estepa por donde habían de pasar [8]. Moisés le promete participar de los bienes que Yahvé les dé. En Jue 1,16; 4,11, se dice que los *quineos* se incorporaron a Moisés, y probablemente éstos son los *madianitas* de que aquí se habla, tribu nómada que pastoreaba entre el Sinaí, Farán y Edom [9].

[6] Ex 19,1.
[7] Cf. ABEL, *Géog.* I 434.
[8] No está claro en el texto si este Jobab hijo de Raguel es el cuñado o el suegro de Moisés. En Ex 2,18 se dice que Raguel es el padre de Séfora, esposa de Moisés. Pero algunos creen que es una glosa que proviene de Núm 10,29. En Ex 3,1; 4,18 el suegro de Moisés es llamado Jetro. Algunos creen que *Raguel* es un calificativo *(Reuel:* amigo de Dios).
[9] Véase ABEL, o.c., I 286.

En marcha desde el monte Sinaí (33-36)

33 Así se marcharon del monte de Yahvé, e hicieron tres días de camino; y el arca de la alianza de Yahvé fué con ellos tres días de camino, buscando dónde acampar. 34 La nube de Yahvé los acompañaba de día desde que levantaron el campamento. 35 Cuando movían el arca, decía Moisés: «Levántate, Yahvé; dispérsense tus enemigos. Y huyan ante ti los que te aborrecen. 36 Y cuando el arca se posaba, decía: «Pósate, ¡oh Yahvé!, entre las miríadas de Israel».

Esta perícopa parece una repetición de 10,11-28, que se ha de atribuir a otro documento. El pueblo parte del Sinaí y camina tres días buscando dónde acampar. En la primera narración, el arca iba muy envuelta en ricos paños y cubierta por pieles de tejón; aquí, parece que va el arca descubierta, como en Jos 3,2s [10], y la nube la acompaña como en Ex 13,21s. Así se explican las palabras de Moisés en las que dice lo que era el arca para el pueblo: el símbolo de la presencia de Dios en medio de Israel para defenderle de sus enemigos. El pasaje de 1 Sam 4,3s nos declara bien este pensamiento: el pueblo se halla enfrente de los filisteos, que les habían infligido una derrota. En vista de esto, resuelven traer el arca de Yahvé. Cuando ésta entró en el campo de Israel, el pueblo «lanzó tan grandes gritos de júbilo, que hacían temblar la tierra. Los filisteos sintieron temor y decían: «Ha *venido Dios* al campamento. ¡Desgraciados de nosotros!... ¿Quién nos librará de la mano de ese Dios poderoso? ¿Acaso no es El el que castigó a los egipcios con toda suerte de plagas y de peste?» Así declara el autor sagrado la impresión causada en uno y otro campo por la llegada del arca. A la luz de estas palabras podemos entender lo que significan las de Moisés.

Cuando Israel abandona la llanura de *er-Raha* en el desierto del Sinaí (la «montaña de Yahvé» designando al Sinaí aparece sólo aquí, pues en otros lugares se llama «montaña de Elohim»), no sabemos la dirección exacta que tomaron. Son muchos los intrincados valles que se abren paso para salir del macizo de los montes del Sinaí, y, por otra parte, no hay ninguna indicación en el texto sagrado que pueda servir de apoyo para trazar el itinerario hasta llegar al vasto desierto de Tih, de Farán o de Sin, en el lenguaje de la Biblia, caminando siempre hacia el norte hasta llegar a la región de Cades, donde Israel se estacionó [11].

[10] Cf. 1 Sam 4,3; 2 Sam 6,1s.

[11] Véase M. J. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain:* RB (1900) 274; R. Savignac, *La region de Ain Cadeis:* RB (1922).

CAPÍTULO 11

DIVERSOS INCIDENTES EN EL CAMINO DEL SINAI A CADES

Los diversos relatos sobre estos incidentes contados al vivo parecen proceder de distintas fuentes, *elohista* y *yahvista.*

Descontento del pueblo (1-9)

[1] Aconteció que el pueblo se quejó a oídos de Yahvé, y, al oírlo Yahvé, ardió en ira, y encendió contra ellos un fuego que abrasó una de las alas del campamento. [2] Clamó entonces el pueblo a Moisés, y Moisés oró a Yahvé, y el fuego se apagó; [3] y llamaron a aquel lugar *Tabera*, porque allí se había encendido contra ellos el fuego de Yahvé. [4] El vulgo adventicio que en medio de ellos habitaba tenía tantas ganas de comer carne, que aun los hijos de Israel se pusieron a llorar y a decir: «¡Quién nos diera carne que comer! [5] ¡Cómo nos acordamos de tanto pescado como de balde comíamos en Egipto, de los cohombros, de los melones, de los puerros, de las cebollas, de los ajos! [6] Ahora está al seco nuestro apetito, y no vemos sino el maná. [7] El maná era parecido a la semilla del cilandro y tenía un color como de bedelio. [8] Esparcíase el pueblo para recogerlo, y lo molían en molinos o lo majaban en morteros, y, cociéndolo en una caldera, hacían de él tortas, que tenían un sabor como de pasta amasada con aceite. [9] Cuando de noche caía el rocío sobre el campo, caía también el maná».

El ambiente del pueblo ha cambiado. En las páginas que preceden, el llamado *código sacerdotal* pone de relieve la devoción y generosidad del pueblo hacia el santuario de Yahvé; aquí se nos presenta otra vez al pueblo de dura cerviz, constante murmurador contra su caudillo, aunque el autor sagrado atribuye esto a la influencia de los extraños en el pueblo hebreo. En medio del desierto se acuerdan de la abundancia de viandas de que disfrutaban en Egipto. Nada más natural que el hambriento se vuelva a los tiempos en que comía a saciedad. ¿Quiénes son estos *extraños* que inician la rebelión? Lo ignoramos. El texto sagrado hace mención de ellos en diferentes lugares [1]. Serían gentes que, no encontrándose satisfechas en el valle del Nilo, aprovecharon la escapada de los hebreos para juntarse a ellos y recobrar la libertad de que allí no gozaban [2]. ¿Qué significa ese *fuego* con que Dios abrasó una de las alas del campamento? Lo ignoramos; tal vez alguna descarga eléctrica. El nombre de *Tabera* significa *incendio*. Aparece mencionado en Dt 9,22.

[1] Ex 12,38; Lev 24,10.
[2] Ex 16,12s.

Los israelitas y los extranjeros se acuerdan de la comida de Egipto: pescado, cohombros, cebollas, etc., todo lo que constituye la base de la alimentación de los egipcios. [3] Y desprecian el *maná*. Sobre su naturaleza véase el comentario a Ex 16,12s. No debía ser una cosa tan exquisita, cuando los israelitas lo desprecian y añoran otras cosas tan vulgares. Esta opinión de los israelitas sobre el maná parece confirmar la hipótesis de que la famosa comida del desierto era algo parecido al *man*, secreción de un arbusto de la península arábiga, que preparaban majándola al mortero (v.8), y aparece por las mañanas como un rocío misterioso (v.9). En Núm 21,5 se dice que los israelitas se quejaban de aquel «miserable alimento» [4]. Los hebreos llevaban consigo rebaños de ovejas, pero sin duda que estas reses no eran suficientes para abastecer normalmente a todos durante tanto tiempo, y por eso tenían que vivir habitualmente de productos miserables de la estepa, que tienen pocos ingredientes nutritivos [5].

Queja de Moisés (10-15)

10 Oyó Moisés las lamentaciones del pueblo, que por familias se reunía a las puertas de las tiendas, encendiendo el ardor de la ira de Yahvé; y desagradó a Moisés, 11 que dijo a Yahvé: «¿Por qué tan mal tratas a tu siervo? ¿Por qué no ha hallado gracia a tus ojos y has echado sobre mí la carga de todo este pueblo? 12 ¿Lo he concebido yo o lo he parido para que me digas: Llévale en tu regazo, como lleva la nodriza al niño a quien da de mamar, a la tierra que juraste dar a tus padres? 13 ¿Dónde tengo yo carne para alimentar a todo este pueblo? ¿Por qué llora a mí clamando: Danos carne que comer? 14 Yo no puedo soportar solo a este pueblo. Me pesa demasiado. 15 Si así has de hacer conmigo, dame la muerte, te lo ruego; y si es que he hallado gracia a tus ojos, que no me vea ya más así afligido».

Las quejas del pueblo afligen el corazón de Moisés. Pensaba haber realizado una obra grande rescatando a su pueblo de la servidumbre de Egipto, y he aquí que no sólo no lo agradecen, sino que miran esto como una desgracia. Sobre todo, lo que le hubo de herir más fué que con esas quejas desestimaban el favor de Dios, el verdadero Libertador, y además menospreciaban las promesas que les había hecho y hacia las cuales los conducía. Ante esta actitud del pueblo, el ánimo del profeta desfallece, y se queja él también de la misión ingrata que Dios ha echado sobre sus hombros. No se siente con fuerzas para llevar al pueblo en su regazo como la nodriza al niño. Y esta conciencia de Moisés sobre su flaqueza

3 Véase HERODOTO, II 92, y el art. *Egypte* en DBS II 702; Is 19,8; Ex 7,21.

4 Núm 21,5. El autor del libro de la Sabiduría (16,20-21) idealiza *midrásicamente* el alimento del maná: sabía al gusto que cada uno prefería. Cf. Sal 78,24-25; 2 Esd 9,21.

5 Flavio Josefo identifica el *maná* con un alimento natural del Sinaí que se daba en su tiempo: *Ant. Jud.* III 1,6. Hoy día se suele ver en el *maná* el producto del *tamaris mannifera*, que se encuentra en la península Sinaítica, si bien podemos suponer que Dios lo multiplicara milagrosamente durante todo el año. Véase HEINISCH, *Exodus* 134-13.

se aviva tanto más, cuanto más crecen la impaciencia del pueblo y sus quejas. Como más tarde Elías, pide a Dios, como una gracia, que le lleve de esta vida si no quiere quitarle la pesada carga[6].

Los v.7-9 son continuación lógica del v.6, de forma que parecen reflexiones del hagiógrafo sobre las diversas formas de preparar el maná para que el lector se haga cargo de que los israelitas no tenían razón para sus quejas contra Moisés. Este, por su parte, se siente apesadumbrado por su ingrata misión histórica. En realidad es Dios quien ha concebido y criado al pueblo hebreo[7], y, por tanto, a El le pertenece llevarlo en su regazo, y no a Moisés. Descorazonado, pide a Dios le quite la vida si no le presenta mejores perspectivas[8].

Respuesta de Yahvé (16-23)

16 Entonces dijo Yahvé a Moisés: «Elígeme a setenta va-
rones de los hijos de Israel, de los que tú sabes que son an-
cianos del pueblo y de sus principales, y tráelos a la puerta
del tabernáculo; que esperen allí contigo. 17 Yo descenderé,
y contigo hablaré allí, y tomaré del espíritu que hay en ti
y lo pondré sobre ellos, para que te ayuden a llevar la carga
del pueblo y no la lleves tú solo. 18 Y di al pueblo: Santificaos
para la mañana, y comeréis carne, ya que habéis llorado a
Yahvé diciendo: ¡Quién nos diera carne que comer! ¡Me-
jor ciertamente estábamos en Egipto! 19 No comeréis un
día, ni dos, ni cinco, ni diez, ni veinte; 20 la comeréis todo
un mes, hasta que se os salga por las narices y os produzca
náuseas, por haber menospreciado a Yahvé, que está en
medio de vosotros, y haber llorado, diciendo: ¿Por qué
hemos salido de Egipto?» 21 Moisés le dijo: «Seiscientos mil
infantes cuenta el pueblo en medio del cual estoy, y me
dices: Yo les daré carne, y la comerán todo un mes. 22 ¿Bas-
tará para ello degollar todas las ovejas y todos los bueyes?
¿Se juntarán todos los peces del mar para darles abasto?»
23 Yahvé replicó a Moisés: «¿Acaso se ha acortado el brazo
de Yahvé? Ya verás si es o no es como yo te he dicho».

Dios quiere aliviar la carga de Moisés, y por ello propone que elija *setenta* ancianos como auxiliares suyos. En Ex 18,25s se dice que Moisés, por consejo de Jetro, eligió oficiales de diez, de cincuenta, de ciento y de mil, que formasen una verdadera jerarquía para entender en los asuntos menores del pueblo, reservándose el profeta los de mayor importancia. Esto significaba una gran ayuda, tanto más cuanto que en estos oficiales tenía el caudillo consejeros hábiles con quien comunicar los problemas graves que ocurriesen. Teniendo éstos, ya no podía quejarse el caudillo de quedarse sólo. Estos *ancianos*[9] aparecen ya varias veces con ocasión de la salida

[6] Cf. 1 Re 19,4.
[7] Cf. Ex 4,22; Dt 32,17; Os 11,1.
[8] Cf. Jer 15,10-11.
[9] Estos *ancianos* o *ziqne* equivalen literalmente a los γέροντες de los griegos, a los *Patres* o *Senatus* de los romanos y a los *cheiks* de los árabes.

de Egipto [10]. Ahora parece que se quiere investirlos de nueva autoridad en nombre de Dios, como intendentes *(soterim)* a las órdenes de Moisés. Llamados al santuario, Dios les comunica el *espíritu* de Moisés (v.17), que en el v.26 se define como espíritu *profético*. La palabra *profecía* en la Sagrada Escritura tiene un sentido muy amplio. Cualquier *manifestación* carismática del *espíritu de Dios* puede recibir el nombre de *profecía*. En este pasaje podemos suponer que se trata del don de *consejo* para resolver los conflictos del pueblo y mantenerlo en paz. Participaban, pues, del don del *consejo* del caudillo Moisés. El autor sagrado concibe así la mente de Moisés como una lámpara que transmite luz a otras, si bien en menos cantidad y en dependencia de aquélla. La afirmación, pues, de esta *comunicación* de espíritu indica la situación subordinada de los *ancianos* respecto del gran Profeta-Caudillo.

Por otra parte, Yahvé responderá a las quejas del pueblo con un nuevo hecho portentoso. Pero antes deben *santificarse* (v.18), es decir, ponerse en estado de pureza ritual, pues Dios los va a visitar. Les va a dar tal cantidad de carne, que habrán de sentir náuseas de ella (v.19). Así, Dios les castigará por haberle despreciado, añorando la estancia en Egipto. Moisés siente cierto escepticismo sobre la promesa divina, ya que son 600.000 los israelitas que están necesitados de comida. Según Ex 16,13, Dios envió a los hebreos codornices en gran cantidad en el desierto de Sin antes de llegar al Sinaí. Yahvé, por toda respuesta, recuerda el poder de su brazo omnipotente (v.23), que no se «ha acortado» en poder. Y por eso ha de responder como en otras ocasiones al sacarlos de los dominios del faraón.

Efusión del espíritu sobre los setenta ancianos (24-30)

24 Salió Moisés y transmitió al pueblo lo que había dicho Yahvé; y eligió los setenta varones de entre los ancianos de Israel y los puso en derredor del tabernáculo. 25 Descendió Yahvé en la nube y habló a Moisés; tomó del espíritu que residía en él y lo puso sobre los setenta ancianos; y cuando sobre ellos se posó el espíritu, pusiéronse a profetizar, y no cesaban. 26 Habíanse quedado en el campamento dos de ellos, uno llamado Eldad y otro llamado Medad; y también sobre ellos se posó el espíritu; eran de los nombrados, pero no se presentaron ante el tabernáculo, y se pusieron a profetizar en el campamento. 27 Corrió un mozo a avisar a Moisés, diciendo: «Eldad y Medad están profetizando en el campamento». 28 Josué, hijo de Nun, ministro de Moisés desde su juventud, dijo: «Mi señor, Moisés, impídeselo». 29 Y Moisés le respondió: «¿Tienes celos por mí? ¡Ojalá que todo el pueblo de Yahvé profetizara y pusiese Yahvé sobre ellos su espíritu!» 30 Volvióse Moisés al campamento, y con él los ancianos de Israel.

[10] Cf. Ex 3,16; 19,7; 24,1.

Moisés salió del tabernáculo, en el que solía tener las comunicaciones de Yahvé [11], y reunió a los ancianos y los colocó delante del tabernáculo, sin decir el texto cómo hizo la elección. Y Dios, para investirlos de una misión divina ante el pueblo, descendió en forma de *nube*. La descripción es antropomórfica: Dios tomó del *espíritu* de Moisés y se lo comunicó a los ancianos (v.25). Y al punto éstos empezaron a *profetizar*. Abraham es llamado *profeta* [12] o amigo de Dios, y María, la hermana de Moisés, es llamada también *profetisa* [13]. Pero el caso de los *ancianos* es el primer caso de «profetismo» *colectivo* [14]. Por eso Amós y Jeremías dirán que los profetas existieron en tiempos de Moisés [15]. El texto sagrado no concreta en qué consistió la manifestación *profética* de los *ancianos*; pero podemos suponer que se trata de ciertas manifestaciones de entusiasmo religioso, como discursos enardecidos, cantos sagrados, pulsación de instrumentos músicos estimulantes de estas manifestaciones religiosas [16]. Así se reanimaba la fe apagada del pueblo. Estas manifestaciones están en consonancia con la mentalidad primitivista del ambiente. De este modo, el pueblo podía comprobar que, en efecto, el *espíritu* de Dios se había apoderado de ellos. Y el autor sagrado anota el caso curioso de dos *ancianos* elegidos por Moisés que, a pesar de no estar junto al tabernáculo, se pusieron a profetizar (v.27) [17]. Algunos dieron a conocer el hecho a Moisés, y Josué, su lugarteniente y fiel compañero [18], quiere evitar esa manifestación *profética*, pues la considera en competencia con la que Moisés acaba de provocar ante el tabernáculo [19]. Moisés, con buen sentido, declara que esto no compromete su autoridad, y dice que bien quisiera que el *espíritu* de Yahvé fuera sobre todo el pueblo y que todos se entregaran a manifestaciones *proféticas*. Joel dirá que en los tiempos mesiánicos habrá una manifestación del *espíritu* en todas las capas sociales y en todas las edades [20]. San Pedro ve el día de Pentecostés, en la efusión del Espíritu Santo, el cumplimiento de la profecía de Joel [21].

Las codornices (31-34)

31 Vino un viento de Yahvé, trayendo desde el mar codornices, que dejó sobre el campamento, hasta la altura de dos codos sobre la tierra. 32 El pueblo estuvo todo el día, toda la noche y todo el día siguiente recogiendo codornices; el

[11] Cf. Núm 7,89.
[12] Gén 20,7.
[13] Ex 15,20.
[14] Cf. 1 Sam 10,11-13; 19,20-24.
[15] Cf. Am 2,10; Jer 7,25.
[16] Cf. 1 Sam 10,11-13; 19,20-24.
[17] En el *Pastor*, de HERMAS, se cita un libro de profecías de Eldad y Modat (vis.II 3,4).
[18] Es el vencedor de los amalecitas (Ex 17,8-14), el que acompaña a Moisés a la montaña (Ex 24,13; 32,17), y el que guarda el tabernáculo (Ex 33,11).
[19] Los discípulos de Jesús sentirán también celo de otros que se dedican a arrojar los demonios en nombre de El (Mc 9,38).
[20] Jl 2,28-29.
[21] Act 2,16-21; 1 Cor 12,4-11.

que menos, recogió diez *jómer*, y las pusieron a secar en los alrededores del campamento. 33 Aún tenían la carne entre sus dientes, antes de que hubiesen podido acabar de comerlas, encendióse en el pueblo el furor de Yahvé, y Yahvé hirió al pueblo con una plaga; 34 siendo llamado aquel lugar Quibrot-Hat-tawa, porque allí quedó sepultado el pueblo glotón. 35 De Quibrot-Hat-tawa partieron a Jaserot y acamparon allí.

Para satisfacer las quejas del pueblo, que apetecía carne en abundancia, Yahvé hizo venir, como la vez primera [22], de la parte del mediodía una gran bandada de codornices, que en la primavera suben del sur en busca de clima más fresco y que, cansadas de largo vuelo, vienen a caer en la península del Sinaí. El salmista idealiza imaginativamente: «hizo soplar en el cielo el viento solano, y con su poder hizo soplar el austro y caer como polvo sobre ellos la carne, como arenas del mar aves aladas» [23]. Cubrieron una extensión de un día de camino y con una altura de unos dos codos (un metro) [24]. De nuevo tenemos que acudir al género literario hiperbólico para justificar estas exageraciones. También aquí parece que nos encontramos ante un hecho natural, si bien preternatural en cuanto a sus circunstancias *(quoad modum)*, en cuanto que aparecen las codornices en el momento querido por Dios y en la cantidad anunciada. Los israelitas llegaron a recoger el que menos 10 *jómer* (unos 3.640 kilos). La exageración es manifiesta, pero con ella el autor sagrado quiere destacar la abundancia de volátiles cogidos. Los israelitas extendieron la caza en el campo para secarlos, como hacían los egipcios con los peces y aun con las aves [25]. El autor sagrado relata después el castigo al pueblo glotón, pues estaban aún con la carne en la boca, cuando la ira de Dios se encendió y envió una plaga exterminadora. El texto no concreta en qué consistió el castigo. Quizá una infección general. Por eso se llamó aquel lugar *Quibrot-Hat-tawaa* («sepulcros de la glotonería»). Desde este lugar, los israelitas continuaron el viaje hasta un oasis llamado *Jasarot*, comúnmente identificado con *Ain Jadra* [26], abundante en agua y recogido entre un círculo de colinas, que le resguardaba contra la intemperie.

Capítulo 12

CASTIGO DE MARÍA, HERMANA DE MOISÉS

1 María y Aarón murmuraban de Moisés por la mujer cusita que éste había tomado, pues había tomado Moisés por mujer a una cusita. 2 Decían: «¿Acaso sólo con Moisés habla Yahvé? ¿No nos ha hablado también a nosotros?»

22 Ex 16,13.
23 Sal 78,26.27.
24 La Vg dice que volaban a dos codos de altura.
25 Herodoto, II 77; DBV II 36.
26 M. J. Lagrange, a.c.; RB (1900) 276.

Oyó esto Yahvé. [3] Moisés era hombre mansísimo, más que cuantos hubiese sobre la haz de la tierra. [4] Y dijo luego a Moisés, a Aarón y a María: «Id los tres al tabernáculo de la reunión». [5] Una vez allí, descendió Yahvé en la columna de nube y, poniéndose a la entrada del tabernáculo, llamó a Aarón y a María. Salieron ambos, [6] y El les dijo: «Oíd mis palabras: Si uno de vosotros profetizara, yo me revelaría a él en visión y le hablaría en sueños. [7] No así a mi siervo Moisés, que es en toda mi casa el hombre de confianza. [8] Cara a cara hablo con él, y a las claras, no por figuras; y él contempla el semblante de Yahvé. ¿Cómo, pues, os habéis atrevido a difamar a mi siervo Moisés?» [9] Y, encendido en furor contra ellos, fuese Yahvé. [10] Apenas se había retirado del tabernáculo la nube, apareció María cubierta de lepra, como la nieve; y miró Aarón a María, y la vió cubierta de lepra. [11] Dijo entonces Aarón a Moisés: «¡Oh mi señor, no eches sobre nosotros el peso de nuestro pecado! Neciamente hemos obrado, hemos pecado. [12] Que no quede como el abortivo, que sale del vientre de su madre ya medio consumido». [13] Clamó entonces Moisés a Yahvé, diciendo: «Ruégote, ¡oh Dios!, que la sanes». [14] Respondió Yahvé: «Si su padre la hubiera escupido en el rostro, ¿no quedaría por siete días llena de vergüenza? Que sea echada fuera del campamento por siete días, y después volverá». [15] Fué, pues, María echada fuera del campamento, y el pueblo no se movió hasta que hubiera tornado.

Un nuevo episodio que podemos decir familiar, pues acaece entre los tres hermanos, hijos de Amram y Yoquebed. Pero en él se recalca el ascendiente especialísimo que Moisés tiene ante Dios, y por eso el autor sagrado lo recoge para escarmiento de todos, ya que Yahvé no permite que se ponga en duda la dignidad de profeta del amigo íntimo suyo. Los motivos de la murmuración de María y Aarón son dos: que tenía por mujer a una *cusita* o etíope [1] y que Moisés era venerado como *profeta* por el pueblo, como si ellos no tuvieran también sus relaciones íntimas con Dios. Podemos suponer razonablemente que el primer motivo era el objeto de las murmuraciones de María, y el segundo de Aarón, que, después de haber sido elevado a la dignidad del sumo sacerdocio, no veía con buenos ojos el honor que el pueblo rendía a su hermano como principal confidente de Dios. La esposa *cusita* probablemente es Séfora, madianita [2], pues los madianitas y cusitas o etíopes aparecen mencionados juntos en la tabla etnográfica [3]. Por otra parte, en ningún otro lugar se alude a un nuevo matrimonio de Moisés [4]. Aarón se considera también portavoz de los oráculos divinos (v.2), y, por consiguiente, no acepta de buen grado el monopolio de los mismos que el pueblo le atribuye. María era también una *profetisa* que,

[1] Los dos términos pueden designar a gentes de raza no israelita, que radicaban en la península sinaítica. En Hab 3,7 se mencionan juntos Madián y Cusán como moradores de Arabia.

[2] Ex 2,15s.

[3] Gén 10,7. Véase ABEL, *Géographie de la Palestine* I 287.

[4] El matrimonio con una madianita estaba permitido por la Ley, supuestas ciertas relaciones de Israel con ese pueblo (Gén 25,2; Ex 34,16).

tocando el tambor, dirigía el canto de las mujeres y enardecía a las tribus de Israel [5]. Además, Aarón era el que consultaba a Yahvé por el *urim* y el *tummim* [6]. Todo esto daba pie para sus reclamaciones como dirigente del pueblo en paridad con Moisés. Este, por su parte, era «hombre *mansísimo*...» (v.3), y recibió esta protesta sin reaccionar violentamente, haciendo valer sus privilegios [7]. Sin embargo, es Dios el que va a reivindicar sus derechos excepcionales, haciendo un castigo ejemplar. Y primeramente proclama a la entrada del tabernáculo que con Moisés se comunica de un modo especial, *cara a cara* (v.8), como un «amigo a otro amigo» [8], y no en *sueños* o *visiones* (v.6), como suele hacerlo con los *profetas* [9]. Moisés es el confidente excepcional de Yahvé (v.7). Y, por tanto, ¿cómo se atreven a *difamarle* (v.8b) a él, «que contempla el *semblante* de Yahvé», es decir, su manifestación gloriosa, sensible? El autor del Eclesiástico hace el elogio de Moisés, diciendo: «Amado de Dios y de los hombres, cuya memoria vive en bendición, le hizo en la gloria semejante a los santos (ángeles) y le engrandeció haciéndole espanto de los enemigos... Cara a cara le dió sus preceptos, la ley de vida y de sabiduría, para enseñar a Jacob su alianza, y sus juicios a Israel» [10]. Y el autor de la Epístola a los Hebreos pondera la gloria de Moisés para exaltar la de Jesucristo, que está por encima de aquél [11], ya que «concentra en sus manos todo el conjunto de la economía de salvación de la que es el jefe, puesto que es apóstol, sumo sacerdote y, como Moisés, fiel a Dios, que le ha hecho apóstol y mediador» [12]. En todo caso, Moisés es el mayor de los profetas del Antiguo Testamento, ya que Dios no le habló en *enigmas* o *figuras*, sino *a las claras* [13]. Y Yahvé castigó a María con la lepra por sus murmuraciones (v.10), pero no a Aarón. ¿Por qué? La lepra se compaginaba mal con la santidad sacerdotal, y por eso Dios no quiere presentar al sumo sacerdote como leproso y objeto de desprecio del pueblo. Aarón intercede ante Moisés para curar a su hermana, y Dios, recordando una antigua y conocida costumbre, según la cual el padre escupía al hijo que le hubiera ofendido, y, como consecuencia, el hijo quedaba recluído, «lleno de vergüenza» durante siete días (v.14a), exige que María, herida por Dios con la lepra, sea separada de la comunidad durante siete días (v.14b) [14]. María fué admitida sin que se hicieran los ritos de la purificación del leproso [15]. En todo este capítulo se quiere enaltecer la situación privilegiada de Moisés frente a Aarón y los demás fu-

[5] Ex 15,20.
[6] Ex 28,30.
[7] Algunos autores traducen el heb. *'anaw* por «abatido», en vez de «mansísimo», teniendo en cuenta que el temperamento de Moisés no era precisamente manso (cf. Ex 32,19; Núm 16).
[8] Cf. Ex 33,11; Dt 34,10.
[9] El TM de v.6a es oscuro. Lit.: «si Yahvé es vuestro profeta». Los LXX: «si hubiera profeta vuestro para el Señor».
[10] Eclo 46,1-6.
[11] Heb 3,2s.
[12] A. CLAMER, o.c., p.313.
[13] Véase SANTO TOMÁS, 2-2 q.174 a.4.
[14] Cf. Lev 13,5; 14,8.
[15] Cf. Lev 14,1-32.

turos profetas. Sin embargo, ya se deja entender que la ponderación de las comunicaciones divinas con Moisés («cara a cara») es antropomórfica e hiperbólica, que no anula el dicho del evangelista: «A Dios nadie le vió; pero el Unigénito del Padre, que mora en el seno del Padre, ése nos lo dió a conocer»[16].

Capítulo 13

LOS EXPLORADORES DE CANAAN

El relato de los c.13-14 sobre la exploración de Canaán y la rebelión del pueblo es bastante complejo desde el punto de vista literario. La crítica encuentra numerosas anotaciones paralelas[1], que revelan duplicidad de fuentes. Las divergencias también son notables[2]. Por eso parece que encontramos aquí el eco de diversas versiones de un hecho conforme a distintas tradiciones. Los críticos señalan dos fuentes principales: *yahvista-elohista* (JE) y *sacerdotal* (P).

Orden divina de explorar Canaán (1-17)

1 (16) Partióse después el pueblo de Jaserot y acampó en el desierto de Farán. 2 (1) Yahvé habló a Moisés, diciendo: «Manda a algunos hombres a explorar la tierra de Canaán que voy a daros: 3 (2) manda a uno por cada tribu y que sean todos de los principales entre ellos». 4 (3) Mandólos Moisés desde el desierto de Farán, según el mandato de Yahvé, todos los jefes de los hijos de Israel. 5 (4) Sus nombres son: de la tribu de Rubén, Samua, hijo de Zecur; 6 (5) de la tribu de Simeón, Safat, hijo de Jurí; 7 (6) de la tribu de Judá, Caleb, hijo de Jefoné; 8 (7) de la tribu de Isacar, Jigal, hijo de José; 9 (8) de la tribu de Efraím, Osea, hijo de Nun; 10 (9) de la tribu de Benjamín, Falti, hijo de Rafu; 11 (10) de la tribu de Zabulón, Gadiel, hijo de Sodí; 12 (11) de la tribu de José de Manasés, Gadí, hijo de Sasí; 13 (12) de la tribu de Dan, Amiel, hijo de Guemalí; 14 (13) de la tribu de Aser, Setur, hijo de Miguel; 15 (14) de la tribu de Neftalí, Najbí, hijo de Vapsí; 16 (15) de la tribu de Gad, Guel, hijo de Maquí. 17 (16) Estos son los nombres de los mandados por Moisés para explorar la tierra. A Osea, hijo de Nun, le dió Moisés el nombre de Josué.

El v.1 es el v.16 del c.12 en los LXX y TM, y sirve de introducción al relato de los exploradores después del incidente del castigo de María. Los israelitas continuaron hacia el norte, llegando al de-

[16] Jn 1,18.
[1] Núm 13,23 y 13,22; 13,33 y 13,28-32; 14,26-30 y 14,22-25.
[2] Cf. 13,2 y 13,27; 13,2.18 y 13,23-24; 13,28 y 13,33; 13,31 y 14,24 y 14,6-9.38.

sierto de Farán, sin designar el lugar preciso. Pero en Núm 32,8.9 se dice que los exploradores partieron de Cades-Barne, la actual *Ain Qedeis*[3], a unos 150 kilómetros al sur de Bersabé, en el Negueb. Llegados al mediodía de Canaán, nada más natural que enviar exploradores a la tierra con la doble finalidad de examinar las defensas que tendrían que vencer para adueñarse de ella y las condiciones de la tierra, a fin de alentar al pueblo en los trabajos de la conquista. Los documentos que la crítica considera como más antiguos (el *yahvista-elohista)* no nos dicen el número de los exploradores, contando sólo entre ellos a Caleb. El documento *sacerdotal*, en cambio, tiende a *idealizar* la historia de Israel, a fin de dar expresión a ciertas ideas religiosas. Así, es Yahvé el que toma la iniciativa y ordena a Moisés que envíe exploradores, que han de ser doce, según el número de tribus. Entre ellos Josué, de la tribu de Efraím, y Caleb, de la tribu de Judá. Los exploradores recorren toda la tierra de Canaán, desde Sin, en el Negueb, hasta Rejob, camino de Emat, de sur a norte durante cuarenta días. En cambio, según los documentos *yahvista-elohista* recorren sólo la parte sur de Canaán, lo que es más verosímil. En esa tendencia a *idealizar* el pasado, el documento *sacerdotal* exagera sistemáticamente los datos. Así, los exploradores son los *príncipes* de cada tribu. La lista incluye 24 nombres, de los cuales 11 no aparecen en otros textos bíblicos. Los más famosos son Caleb y Josué. Aquél era idumeo[4], pero aquí es presentado como perteneciente a la tribu de Judá, porque los calebitas aparecen especialmente relacionados con esta tribu[5], apoderándose de Hebrón[6]. En tiempos de David se fusionaron con la tribu de Judá[7]. Josué es primeramente llamado *Osea* («salva»), pero se le cambió el nombre en «Josué» *(Yehosua':* «Yahvé salva») (v.17-16). No se da razón del cambio del nombre, pero puede suponerse que haya tenido lugar con ocasión de la victoria sobre los amalecitas, en que se mostró Yahvé como *salvador* de su pueblo[8].

Exploración de la tierra de Canaán (18/17-25/24)

18 (17) Mandólos, pues, Moisés a explorar la tierra de Canaán, diciéndoles: «Subid de aquí al Negueb; después subid a la montaña, 19 (18) y observad la tierra cómo es, qué gente la habita, si fuerte o floja, si poca o mucha; 20 (19) qué tal es la tierra habitada, si buena o mala; cuáles son sus ciudades, si abiertas o amuralladas; 21 (20) cuál es su terreno, si fértil o pobre, si con árboles o sin ellos. Animaos y traed algunos frutos de esa tierra». Era esto al tiempo de las primeras uvas.

[3] R. SAVIGNAC, *La region de 'Ain Qedeis:* RB (1922) 55-81.
[4] Cf. Núm 34,19; 32,12; Jos 14,6; Jue 1,13; Núm 13,6.
[5] Núm 13,6; Jos 14,6-15; 15,13-19.
[6] Jos 15,13-19.
[7] 1 Par 2,9.25.42.49.
[8] Estos cambios de nombre son frecuentes en personajes principales bíblicos, para caracterizar su misión histórica (cf. Gén 17,5; 35,10). Los LXX leen Ἰησοῦς; por ello los Padres consideran a Josué como tipo de Jesucristo, «salvador» del mundo.

22 (21) Subieron y reconocieron la tierra desde el desierto de Sin hasta Rejob, a la entrada de Jamat. 23 (22) Subieron al Negueb y llegaron a Hebrón, donde estaban Ajinam, Sesaí y Tolmai, hijos de Enaq. Hebrón fué fundada siete años antes que Tanis en Egipto. 24 (23) Llegaron hasta el valle de Escol, cortaron un sarmiento con racimos de uvas, que trajeron dos en un palo, y granadas e higos. 25 (24) Llamaron a aquel lugar Najal-Escol, por el sarmiento de vid que allí hallaron los hijos de Israel.

Moisés les encarga inspeccionar las fortalezas y condiciones de la tierra que habían de conquistar. Deben subir por el *Negueb* [9] hacia la zona montañosa que rodea Hebrón, siendo el Negueb más bien la parte que rodea Gaza, Bersabé y sur de Hebrón. Como en esa zona montañosa de Hebrón habitaban los amorreos, se llamará «montaña del amorreo» [10]. La «tierra de Canaán» equivale más o menos a lo que llamamos Palestina [11], limitada al norte por Sidón y al sur por Gaza [12]. Se divide en tres zonas geográficas bien definidas: montaña, Negueb y Sefela [13], siendo esta última la parte semicostera occidental. Los exploradores deben internarse en la zona sur y percatarse de las posibilidades de ataque y de vivienda, y, como prueba de su incursión, deben volver con frutos del país (v.21). El hagiógrafo puntualiza que era el tiempo de las «primeras uvas», hacia el mes de agosto, cuatro meses después de la partida del Sinaí [14]. El v.22(21) parece una adición del *sacerdotal*, que quiere idealizar la incursión de los exploradores, suponiendo que recorrieron el territorio *ideal* de la tierra prometida en tiempos de la monarquía israelita. El *desierto de Sin* no es el Sinaí, sino la zona montañosa al norte de la meseta de Tih, continuando hacia el norte el desierto de Farán, y llegando por el este al monte de Akrabim o de los *escorpiones* [15]. *Rejob* es la parte septentrional de Canaán cerca del monte Hermón [16], en la parte superior del Jordán. La «entrada de Jamat» o «camino de Jamat» es una frase estereotipada para indicar los límites septentrionales del reino de Israel [17], y designa la *Beqa'* o depresión entre el Líbano y Antilíbano, por donde discurría el camino hacia Jamat o *Amatu* de los textos asirios [18]. El v.23 nos da un recorrido de los exploradores más verosímil: la región que rodea Hebrón, no muy lejos de Cades Barne (unos 250 km.). Hebrón era entonces llamada *Quiriat-Arba* («ciudad de los cuatro») [19], en la que habitaban descendientes de la raza gigante de Enaq. Los nombres *Ajinam*, *Sesai* y *Tolmai* (v.24-23) son probablemente nombres de tribus [20]. Parecen restos de las poblaciones presemíticas de Canaán, a las que la imaginación popular asignaba una estatura

[9] El nombre *Negueb* suele relacionarse con la raíz semítica *ngb*, que significa «ser seco». Como esta región *seca* estaba al sur de Canaán, en la literatura bíblica es sinónimo de región *meridional*. Cf. Abel, *Géog.* I 418-419.
[10] Dt 1,7; Núm 13,30.
[11] En las cartas de Tell Amarna, *Kinahhi*, y en acadio *mat Kinahni* («tierra de Canaán»).
[12] Núm 13,30.
[13] Cf. RB (1931) 365.
[14] Núm 10,11.
[15] Cf. Núm 34,3; Jos 15,1.
[16] Cf. 2 Sam 10,8; Jue 18,28; 2 Sam 10,6.
[17] Cf. Núm 34,8; Jos 13,5; Am 6,14.
[18] Cf. Abel, *Géog.* I 300-301.
[19] Cf. Jue 1,10.
[20] Cf. Jos 11,21; Jue 1,20; Jos 15,14; Jue 1,10.

gigantesca, atribuyéndoseles la construcción de los monumentos megalíticos [21]. El hagiógrafo, para encarecer la antigüedad de *Hebrón,* dice que fué fundada «siete años antes que Tanis» o Soán (v.23-22). En realidad no sabemos cuándo fué fundada *Tanis* en el Delta oriental egipcio, capital de los hicsos, reconstruída por Ramsés II (s.XIII), pero que aparece mencionada en textos de la VI y XII dinastía, es decir, en el tercer milenio antes de Cristo. Los expedicionarios llegaron al *valle de Escol,* que parece estar no lejos de Hebrón, teniendo en cuenta que *Escol* es el nombre de uno de los aliados de Abraham [22]. En efecto, los alrededores de Hebrón son fértiles en viñas, higos y granadas, que son justamente los frutos que llevan de vuelta los exploradores. El hagiógrafo encarece hiperbólicamente la calidad y tamaño de los racimos de aquella región, diciendo que los exploradores transportaron uno de ellos entre dos, colgado de un palo (v.24). *Escol* significa en hebreo *racimo,* y por eso llamaron a aquella región *Najal-Escol* («valle del racimo»). Es una explicación popular del nombre geográfico, que probablemente está relacionado con el nombre propio *Escol* de Gén 14,13.14.

Retorno de los exploradores (26/25-34/33)

26 (25) Volvieron de explorar la tierra al cabo de cuarenta días, 27 (26) y, llegados, se presentaron a Moisés y a Aarón y a toda la asamblea de los hijos de Israel en el desierto de Farán, en Cades; 28 (27) e hicieron relación a ellos y a toda la asamblea, mostrando los frutos de la tierra, y contaron así: «Hemos llegado a la tierra adonde nos mandasteis; en verdad mana leche y miel; he aquí sus frutos; 29 (28) pero la gente que la habita es fuerte, y sus ciudades son muy grandes y están amuralladas; hemos visto también allí a los hijos de Enaq. 30 (29) Los amalecitas habitan la región del Negueb; los jeteos, jebuseos y amorreos, la parte montañosa; los cananeos, las costas del mar y a lo largo del Jordán». 31 (30) Caleb, imponiendo silencio al pueblo, que murmuraba contra Moisés, clamó: «¡Subamos, subamos luego! ¡La conquistaremos, seremos más fuertes que ellos!» 32 (31) Pero los que habían subido con él dijeron: «No debemos subir contra aquella gente; es más fuerte que nosotros». 33 (32) Y desacreditaban entre los hijos de Israel la tierra que habían explorado, diciendo: «Es una tierra que devora a sus habitantes, y todos cuantos hemos visto de ellos eran de gran talla. 34 (33) Hasta gigantes hemos visto allí, ante los cuales nos pareció a nosotros que éramos como langostas; y así les parecíamos nosotros a ellos».

Los exploradores tardaron cuarenta días en su misión, cifra estereotipada que indica un lapso considerable de tiempo [23]. Volvieron y se reunieron con los israelitas en *Cades,* probablemente

[21] Cf. ABEL, o.c., I 328-329.
[22] Cf. Gén 14,13.24.
[23] Cf. Núm 14,34.

la actual *Ain Qedeis*, al sur del Negueb, entre el desierto de Farán y el de Sin, a unos 150 kilómetros al sur de Bersabé [24]. Es una zona donde hay algunos pozos y oasis, muy apta para que los israelitas merodearan con sus rebaños durante los treinta y ocho años de su estancia antes de entrar en Canaán. El relato de los exploradores es muy verídico y con contradicciones, según la apreciación diversa de cada uno. Los optimistas lo pintan de color de rosa: la tierra explorada es maravillosa por su feracidad, y puede decirse que *mana leche y miel* (v.28-29); los pesimistas, en cambio, insisten en las dificultades y parte negativa de la tierra: *devora a sus habitantes* (v.34-33). La expresión *manar leche y miel* es proverbial para encarecer la feracidad de una tierra. Las madres beduínas prometen a sus hijos *leche y miel* como lo mejor que pueden ofrecerles. Así es fácilmente concebible la frase en los israelitas, que salían de las estepas calcinadas y misérrimas del Sinaí [25], al encontrarse con la relativa feracidad de Canaán. Los exploradores encarecen también las fortificaciones de la región habitada por los terribles descendientes de Enaq, los gigantes de la imaginación popular. Los datos arqueológicos modernos confirman las apreciaciones de los exploradores sobre la solidez de las ciudades fortificadas de los cananeos, y los textos egipcios se hacen eco de ello. Las ciudades son *muy grandes*, calificación que se ha de interpretar a la luz de la mentalidad beduína de los exploradores. En realidad, las ciudades cananeas solían ser acrópolis reducidas para facilitar la defensa [26]. El v.30 parece una adición erudita posterior, en la que se concretan las zonas geográficas habitadas por las distintas razas que estaban asentadas en Canaán. En el *Negueb*, o parte sur de Canaán (entre Gaza y el mar Muerto), están los *amalecitas*, gentes que aparecen en tiempos de Abraham en esta misma zona geográfica [27]. Era una población que vivía del pillaje, contra la que tuvieron que luchar constantemente los hebreos aun después de su establecimiento en Canaán. Por eso surgió un odio secular contra ellos [28]. La *montaña* o zona montañosa que rodea Hebrón hasta Jerusalén está habitada por los *jeteos* o hititas, población del Asia Menor que aparece en las cartas de Tell Amarna ocupando Canaán [29]; los *jebuseos* tienen la capital en Jerusalén, expulsados por David [30]; los *amorreos*, población que en los textos asirios da nombre al occidente semítico *(Amurru)* desde el Eufrates al Mediterráneo [31]. Los *cananeos* habitan la costa marítima y el valle del Jordán. La palabra *cananeo* designa generalmente a los habitantes de toda la región de Canaán (desde Fenicia hasta el desierto de Farán, lindante con Egipto), y en este sentido equivale muchas veces a *amorreo*. En las cartas del

[24] Cf. RB (1922) 79-80.
[25] Cf. POWER, *Verbum Domini* (1922) 53.58.
[26] Cf. DBS I 1010; H. VINCENT, *Canaan d'après la exploration récente* 22-89.
[27] Gén 14,7; Ex 17,8-16.
[28] Cf. DESNOYER, *Histoire du peuple hébreu* I 73 n.3; ABEL, *Géog.* I 270-273.
[29] Cf. RB (1909) 66. En los textos asirios sargónidas se llama a Siria y Palestina *Hattu* en razón de la influencia hitita.
[30] 2 Sam 56,6-8.
[31] Cf. RB (1928) 63; ABEL, *Géog.* I 239.

Tell Amarna (s.XIV a. C.), *Amurru* es la región de Fenicia, y *Canaán* es lo que hoy llamamos Palestina [32].

La narración de los exploradores sembró el terror entre los hebreos, y Caleb se levantó para animarlos al ataque (v.31-32). Los pesimistas, sin embargo, no quieren entrar en esa región fortificada, en la que habitan gentes temibles, y además es *una tierra que devora a sus habitantes*, expresión que puede aludir a su pobreza (en contra de lo que habían dicho los optimistas), a los peligros de las fieras que en ella merodean, o mejor, a las poblaciones feroces que la habitan, que se matan entre sí. E insisten recordando la estatura de los *gigantes*, descendientes de Enaq, en cuya comparación los israelitas son como *langostas*. En Is 40,22 se dice que Dios contempla a los hombres desde el cielo y que desde esa altura parecen *langostas*, expresión gráfica para encarecer su pequeñez y debilidad.

CAPÍTULO 14

INCIDENTES EN CADES

Sedición del pueblo (1-9)

1 Entonces toda la muchedumbre rompió a gritar, y el
pueblo se pasó toda la noche llorando; 2 y todos los hijos de
Israel murmuraban contra Moisés y Aarón, y todos decían:
«¡Ah, si hubiéramos muerto en la tierra de Egipto o muriéra-
mos siquiera en este desierto! 3 ¿Por qué quiere llevarnos
Yahvé a esa tierra a perecer a la espada y que sean nuestras
mujeres y nuestros hijos presa de otros? ¿No sería mejor
que nos volviéramos a Egipto?» 4 Y unos y otros se decían:
«Elijamos un jefe y volvámonos a Egipto». 5 Entonces Moi-
sés y Aarón cayeron sobre sus rostros ante toda la asamblea
de los hijos de Israel. 6 Josué, hijo de Nun, y Caleb, hijo de
Jefoné, que eran de los que habían explorado la tierra, ras-
garon sus vestiduras, 7 y hablaron a toda la asamblea de los
hijos de Israel, diciendo: «La tierra por la que hemos pasado
en reconocimiento es sobremanera buena. 8 Si agradamos a
Yahvé, El nos hará entrar en esa tierra y nos la dará. Es una
tierra que mana leche y miel. 9 No os rebeléis contra Yahvé
y no tengáis miedo de la gente de esa tierra, que nos la co-
meremos como pan. Ellos se han quedado sin amparo, y
Yahvé está con nosotros».

La descripción terrorífica de los pesimistas tuvo un efecto derrotista en el pueblo, que se entregó a un llanto desesperado, y de nuevo surge la añoranza de Egipto, donde al menos podían vivir, aunque en opresión. Se quejan de que Dios les haya llevado a una región donde sólo les queda la muerte. Y buscan un *jefe* que los guíe de

[32] Cf. RB (1908) 501-502.

nuevo hacia la tierra de los faraones (v.4). Moisés y Aarón se prosternaron ante el tabernáculo, pidiendo ayuda a Yahvé [1]. Mientras tanto, los exploradores Caleb y Josué trataron de convencer al pueblo de que era factible la conquista de Canaán. En un gesto de protesta por el escándalo que el pueblo da al despreciar a su Dios, se «rasgan las vestiduras», signo de duelo y de insolidaridad por lo que el pueblo hace [2]. Y con sentido profundo religioso afirman que, si Yahvé les ayuda, vencerán fácilmente a los cananeos, por fuertes que sean, y por otra parte merece la pena un esfuerzo, ya que la tierra de Canaán *mana leche y miel* (v.8). En vez de ser *devorados* por esa tierra, serán los israelitas los que se *comerán* a los cananeos como *pan* [3]. Sus divinidades de nada les servirán, de forma que éstos se quedarán *sin amparo* (lit. «su sombra se retiró de ellos»).

Intervención de Dios (10-25)

**10 Toda la asamblea de Israel quería lapidarlos, pero la
gloria de Yahvé se mostró en el tabernáculo de la reunión
a todos los hijos de Israel, 11 y Yahvé dijo a Moisés: «¿Hasta
cuándo ha de ultrajarme este pueblo? ¿Hasta cuándo no ha
de creerme, después de todos los prodigios que en medio de
ellos he obrado? 12 Voy a herirle de mortandad y a hacer de
ti una gran nación, más grande y más fuerte que ellos».
13 Pero Moisés respondió a Yahvé: «Y lo sabrán los egipcios,
de cuyo poder sacaste a este pueblo, 14 y se lo dirán a los ha-
bitantes de esa tierra. Todos ellos saben, ¡oh Yahvé!, que
habitas en medio de este pueblo, que te dejas ver la cara, que
se posa sobre ellos tu nube, que vas delante de ellos, de día
en columna de nube y de noche en columna de fuego. 15 Si,
pues, destruyes a este pueblo como si fuera un solo hombre,
los pueblos a los que ha llegado tu fama dirán: 16 Por no haber
podido llevar a ese pueblo a la tierra que le había prometido,
los ha destruído Yahvé en el desierto. 17 Haz, pues, mi Señor,
que resplandezca tu fortaleza, como tú mismo dijiste. 18 Yah-
vé, tardo a la ira y grande en misericordia, que perdona la
iniquidad y la rebeldía, aunque no lo deja impune, y visita
la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta
generación, 19 perdona, pues, la iniquidad de este pueblo
según tu gran misericordia, como desde Egipto hasta aquí
lo has perdonado». 20 Díjole Yahvé: «Los perdono, según
me lo pides; 21 mas por mi vida y por mi gloria, que llena
la tierra toda, 22 que todos aquellos que han visto mi gloria
y todos los prodigios que yo he obrado en Egipto y en el de-
sierto, y todavía me han tentado diez y diez veces, desoyén-
dome, 23 no verán la tierra que a sus padres juré dar. No;
ninguno de los que así me han ultrajado la verá. 24 Sólo a mi
siervo Caleb, que con espíritu del todo diferente me siguió
enteramente, le haré yo entrar en esa tierra donde ha estado**

1 Según Dt 1,27-30, Moisés trató de convencer a los rebeldes.
2 Cf. M. J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* 276.
3 Cf. Sal 13,4; Jer 10,25.

ya, y su descendencia la tendrá en posesión. [25] Pero el amalecita y el cananeo habitarán en la llanura. Mañana mismo volveos, y partid al desierto, camino del mar Rojo».

El pueblo reaccionó violentamente contra los valerosos exploradores, queriendo lapidarlos. Entonces se manifestó *la gloria de Yahvé sobre el tabernáculo*, es decir, la nube que lo cubría se iluminó inesperadamente, como en otras ocasiones. Esta manifestación *gloriosa* de Dios tiene unas veces el carácter de anuncio venturoso, y otras de inminente castigo. Por lo que sigue se ve que ahora la manifestación divina es justiciera, y quizá iba acompañada de manifestaciones atmosféricas tormentosas para impresionar más al pueblo culpable, como en el Sinaí. Yahvé amenaza al pueblo por su incredulidad e ingratitud, a pesar de las maravillas obradas al ser liberado del faraón [4]. Por eso los va a aniquilar por la peste o *mortandad* [5]; pero hará surgir una nueva posteridad más numerosa de la familia de Moisés [6]. Moisés reacciona, pidiendo perdón por los culpables y apelando al honor del nombre de Dios, que será comprometido con el aniquilamiento de su pueblo, ya que sabrán los egipcios y cananeos que no ha podido llevarlos a su destino [7]. Los profetas del exilio utilizarán el mismo argumento para convencer a Dios de que libere a su pueblo de la cautividad babilónica [8]. Al no cumplir su palabra de introducirlos en Canaán, los pueblos paganos acusarían al Dios de Israel de impotencia, ya que no comprenderían las exigencias estrictas de la justicia divina. Por otra parte, Yahvé es rico en misericordia y tardo a la ira [9], y, por tanto, debe ahora mostrar su carácter misericordioso para con su pueblo, como lo había hecho en otras ocasiones. Yahvé oyó al punto la oración magnánima de Moisés, y perdonó al pueblo por su intercesión (v.20); pero su *gloria* y justicia exige una compensación y un castigo: los culpables no entrarán en la tierra prometida. Lo han tentado ya «diez veces», es decir, muchas veces (v.22), y, por tanto, no participarán de las promesas anunciadas a sus antepasados. Y Yahvé jura «por su *vida* y su *gloria*» de que así ha de ocurrir. Los hombres juran por Dios [10], pero el Dios *viviente* de Israel, que se manifiesta en su *gloria* en la naturaleza («llena la tierra») y en la historia, castigando y salvando, proclama solemnemente que su *vida* y su *gloria*, o manifestación omnipotente y esplendorosa, serán la garantía del cumplimiento de sus palabras. De este castigo será exento *Caleb*, que ha mostrado su valor y fidelidad en todas sus empresas. En el v.30 se dirá lo mismo de *Josué*, fiel ejecutor de las órdenes de Moisés. Y en premio a su fidelidad se le concederá la región que exploró, como *posesión* a su descendencia [11]. La alusión al *amalecita* y *cananeo*, que habitan en la *llanura*, puede ser glosa redaccional, restringiendo la posesión

[4] Cf. Heb 3,7-13.
[5] Cf. Jer 14,12; 21,9; Ez 5,12; 6,11.
[6] Cf. Gén 12,2; 18,18.
[7] Los LXX leen: «Pero todos los que habitan en este país han sabido que tú, Yahvé, habitas en medio de este pueblo...»
[8] Cf. Ez 36,16-36; 39,21-29; Ex 32,12.
[9] Ex 34,6-7; 1 Re 19,12.
[10] Gén 12,16.
[11] Jos 14,6-15; Jue 1,20.

de Caleb, o bien es una preparación para la orden que va a dar Yahvé de que se vuelvan los israelitas al desierto, camino del mar Rojo. Yahvé en ese caso indicaría que, puesto que los amalecitas y cananeos iban a impedir el acceso a Canaán, debían buscar otra ruta de penetración volviendo, sobre sus pasos (v.25b). La orden de volver fué ocasión de otra rebelión del pueblo, que ahora quiere atacar a los cananeos.

Anuncio de castigo contra los israelitas (26-38)

26 Yahvé habló a Moisés y a Aarón, diciendo: 27 «¿Hasta cuándo voy a estar oyendo lo que contra mí murmura esta turba depravada, las quejas contra mí de los hijos de Israel? 28 Diles, pues: Por mi vida, palabra de Yahvé, que lo que a mis oídos habéis susurrado, eso haré yo con vosotros; 29 en este desierto yacerán vuestros cadáveres. De todos vosotros, los que en vuestro censo fuisteis contados de veinte años para arriba, que habéis murmurado contra mí, 30 ninguno entrará en la tierra que con juramento os prometí por habitación. Sólo Caleb, hijo de Jefoné, y Josué, hijo de Nun. 31 Pero a vuestros hijos, los que dijisteis que serían presa ajena, a ésos los introduciré yo; y ellos disfrutarán la tierra que vosotros habéis desdeñado. 32 Cuanto a vosotros, en este desierto yacerán vuestros cadáveres. 33 Vuestros hijos errarán por el desierto cuarenta años, llevando sobre sí vuestras rebeldías, hasta que vuestros cuerpos se consuman en el desierto. 34 Tantos como fueron los días de la exploración de la tierra, cuarenta, tantos serán los años que llevaréis sobre vosotros vuestras rebeldías: cuarenta años, año por día; y experimentaréis así mi aversión por vosotros. 35 Yo, Yahvé, yo lo he dicho. Eso haré en esta perversa muchedumbre que se ha confabulado contra mí. En este desierto se consumirán: en él morirán». 36 Todos aquellos a quienes mandó Moisés a explorar la tierra y de vuelta concitaron a la muchedumbre a murmurar contra él, desacreditando la tierra; 37 todos cuantos habían hablado mal de ella, murieron de mala muerte ante Yahvé. 38 Sólo Josué, hijo de Nun, y Caleb, hijo de Jefoné, quedaron con vida, de todos aquellos hombres que fueron a explorar la tierra.

Este discurso es la ampliación de la anterior amenaza, puesto en boca de Yahvé. El estilo es solemne y oracular («palabra de Yahvé», «yo, Yahvé, lo he dicho»...) y trata de recalcar la gravedad de la amenaza y acusación. Yahvé quiere castigar no sólo la actual rebelión, sino todas las anteriores, pues se ha colmado la medida de su justicia, y tiene que castigarlos para escarmiento de las generaciones futuras. Todos deben morir en el desierto, sin llegar a la tierra prometida. Todos los que habían sido censados, desde veinte años para arriba (v.29) [12], morirán en el desierto. En este decreto de condenación no están comprendidos los *levitas*, que no fueron

[12] Núm 1,3.

censados ni habían tomado parte en la exploración de Canaán [13]. Así, Eleazar entrará en la tierra prometida con Josué [14]. A Moisés y a Aarón se les excluirá de entrar en Canaán por otra falta misteriosa [15]. Y los hijos de los israelitas, lejos de ser presa de los cananeos, serán los que entrarán en posesión de la tierra prometida [16]. En cambio, sus padres deberán andar errantes durante cuarenta años por el desierto hasta que vaya desapareciendo la generación pecadora (v.33), expiando lentamente sus *rebeldías* (lit. «prostituciones», en sentido moral, de apartamiento de Dios). El número de años de peregrinación por el desierto equivaldrá al número de días de la exploración de Canaán: cuarenta en total (v.34). La cifra es simbólica e indica una generación. Sin duda que Dios quería formar una conciencia nacional y religiosa nueva en el desierto, y para ello decide que desaparezcan todos los que habían conocido las idolatrías de Egipto, para que no las practicaran en Canaán. La nueva generación será nacida en la teocracia mosaica del Sinaí, y por eso más preparada para resistir a las infiltraciones religiosas cananeas. Así, la permanencia larga en el desierto tiene un sentido de expiación y de profilaxis religiosa. El salmista comenta: «Cuarenta años anduve desabrido con esta generación, y tuve que decirme: Estos son gente de avieso corazón, que desconocen mis caminos. Por esto juré en mi ira que no entrarían en mi reposo» [17].

Derrota de los israelitas en Jormá (39-45)

**39 Moisés refirió todo esto a los hijos de Israel, y el pueblo
quedó desolado. 40 Subieron por la mañana a la cumbre de
un monte, diciendo: «Vamos a subir a la tierra de que nos
habló Yahvé, porque hemos pecado». 41 Díjoles entonces
Moisés: «¿Por qué queréis contravenir a la orden de Yahvé?
Eso no puede saliros bien. 42 No subáis, porque no va Yahvé
en medio de vosotros y seréis derrotados por el enemigo.
43 Los amalecitas y cananeos están del lado de allá, frente a
vosotros, y caeréis bajo su espada; porque, habiendo vuelto
vosotros las espaldas a Yahvé, El no estará con vosotros».
44 Ellos temerariamente se obstinaron en subir a la cumbre
del monte, pero el arca de la alianza de Yahvé y Moisés no
se movieron de en medio del campamento. 45 Bajaron el
amalecita y el cananeo, que habitaban en aquellos montes,
y los derrotaron, poniéndolos en fuga y persiguiéndolos hasta
Jormá.**

Moisés intima al pueblo la decisión divina: la conquista de la tierra prometida se dilata. Los que la despreciaron no la verán con sus ojos, sino sus hijos. Al oír esto la muchedumbre, reacciona en contrario, reconociendo el mal que habían hecho, y quieren mostrar que están dispuestos a obrar valientemente para borrar la co-

13 Núm 13,4-16.
14 Jos 14,1.
15 Núm 20,12.
16 Dt 1,39.
17 Sal 95,10.

bardía anterior, esperando con ello que Dios cambiara su decisión de dilatar la entrada en Canaán. Moisés les amonesta para que no tomen iniciativa alguna, ya que no les acompañará Yahvé, y, por tanto, la consecuencia será la derrota más vergonzosa. El pueblo, sin embargo, atacó, y fué vencido por los amalecitas y cananeos, huyendo hasta *Jormá,* localidad identificada con la actual *Sbaita,* a unos 45 kilómetros al sur de Bersabé[18]. En Jue 1,1-17 se menciona la ocupación de esta ciudad por las tribus de Judá y Simeón, siendo cambiado su nombre antiguo de *Safat* por *Jormá,* que significa *anatema,* porque la entregaron al anatema[19].

Capítulo 15

LEYES RELATIVAS A LOS SACRIFICIOS

En este capítulo encontramos una serie de leyes al estilo del Levítico que han sido puestas aquí sin conexión histórica con el relato, pues son dadas para el tiempo en que Israel esté ya en Canaán. Es, pues, un fragmento errático que ha sido insertado aquí por un redactor posterior.

Oblaciones de harina y libaciones en los sacrificios (1-16)

1 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 2 «Habla a los hijos de Israel y diles: Cuando hayáis entrado en la tierra de vuestra habitación, que yo voy a daros, 3 y hagáis a Yahvé ofrenda de combustión, holocausto o sacrificio para cumplir un voto, o de vuestra voluntad, o en una de vuestras solemnidades, presentando a Yahvé suave olor en bueyes u ovejas, 4 quien haga ofrenda a Yahvé le presentará una ofrenda de flor de harina, un décimo de *efá* amasada con un cuarto de *hin* de aceite; que añadirá al holocausto o al sacrificio, 5 y un cuarto de *hin* de vino para la libación por cada cordero. 6 Si es por carnero, añadirá por cada uno la ofrenda de dos décimas de *efá* de flor de harina amasada con un tercio de *hin* de aceite; 7 y presentará un tercio de *hin* de vino para la libación, perfume grato a Yahvé. 8 Si fuere de buey el holocausto, ya en cumplimiento de voto, ya de sacrificio pacífico a Yahvé, 9 presentará, a más de él, a Yahvé, como ofrenda, tres décimas de *efá* de flor de harina amasada con medio *hin* de aceite, 10 y medio de vino para la libación, combustión de

[18] Cf. RB (1900) 282-283; (1916) 270.

[19] Algunos autores sostienen que las tribus de Judá y Simeón entraron en Canaán por el sur y no por Jericó. En Núm 21,1-3 se habla de una nueva tentativa de los israelitas, coronada por el éxito en Jormá. Véase Touzard en «Dict. d'Apologétique de la Foi», art. *Moïse et Josue* III 806-810.

olor agradable a Yahvé. [11] Así hará por cada buey, carnero o cabrito. [12] Cualquiera que sea el número de las víctimas que ofrezcáis, eso haréis por cada una. [13] Así lo harán todos los naturales al ofrecer víctimas de combustión en olor grato a Yahvé. [14] Y si en vuestras generaciones un extranjero que habite en medio de vosotros o esté entre vosotros ofreciera ofrenda de combustión, de suave olor a Yahvé, lo hará como lo hagáis vosotros. [15] Una misma ley regirá ante Yahvé para vosotros, los de la congregación, y para el extranjero que con vosotros mora. [16] Una misma ley, un mismo derecho tendréis entre vosotros y el extranjero que habita entre vosotros».

El levítico distingue muy claramente entre el *sacrificio*, que es la inmolación de una víctima, y la *oblación* de harina, vino, etc. En esta perícopa se determina la *oblación* u ofrenda que debe acompañar al sacrificio de un cordero o cabrito (v.4-5), de un carnero (v.6-7) o de un buey (v.8-11). Las especies de ofrenda (harina, aceite y vino) son iguales para cualquier sacrificio, pero la cantidad crece con el volumen de las víctimas. Para un cordero o cabrito, una décima de *efá* de harina (unos 3,60 litros) con un cuarto de *hin* de aceite (1,60 litros) o de vino [1]; para un carnero, doble cantidad de harina con un tercio de *hin* de aceite y vino; pero, si la víctima es un buey, la cantidad de harina se triplica y se duplica el aceite y el vino. Esto parecía natural. Los hebreos no habían caído en el grosero concepto de que Dios comía las ofrendas que se le hacían, como aquellos de quienes tan donosamente se burla el profeta Daniel [2]. Sin embargo, las prescripciones de la Ley aquí y en otros lugares paralelos están inspiradas en las costumbres religiosas generales, y parecen concebir este acto de culto como si con él se quisiera ofrecer un banquete a Dios. Contra tal concepción, que pudiera ser la de las gentes rudas, protesta el salmista cuando dice: «¿Como yo, acaso, la carne de los toros? ¿Bebo yo, acaso, la sangre de los carneros? Ofrece a Dios sacrificios de alabanzas y cumple al Señor tus votos» [3]. Esto refleja un estadio cultural superior. Hemos de notar que las ofrendas son a base de frutos característicos de Palestina: aceite, vino y harina, lo que nos da una indicación sobre la época de redacción de este fragmento legislativo. La Ley es válida para los israelitas y los *extranjeros* que vivan con ellos y se sometan como agregados a las leyes de Israel. Es el *ger* o extraño de otra tribu que abandona los suyos para acogerse a la hospitalidad de otra. Esto en la vida de los nómadas; entre los israelitas, el *ger* queda asimilado al pueblo de Dios, con los mismos derechos y deberes (v.16). Es un principio de universalismo que culminará en los tiempos mesiánicos [4].

[1] El *efá* era la décima parte de un *jómer*, que equivalía a unos 360 litros (la carga de un «asno»: *jamor*). Así, el *efá* equivalía a unos 36 litros o algo más. El *hin*, medida de líquidos, equivalía a unos 6,50 litros. Véase BARROIS, *La métrologie dans la Bible:* RB (1931) 212; *Verbum Dei* I 274.

[2] Dan 14,1ss.

[3] Sal 49,13s.

[4] Cf. Lev 16,29.31; 17; 18,26; 22,18-20.

La ofrenda de las primicias (17-21)

[17] Habló Yahvé a Moisés, diciendo: [18] «Habla a los hijos de Israel y diles: Cuando hubiereis entrado en la tierra a la cual os llevo, [19] cuando comáis el pan de esa tierra, ofreceréis de él oblación a Yahvé. [20] Como primicia de vuestra masa ofreceréis un pan, del mismo modo que ofreceréis las primicias de vuestra era. [21] De las primicias de vuestras masas ofreceréis oblación a Yahvé en vuestras generaciones.

Es claro el simbolismo de las primicias como reconocimiento de que los frutos de la tierra son don de Dios. Ya en Gén 4,3s se dice que Caín y Abel ofrecían las *primicias*, el uno de sus campos, y el otro de sus rebaños. Esto era ley en Israel[5]. Con la oblación de estas primicias a Dios, el hombre se creía autorizado para hacer uso del resto de los frutos. En esta perícopa se determina la forma en que se debe hacer la ofrenda de los primeros panes amasados con el trigo de la cosecha. Esta oblación de los primeros panes, según Lev 23,15s, debía hacerse en la fiesta de Pentecostés. San Pablo nos habla de las primicias del pueblo de Israel, que eran santas y prueban la santidad de la masa, la cual vendrá también a Cristo cuando la plenitud de las naciones hubiese entrado en la Iglesia[6].

La expiación por los pecados (22-31)

[22] Si por inadvertencia faltareis, no poniendo por obra todos estos mandamientos que Yahvé os ha dado por Moisés, [23] todo lo que Yahvé os ha mandado por Moisés desde el día en que para vosotros lo dispuso, para todas vuestras generaciones en adelante, [24] entonces la inadvertencia cometida por la congregación será expiada por la ofrenda de ella toda, de un novillo en holocausto de suave olor a Yahvé, con la oblación y la libación ritual, y un macho cabrío por el pecado. [25] El sacerdote haga la expiación por toda la congregación de los hijos de Israel, y les será perdonado, porque fué por ignorancia y han presentado a Yahvé su ofrenda de combustión y la víctima expiatoria por su inadvertencia ante Yahvé. [26] Y le será perdonado a toda la congregación de los hijos de Israel y al extranjero que en medio de ellos habita, porque del pueblo todo fué la inadvertencia. [27] Si el que por inadvertencia pecó fuese uno solo, ofrecerá un cabrito primal por el pecado, [28] y el sacerdote hará la expiación ante Yahvé por el que pecó por inadvertencia, para expiarle, y le será perdonado. [29] Para el indígena de los hijos de Israel y para el extranjero que habita en medio de vosotros tendréis la misma ley cuanto al pecado cometido por inadvertencia. [30] Pero cualquiera que sea, indígena o extranjero, el que con

[5] Lev 23,15-17.
[6] Rom 11,16.

altiva mano obrara, ultrajando a Yahvé, [31] ése será enteramente borrado de en medio de su pueblo; por haber menospreciado la palabra de Yahvé y haber traspasado su mandato, será exterminado y llevará sobre sí su iniquidad».

En Lev c.4-5 se exponen los ritos de los sacrificios expiatorios; aquí se trata de la expiación de los pecados de ignorancia o *inadvertencia* en que incurren el pueblo o los particulares. En nuestra teología moral distinguimos los pecados graves y los leves. Estos pueden serlo por la parvedad de materia, por la imperfección del conocimiento o advertencia y por la del consentimiento. En las religiones antiguas, en materia de ritos, los dioses exigían su exacta observancia, y tenían por pecado cualquier infracción del ceremonial, aunque fuera por inadvertencia o ignorancia. En Lev 4,2.13. 22.27 se habla también de los sacrificios por el *pecado*, que son los sacrificios por los pecados cometidos por *ignorancia*. En la presente perícopa se trata de la expiación de aquellos pecados de inadvertencia contra cualquiera de los mandamientos que Yahvé ha dado por medio de Moisés (v.15). También aquí se distinguen los pecados de la *congregación* de Israel y los de los *particulares*. El pecado del pueblo se expiará con el sacrificio de un novillo y de un macho cabrío, acompañados de la correspondiente oblación; para la expiación del pecado de un particular, éste ofrecerá el sacrificio de un cabrito. Pero aquí, como en la perícopa de las ofrendas, la Ley es una para el israelita y para el extranjero que habita en medio de Israel (v.29). El hecho de habitar en la «tierra de Yahvé» le confiere el derecho de tomar parte en su culto. Este precepto, que varias veces hallamos consignado en la Ley, es un dato no despreciable para interpretar los preceptos en que se ordena el exterminio de los cananeos. Es cierto que a veces se reprende a los hebreos por no haber cumplido este mandato; pero este precepto supone no el incumplimiento de la Ley, sino el hecho de que los hebreos ocuparon la tierra por fuerza, y, por consiguiente, con la muerte de parte de la población cananea, mas no con el exterminio total de la población.

Al pecado de *inadvertencia* se contrapone el de *rebeldía* o contumacia («con mano altiva», v.30), el que se opone sistemáticamente y a sabiendas a los preceptos divinos, ultrajando a Yahvé. Para este tal, sea israelita o extranjero, no hay expiación: será borrado de en medio del pueblo, es decir, condenado a muerte. Algunos autores, sin embargo, sostienen que aquí se trata de una *excomunión*: serán borrados del censo que Dios guarda de los ciudadanos de su pueblo, a quienes tiene hechas sus promesas y de quienes tiene especial providencia. Los quebrantadores del precepto de modo obstinado, «con mano altiva», serán considerados como extraños al pueblo escogido, como excomulgados. Que no haya rito expiatorio, no significa que no haya perdón. Los profetas exhortan de continuo a la penitencia, y ofrecen el perdón a los arrepentidos que lo piden con sinceridad [7].

[7] Cf. Is 1,18; Sal 51,9.

«Se ve que la *mano alzada* simboliza los pecados audaces y escandalosos, que se oponen abiertamente a la autoridad del rey de Israel, y que los poderes públicos deben castigar con la muerte. Por oposición a estos grandes crímenes, cometidos con imperdonable malicia, el *error* (inadvertencia) abraza el vasto campo de faltas más o menos graves, más o menos voluntarias, que tienen su fuente en la fragilidad humana. Este campo no se restringe a las faltas de pura inadvertencia: entre la malicia audaz que levanta la mano contra Dios y la inconsciencia absoluta, hay innumerables grados de culpabilidad que necesitan expiación»[8].

El violador del sábado (32-36)

**32 Sucedió, cuando estaban los hijos de Israel en el desierto,
que encontraron a un hombre recogiendo leña en sábado;
33 y los que le encontraron le denunciaron a Moisés y a
Aarón y a toda la asamblea; 34 y le encarcelaron, porque no
había sido todavía declarado lo que había de hacerse con él.
35 Yahvé dijo a Moisés: «Sin remisión, muera ese hombre.
Que lo lapide el pueblo todo fuera del campamento». 36 Y fué
llevado fuera del campamento y lapidado, como se lo mandó
Yahvé a Moisés.**

Toda la Sagrada Escritura nos da testimonio de la importancia que tiene el precepto sabático en el pueblo israelita. La concepción del precepto es varia. En el Deuteronomio se funda en un sentimiento de humanidad para con la gente trabajadora, pero el *código sacerdotal* insiste en el carácter *sagrado* del sábado en virtud de la bendición de Dios y de su descanso después de la creación del mundo en seis días. Esta concepción es la que vemos prevalecer entre los judíos de la época evangélica [9]. En virtud de este criterio, el sábado es un signo de la alianza de Yahvé con su pueblo, y, por tanto, el que lo quebrante se hace reo de la infracción del pacto divino, y comete, por tanto, un pecado contra Dios y el pueblo, cuya salud está ligada al pacto con su Dios [10]. Por lo mismo, consideramos esta sanción capital como una consecuencia de considerar el sábado como algo sagrado. Pero los profetas nos hablan con frecuencia de la profanación del día santo [11]. En muchos casos, la pena con que se sanciona un pecado, y que suele ser la pena capital, sólo sirve, en la intención del autor sagrado, para significar el aprecio que hace del precepto sabático, y que quiere inculcar en el pueblo. Pero en la legislación primitiva del desierto existía realmente la pena de muerte para el violador del sábado [12], sanción que se fué atenuando con el tiempo, y de hecho posteriormente no se cita ningún caso en que el infractor sea castigado con la pena capital.

[8] MÉDÉBIELLE, *L'expiation dans l'A. et le N. Testament* 85.
[9] Mc 2,23s.
[10] Ex 31,14.
[11] Is 56,2; 58,13; Jer 17,21s; Ez 13,16.21.
[12] Algunos autores suponen que este episodio y el del blasfemo de Lev 24,10-23 ha sido inventado por el autor de un texto *midrásico* para encarecer la observancia del sábado, pero nada se opone en el contexto a la historicidad del hecho.

El distintivo de los hebreos (37-41)

[37] Yahvé habló a Moisés, diciendo: [38] «Habla a los hijos de Israel y diles que de generación en generación se hagan flecos en los bordes de sus mantos, y aten los flecos de cada borde con un cordón de color de jacinto, [39] para que les sirva, cuando lo vean, para acordarse de todos los mandamientos de Yahvé, para que los pongan por obra, sin irse detrás de los deseos de su corazón y de sus ojos, a los que se prostituyen; [40] porque así, acordándoos de mis preceptos y poniéndolos por obra, seréis santos a vuestro Dios. [41] Yo, Yahvé, vuestro Dios, que os ha sacado de la tierra de Egipto para ser vuestro Dios. Yo, Yahvé, vuestro Dios».

Dios impone un distintivo a los israelitas para que se diferencien de los gentiles y para que se acuerden de sus mandamientos: unos flecos en los mantos, recogidos por un hilo de jacinto [13]. Era un distintivo que les recordaba su pertenencia al pueblo de Dios, lo que exigía fidelidad a los mandamientos divinos. Esta ordenación, pues, debe ser una costumbre antigua a la que se da posteriormente un sentido religioso. Según Herodoto, los egipcios llevaban vestidos de lino con flecos sobre las piernas [14]. En los bajorrelieves asirios, los altos personajes llevan flecos en sus mantos [15]. En tiempo de Cristo, los judíos presumían de estos flecos, que traían largos para dar impresión de mayor fidelidad a la Ley, y el mismo Cristo traía estas orlas en su manto [16]. Aun hoy día los judíos en los sinagogas llevan mantos con flecos [17].

CAPÍTULO 16

LA SEDICION DE CORE Y SU CASTIGO

Este capítulo está diversamente dividido en el TM y los LXX y Vg, pues el texto hebreo tiene sólo 35 versos, mientras que el griego y el latino tienen 50. Como en otros casos, seguiremos la numeración de la Vg, poniendo entre paréntesis la numeración del TM a partir del v.35.

Desde el punto de vista literario, este capítulo y el siguiente son muy confusos, y los críticos distinguen al menos dos narraciones: la *yahvista-elohista* (JE) [1] y la *sacerdotal* [2]. Parece que al menos

[13] Véase DB II 2394-2398.
[14] HERODOTO, II 18.
[15] Véase RB (1921) 522.
[16] Mt 9,20; Lc 8,44.
[17] Cf. F. STEPHENS, *The ancient significance of sisith:* «Journal of biblical literature» (1931) 59-71.

[1] Se atribuyen a este documento: 16,1b-2a.12-15.25-26.27b-34.
[2] Se consideran del *sacerdotal:* 16,1a.2b-7a.18-24.27a.32b.35.41; 17,13; 16,7b-11.16-17.36-40.

hay tres sediciones: *a)* la de los rubenitas, Datán y Abirón, contra los privilegios de Moisés [3]; *b)* la de los levitas, dirigidos por Coré, contra los privilegios de Aarón y su familia [4]; *c)* la del pueblo en general contra Moisés y Aarón por haber sido causa del exterminio de parte del pueblo [5]. Los rubenitas, como descendientes del primogénito de Jacob, no soportan el caudillaje de Moisés, que es de la tribu de Leví, y los levitas no admiten los privilegios de la familia *sacerdotal* de Aarón, hermano de Moisés. Así, las dos sediciones son perfectamente verosímiles en la vida azarosa del desierto, cuando faltaba todo y Moisés se mostraba impotente para introducirlos en la tierra prometida. Ambos movimientos sediciosos debieron combinarse para derribar a Moisés en los momentos más críticos, cuando el pueblo estaba decepcionado por la derrota de Jormá.

La sedición de Coré, Datán y Abirón (1-14)

[1] Coré, hijo de Isar, hijo de Caat, hijo de Leví; Datán y Abirón, hijos de Eliab, y On, hijo de Felet, de los descendientes de Rubén, [2] se alzaron y se pusieron frente a Moisés, arrastrando tras de sí a doscientos cincuenta varones de los hijos de Israel, todos de los principales de la asamblea, de los del consejo, hombres distinguidos. [3] Se conjuraron contra Moisés y Aarón, y dijeron a éstos: «Básteos ser uno de tantos, pues santos son todos los de la asamblea y en medio de todos está Yahvé. ¿Con qué derecho os levantáis vosotros sobre la asamblea de Yahvé?» [4] Apenas oyó esto Moisés, se echó rostro a tierra. [5] Después habló a Coré y a toda su facción, diciendo: «Mañana dará Yahvé a conocer quién es el suyo y quién es el santo que desea cerca de sí; y al elegido, El a sí lo acercará. [6] Haced esto: Tomad vuestros incensarios, Coré y toda su facción; [7] poned mañana fuego en ellos, y sobre el fuego, el incienso ante Yahvé; aquel a quien elija Yahvé, ése será el santo. Esto os bastará, hijos de Leví». [8] Y volviéndose después a Coré, añadió: [9] «Oídme, hijos de Leví: ¿Os parece todavía poco el haberos Yahvé, Dios de Israel, segregado de la congregación de Israel, acercándoos a sí para que le sirváis en el tabernáculo de Yahvé y estéis delante de la comunidad como ministros suyos? [10] Porque El os ha elegido de ese modo a ti y a todos tus hermanos, hijos de Leví, ¿ambicionáis también ahora el sacerdocio? [11] Tú y tus partidarios habéis conspirado contra Yahvé. ¿Qué es Aarón para que contra él vayan vuestras murmuraciones?» [12] Moisés mandó llamar a Datán y a Abirón, hijos de Eliab; pero ellos respondieron: «No queremos ir, [13] ¿todavía te parece poco habernos sacado de una tierra que mana leche y miel, para traernos a morir a un desierto, que también quieres seguir tiranizándonos? [14] No es a una tierra que mana leche y miel a donde nos has traído; ni un trozo de tierra nos has

[3] 16,1b.2a.12-15, 25-26.27b-34.
[4] 16,1a.2b.3.4-11.19.16-24.27a.35.
[5] 16,41-50.

dado en posesión, ni una viña; ¿crees que están ciegos todos estos hombres? No, no vamos».

En el Deuteronomio se habla de los «sacerdotes levíticos», sin distinguir las dos órdenes de *sacerdotes* y *levitas* del *código sacerdotal*, el cual atribuye a Aarón y a sus hijos el *sacerdocio*, el oficio de los que «se acercan a Yahvé». Que estas prerrogativas no se impusiesen sin oposición, se comprende fácilmente. Es el caso de la insurrección de Coré y de muchos levitas con él. Coré era primo hermano de Moisés y de Aarón [6], y protesta contra los privilegios de éstos, pues todos los de la asamblea son *santos* (porque Yahvé habita con ellos), y, en consecuencia, pueden acercarse a Dios a ofrecer sacrificios en el altar como los hijos de Aarón (v.3). Moisés propone una prueba, y ya que reclama funciones específicamente *sacerdotales*, les propone una de las más sagradas, la de quemar incienso delante del altar. Yahvé decidirá si es del agrado su ministerio. Moisés retrasa un día la prueba, sin duda para dar lugar al arrepentimiento, y con palabras reflexivas invita a Coré y a los levitas insurrectos a pensar en su privilegio de ser guardianes del santuario, aunque no sean de la dignidad *sacerdotal* (v.8).

La rebelión de Datán y Abirón tiene carácter político-social, pues se quejan de que Moisés los haya llevado a un desierto misérrimo, sin poder cumplir la promesa de introducirlos en la tierra que *mana leche y miel* (v.12). Moisés quiere calmarlos y los llama a sí; pero ellos rehusan cumplir la orden, porque le consideran como un impostor que ha engañado al pueblo.

Castigo de los insurrectos (15-35)

15 Moisés, muy enojado, dijo a Yahvé: «No atiendas a su
oblación. Ni un asno siquiera he tomado yo de ellos; a nadie
he perjudicado». 16 Y luego dijo a Coré: «Tú y tus partida-
rios presentaos mañana ante Yahvé; tú y ellos y Aarón.
17 Tomad cada uno un incensario y poned en él el incienso,
y llegaos a Yahvé cada uno con su incensario, doscientos
cincuenta incensarios, tú también y Aarón, con su incensa-
rio cada uno». 18 Tomaron, pues, cada uno su incensario,
pusieron en ellos el fuego y echaron sobre él incienso y se
presentaron a la entrada del tabernáculo del testimonio con
Moisés y Aarón. 19 Coré había llevado tras sí a toda la asam-
blea a la entrada del tabernáculo de la reunión, y la gloria
de Yahvé se mostró a toda la asamblea. 20 Yahvé dijo a Moi-
sés y Aarón: 21 «Apartaos de esa turba, que voy a destruirla
en seguida». 22 Ellos, postrándose rostro a tierra, dijeron:
«¡Oh Dios, Dios del espíritu de toda carne! ¿No es uno el
que ha pecado? ¿Por qué airarte contra toda la congrega-
ción?» 23 Yahvé habló entonces a Moisés, diciendo: 24 «Habla
a la congregación, y di: Apartaos de en derredor del taber-
náculo y de las tiendas de Coré, Datán y Abirón». 25 Levan-

[6] Ex 6,18.20.

tóse Moisés y se fué a donde estaban Datán y Abirón, yendo tras él los ancianos, [26] y habló a la congregación, diciendo: «Apartaos luego de las tiendas de estos impíos; no toquéis nada suyo, para que no perezcáis por sus pecados». [27] Apartóse la muchedumbre de en derredor de las tiendas de Coré, Datán y Abirón. Datán y Abirón salieron a la puerta de sus tiendas y se quedaron allí en pie con sus mujeres, sus hijos y sus pequeños. [28] Dijo entonces Moisés: «Ahora vais a saber que es Yahvé quien me ha enviado para hacer cuanto he hecho y que no lo hice de mi propio impulso. [29] Si éstos mueren de muerte natural, como mueren los hombres, no ha sido Yahvé el que me ha enviado; [30] pero si, haciendo Yahvé algo insólito, abre la tierra su boca y se los traga con todo cuanto es suyo y bajan vivos al seol, conoceréis que estos hombres han irritado a Yahvé». [31] Apenas acabó de decir estas palabras, rompióse el suelo debajo de ellos, [32] abrió la tierra su boca y se los tragó a ellos, sus casas y a todos los partidarios de Coré con todo lo suyo. [33] Vivos se precipitaron en el abismo y los cubrió la tierra, siendo exterminados de en medio de la asamblea. [34] Todo Israel, que allí en torno se hallaba, al oír sus gritos, huyó por miedo de que los tragase también a ellos la tierra. [35] También los doscientos cincuenta hombres que ofrecían el incienso fueron abrasados por un fuego de Yahvé.

Moisés declara que él no se ha aprovechado de su cargo para enriquecerse, y pide a Dios que no acepte el sacrificio de los insurrectos (v.16). Después invita a Coré a que se presente ante el santuario con sus secuaces a ofrecer incienso, para que Dios declare si acepta su servicio *sacerdotal* (v.18). Con él iba todo el pueblo, ganado en gran parte por él (v.19). Instantáneamente se manifestó la *gloria de Dios*, quizá en la columna luminosa sobre el santuario [7]. Dios quiere exterminar a todo el pueblo, porque la insurrección ha sido masiva (v.21); pero Moisés y Aarón interceden, y piden que sean castigados sólo los principales culpables (v.22). El hagiógrafo procura destacar siempre el poder intercesor de Moisés y su espíritu magnánimo dispuesto al perdón. Yahvé es el *Dios del espíritu de toda carne*, es decir, el Señor de la vida, que se manifiesta por el *espíritu* o *hálito* vital. Moisés insiste en que Yahvé es el Señor de la *vida*, para que no se complazca en enviar la muerte sin distinción de gentes. Yahvé accede y manda al pueblo que se aparte del lugar donde están los culpables, Coré, Datán y Abirón (v.24) [8]. Los v.25-27 parecen continuación de los v.12-15. Al rehusar Datán y Abirón ir junto a Moisés, éste tomó la iniciativa y se fué hacia ellos acompañado de los *ancianos* o consejeros oficiales (v.25). Ordenó al pueblo que se apartara de las tiendas de aquellos impíos, pues se acerca el castigo divino (v.26). El v.27a parece adición redaccional para fusionar el castigo de Coré y el de Datán y Abirón. El texto es más claro

[7] Núm 14,10.

[8] Extraña la mención de la *tienda* de Coré, pues éste está ante el tabernáculo. Se cree que los nombres *Coré, Datán y Abirón* son adición posterior, siendo el texto primitivo *morada de Yahvé*.

prescindiendo de esa parte del v.27. Moisés proclama que, si Dios envía un castigo sobre los insurrectos, ello será la señal de que es *enviado* de Yahvé; en caso contrario, un impostor (v.29). Al punto se abrió la tierra y fueron tragados Datán, Abirón y los suyos. En el v.32b se dice que entre ellos estaba Coré. Esto parece glosa redaccional, pues en el v.35 se dice que los que estaban con Coré fueron devorados por un *fuego*, como pasó a Nadab y Abiú [9]. El redactor posterior ha querido juntar el castigo de los rubenitas y el de los levitas, y de ahí la complejidad redaccional del texto, que resulta algunas veces oscuro.

Los incensarios de los insurrectos, incrustados al altar (36-40)

36 (17-1). Después habló a Moisés, diciendo: 37 (2) «Manda a Eleazar, hijo de Aarón, sacerdote, que saque del incendio los incensarios, apartando el fuego, porque están santificados. 38 (3) Los incensarios de esos que contra sus vidas pecaron, hazlos laminar, y reviste con las láminas el altar, pues se ofreció con ellos a Yahvé, quedando santificados, y servirán de recuerdo para los hijos de Israel». 39 (4) Tomó Eleazar *los incensarios de bronce con que habían ofrecido los abrasados*, y los mandó laminar para revestir el altar, 40 (5) para memoria de los hijos de Israel, para que ningún extraño a la estirpe de Aarón se acerque a ofrecer el timiama ante Yahvé, para no incurrir en la muerte de Coré y de sus secuaces, como lo había mandado Yahvé a Moisés.

Como los incensarios habían sido utilizados para ofrecer el incienso a Yahvé, eran cosa *santa*, y, por tanto, su material no debía quedar para usos profanos, ya que la *santidad* de los objetos *santifica* lo que toca [10]. Por eso se ordena al sacerdote Eleazar recogerlos y laminarlos, destinando su material para recubrir el altar. No lo hace el sumo sacerdote Aarón para no contaminarse con lo impuro [11]. Los incensarios, si eran al estilo de los egipcios, eran fáciles de convertir en láminas, pues debían tener la forma de una paleta con tres rebordes levantados y un mango corto [12]. El *altar* recubierto de bronce no sería el de los *perfumes*, que estaba recubierto de oro, sino el de los holocaustos, recubierto de bronce [13]. Ahora el nuevo recubrimiento tenía la finalidad de recordar a los israelitas el castigo de los que se habían atrevido a arrogarse funciones *sacerdotales*, sin ser de la clase sacerdotal.

9 Lev 10,1-2.
10 Cf. Ex 29,37; 30,20; Lev 6,11.20.
11 Cf. Lev 21,11; Núm 19,3.
12 Véase DB II 1775-1779.
13 Ex 27,2; 38,22 (heb. 38,2).

Nueva insurrección y exterminio de israelitas (41-50)

**41 (6) Al día siguiente, la muchedumbre de los hijos de Is-
rael murmuraba contra Moisés y Aarón, diciendo: «Vos-
otros habéis exterminado al pueblo de Yahvé». 42 (7) Y mien-
tras la asamblea se reunía contra Moisés y Aarón, éstos se
dirigieron al tabernáculo de la reunión; y he aquí que le
cubrió la nube y apareció la gloria de Yahvé. 43 (8) Moisés
y Aarón se acercaron al tabernáculo de la reunión, 44 (9) y
Yahvé habló a Moisés, diciendo: 45 (10) «Quitaos de en me-
dio de esa turba, que voy luego a destruirla». Ellos se pros-
ternaron rostro a tierra, 46 (11) y Moisés dijo a Aarón: Coge
el incensario; pon en él fuego del altar e incienso y corre a
esa muchedumbre y expíala, porque se ha encendido la ira
de Yahvé y ha comenzado ya la mortandad». 47 (12) Tomó
Aarón el incensario, como se lo mandara Moisés, y corrió
a la asamblea; ya había comenzado la plaga a hacer estragos
en el pueblo; pero él tomó el incienso e hizo expiación por
el pueblo, 48 (13) y se quedó entre los muertos y los vivos
hasta que cesó la mortandad. 49 (14) Habían perecido en
aquella mortandad catorce mil setecientos, sin contar los
que murieron por lo de Coré. 50 (15) Después, cuando hubo
cesado la mortandad, se volvió Aarón a la entrada del ta-
bernáculo de la reunión, donde estaba Moisés.**

Gran parte del pueblo, en lugar de sentir respeto por los *enviados* de Yahvé, Moisés y Aarón, cuya misión había sido confirmada con la desaparición de los rebeldes, culpó a éstos de la muerte de sus hermanos, el *pueblo de Yahvé* (v.41-6), el pueblo elegido de Yahvé. Moisés y Aarón se refugiaron en el tabernáculo de la reunión (v.42), donde se apareció la *gloria de Yahvé*, o su manifestación *gloriosa* en la nube radiante y amenazadora. Dios quiere aniquilar a los murmuradores. En su acostumbrada actitud de intercesor, Moisés manda a Aarón que, como sumo sacerdote, vaya al lugar de la *mortandad* para aplacar a Dios (v.46). No se indica la naturaleza del castigo [14]. La *expiación* por el pueblo debe ser por medio del ofrecimiento del incienso por Aarón. La causa de la calamidad había sido el ofrecimiento ilegal de incienso por Coré, y por eso el remedio debe estar en un acto análogo contrario. En efecto, el sumo sacerdote aplacó la cólera divina, y así mostró que era de su agrado, quedando confirmadas sus prerrogativas excepcionales sacerdotales frente a las pretensiones de Coré y los levitas insurrectos y a la faz del pueblo. El sacerdocio legítimo pone remedio a una situación desencadenada por actos de un sacerdocio ilegítimo. Las víctimas fueron 14.700, pero hemos de considerar la cifra como exagerada e inverosímil, según los principios indicados al comentar el censo de los hebreos [15]. El autor *sacerdotal* exagera las proporciones de la catástrofe para impresionar a sus lectores conforme al género literario de la *idealización* del pasado.

[14] Véase la explicación *midrásica* de Sab 18,20-25.

[15] Cf. Núm 1 y comentario

Capítulo 17

LA VARA FLORIDA DE AARON

1 (16) Habló Yahvé a Moisés, diciéndole: 2 (17) «Habla a los hijos de Israel y haz que te entreguen una vara cada uno de los príncipes de casa patriarcal, una por cada una de las doce casas patriarcales, y escribe en cada una el nombre de una de ellas. 3 (18) El nombre de Aarón lo escribirás en la vara de Leví, pues cada vara ha de llevar el nombre del cabeza de cada casa patriarcal. 4 (19) Ponlas todas en el tabernáculo, delante del testimonio, desde el cual yo hablo. 5 (20) Florecerá la vara de aquel a quien elija yo, a ver si hago cesar de una vez las quejas y murmuraciones de los hijos de Israel contra vosotros». 6 (21) Habló Moisés a los hijos de Israel y todos sus jefes le entregaron las varas, una por cada casa patriarcal, doce varas; a ellas se unió la vara de Aarón. 7 (22) Y Moisés las puso todas ante Yahvé en el tabernáculo de la reunión. 8 (23) Al día siguiente vino Moisés al tabernáculo, y la vara de Aarón, la de la casa de Leví, había echado brotes, yemas, flores y almendras. 9 (24) Sacó Moisés las varas a los hijos de Israel, y tomó cada uno su vara. 10 (25) Yahvé dijo a Moisés: «Vuelve la vara de Aarón al testimonio, y guárdese en él, para que sirva de memoria a los hijos de los rebeldes y que cesen así sus quejas contra mí y no mueran». 11 (26) Hízolo así Moisés; como Yahvé se lo había mandado, así lo hizo. 12 (27) Los hijos de Israel hablaron a Moisés, diciendo: «Está visto, muertos somos, perdidos, perdidos todos; 13 (28) cuantos pretenden acercarse al tabernáculo de Yahvé perecen. ¿En verdad habremos de perecer todos?»

A pesar de los prodigios anteriores en favor de la situación privilegiada del sacerdocio aaronítico, Dios quiere hacer aún otro más manifiesto que confirme a las claras sus prerrogativas excepcionales. Por orden divina, los príncipes de cada tribu entregan una *vara* o bastón, símbolo de su autoridad, a Moisés. En cada una debe estar escrito el nombre de la tribu que representa, y en la de Leví el nombre de Aarón. Supuesto el desdoblamiento de la tribu de José en Manasés y Efraím, tenemos con la de Leví trece *varas*. Estas son colocadas ante el *testimonio*, o tablas de la Ley, guardadas en el arca de la alianza, llamada también *arca del testimonio* [1]. La *vara* que milagrosamente florezca mostrará que el representante de esa tribu es el elegido como sumo sacerdote ante Yahvé. No se trata aquí de un procedimiento de adivinación o suertes por las *varas*, o rabdomancía, utilizado por los árabes [2], sino de un hecho milagroso, como el contexto indica. La *vara* de Aarón floreció y dió frutos de almendro [3]. Moisés hizo que contemplaran el prodigio y

[1] Núm 4,5; 7,89.
[2] Cf. Os 9,12.
[3] El relato sirve de modelo para el del *Protoevangelio de Santiago* (VIII-IX), donde se habla de la vara florida de San José.

vieran cómo Dios confirmaba los privilegios de la familia de Aarón. Para recuerdo del hecho, mandó que la *vara* florecida fuera colocada ante el testimonio; de este modo quedaba afirmada ante las generaciones futuras la elección de la familia de Aarón para el sacerdocio [4]. Todos estos episodios son otros tantos documentos sobre la lucha que hubo de sostener Aarón por establecer el privilegio del sacerdocio en Israel. Se comprende esta lucha del pueblo por la dignidad sacerdotal, que constituía una categoría social honorable; era natural que muchos aspiraran a ella y que vieran con malos ojos esa dignidad vinculada a una rama especial del pueblo, con exclusión de las demás.

Los v.12-13 parecen desplazados y probablemente son continuación de 16,35, donde se habla de la muerte trágica de los secuaces de Coré. Así se concibe la angustia del pueblo ante el tabernáculo, donde aquellos murieron: *cuantos pretenden acercarse al tabernáculo perecen* (v.13). La trasposición quizá sea debida a facilitar el tránsito al capítulo sobre los deberes y derechos levíticos.

Capítulo 18

DEBERES Y DERECHOS DE LOS LEVITAS

Este capítulo se nos presenta con cierta unidad, aunque contiene algunas cosas ya dichas anteriormente. Los deberes de los sacerdotes y los de los levitas, agregados a éstos como adjuntos y auxiliares de aquéllos, se resumen en una frase: «llevar la iniquidad del santuario». Siendo Yahvé un Dios *santo*, su *santidad* se comunica al santuario y a cuanto en el santuario se realiza. Los sacerdotes y los levitas, cada grupo en la parte que le correspondía, estaban obligados a cuidar de que esa santidad no fuese en modo alguno profanada, ni por ellos ni por el pueblo. Recordemos que el día de la *Expiación* se purifica, con las personas, también el santuario. De esta conservación de la santidad del santuario eran responsables los sacerdotes y los levitas, y en esto se resume su ministerio.

Funciones de los sacerdotes y levitas (1-7)

1 Dijo Yahvé a Aarón: «Tú y tus hijos, y la casa de tu padre contigo, llevaréis sobre vosotros la iniquidad del santuario; tú y tus hijos contigo, la de vuestro sacerdocio.
2 Acerca a ti a tus hermanos, la tribu de Leví, la tribu de tu padre; admítelos contigo al servicio del santuario como adjuntos, para que te sirvan cuando tú y tus hijos estéis en el

[4] La *vara* de Aarón ha sido objeto de muchas explicaciones simbólicas ascéticas: San Ambrosio, *Epist.* 62: PL 16,1204; San Bernardo, *Hom.* 2 *Super missus est:* PL 183,63; Orígenes, *Hom.* 9 *in Num.:* PG 12,634-635.

tabernáculo de la reunión. 3 Estarán a tu servicio y al de todo el tabernáculo; pero no han de acercarse ni a los utensilios del santuario ni al altar, para no morir ellos y vosotros. 4 Los tendrás como adjuntos, y tendrán a su cuidado el tabernáculo de la reunión, para hacer todo el servicio. Ningún extraño se acercará a vosotros. 5 Tendréis el cuidado del santuario y del altar, para que no se desfogue ya más la ira contra los hijos de Israel. 6 Yo he tomado de entre los hijos de Israel a los levitas, vuestros hermanos, y os los he dado a vosotros, don de Yahvé, para hacer el servicio del tabernáculo de la reunión. 7 Pero tú y tus hijos ejerceréis vuestro sacerdocio en cuanto concierne *al altar* y *del velo* adentro; sois vosotros los que habéis de hacer este servicio. Yo os he dado en puro don vuestro sacerdocio, y el extraño que pretenda acercarse morirá».

Dios se dirige solemnemente a Aarón, como representante de la tribu de Leví, y le encarece que él y sus hijos son los responsables de las faltas que se cometan contra la santidad del santuario *(la iniquidad del santuario,* v.1) y contra su *sacerdocio* como institución sagrada. Después delimita las funciones de los *sacerdotes* y de los *levitas* (v.3). Para que no se descargue la ira de Dios sobre el *pueblo* e *hijos* de Israel que se *acerquen* ante la tienda de la reunión (v.35), Yahvé especifica las funciones de la tribu consagrada especialmente al santuario [1]. Los *levitas,* o miembros de la tribu de Leví, que no pertenezcan a la familia de Aarón, serán *adjuntos* o auxiliares de los *sacerdotes* propiamente tales [2]. No debían tocar los objetos del *santuario:* el altar de los perfumes y el de los holocaustos y otros objetos que debían ser cuidadosamente recubiertos al ser transportados por los levitas en las marchas por el desierto [3]. Los *sacerdotes* son responsables de las negligencias de los levitas en estas cosas. La infracción llevaba consigo la muerte. Ningún profano o *extraño* a la clase levítica podrá ser considerado como *adjunto* oficial de los sacerdotes (v.4). Los *sacerdotes* tendrán cuidado de los objetos del *santuario* o *santo* con su altar. Los *levitas* entregados a Yahvé son a su vez un *don* que Yahvé hace a los *sacerdotes* (v.6), sin que éstos hayan hecho méritos para ello. Deben ocuparse los *sacerdotes* del *altar* y del *velo adentro* (el santo de los santos o santísimo, al que entraba el sumo sacerdote el día de la Expiación) [4], y en sentido amplio el *santuario,* al que tenían acceso todos los sacerdotes [5].

Ingresos de los sacerdotes (8-19)

8 Dijo también Yahvé a Aarón: «Te encomiendo también la guarda de mis ofrendas, y os doy todas las cosas santas de los hijos de Israel, por razón de la unción, a ti y a tus hijos

1 Lev 8.
2 Hommel relaciona las palabra *levi* con *lavi'u* (sacerdote) de las inscripciones mineas sudarábicas. Véase com. a Gén 29,34.
3 Núm 4,15.
4 Lev 16.
5 Cf. Ex 26,36.

por ley perpetua. [9] He aquí lo que de las cosas santísimas te corresponderá de las combustiones. Todas sus ofrendas, toda oblación, todo sacrificio expiatorio que me ofrezcan, todas estas cosas, como cosas santísimas, serán para ti y para tus hijos. [10] Las comeréis en lugar santísimo, las comerán todos los varones y serán cosas santas para vosotros. [11] También será tuyo esto otro: lo que de sus dones se reserva, de toda ofrenda mecida de los hijos de Israel; os lo doy a ti y a tus hijos contigo, por estatuto perpetuo; todo el que sea puro de tu casa, lo comerá. [12] Todo lo mejor del aceite, del mosto y del trigo, [13] las primicias de su tierra, que han de traer a Yahvé, tuyas son; todos los que de tu casa estén limpios, comerán de ellos. [14] Todo cuanto en Israel sea consagrado al anatema, te pertenecerá. [15] Todo primogénito de toda carne, así de los hombres como de los animales que han de ofrecer a Yahvé, será tuyo. [16] Harás rescatar los primogénitos de los hombres y los primogénitos de los animales impuros. Harás que sean rescatados cuando tengan un mes, y según tu estimación, en cinco siclos de plata, al siclo del santuario, que es de veinte *gueras*; [17] pero no aceptarás rescate por el primogénito de una vaca, de una oveja o de una cabra; serán cosas santas; derramarás su sangre en torno del altar, quemarás su sebo en sacrificio de combustión, de olor grato a Yahvé, [18] y su carne será para ti como lo es el pecho que se mece y el brazuelo derecho. [19] Todo cuanto de las cosas santas se reserva, lo que reservan los hijos de Israel para Yahvé, te lo doy a ti, a tus hijos y a tus hijas contigo en estatuto perpetuo; es pacto de sal perpetuo, ante Yahvé, contigo y con toda tu descendencia».

En correspondencia a estas cargas, los sacerdotes y levitas reciben su salario. Es principio de ley natural el mencionado por el Apóstol: «El que sirve al altar tiene derecho a vivir del altar». Y ésta ha sido la ley de todos los tiempos. Bien conocida es la tarifa de Marsella, procedente de un templo fenicio de Cartago, donde se señalan los derechos de los sacerdotes en los diversos actos de su servicio [6].

A los sacerdotes se les asigna como derechos suyos: *a)* las ofrendas de harina, aceite, vino, etc., que los fieles hacían por voto o de su libre voluntad. De éstas se quemaba una pequeña porción, y el resto era para el sacerdote; *b)* la ofrenda que acompañaba al sacrificio; *c)* una porción en el sacrificio *pacífico*, y otra mayor en el *expiatorio; d)* eran también suyas las *primicias; e)* el rescate de los primogénitos de los animales impuros y, además, las carnes de los que se sacrificaban; *e)* el producto del rescate de los primogénitos humanos, es decir, cinco siclos de plata. Todas estas cosas sólo podían ser comidas por el sacerdote y su familia.

A los sacerdotes les pertenecen las cosas *santísimas*, llamadas así porque en principio pertenecen a Dios (v.9), y son en las oblaciones, los sacrificios por el *pecado* y por el *delito*, las cosas no consumidas por el fuego. También lo son los «panes de la proposición» [7], que

[6] M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques* 469s.

[7] Lev 24,9.

no se mencionan aquí. Las podrán comer sólo los varones de la familia del sacerdote y en lugar sagrado, o departamento del tabernáculo. Las cosas *santas* podían ser comidas por todos los miembros de la familia sacerdotal, con tal de que no estuvieran impuros legalmente [8]. La *ofrenda mecida* o balanceada ante el altar son el pecho y el pernil derecho [9]. Las *primicias* de aceite, vino y trigo pertenecen al sacerdote [10], y lo que es condenado al *anatema* o consagración voluntaria de algún bien, a Dios [11]. También los primogénitos de animales y hombres pertenecen a Yahvé, quien los entrega al sacerdote. Los de los animales impuros deben ser rescatados con una cantidad de plata no determinada, y los de los hombres con cinco siclos [12]. Los animales *puros* ofrecidos en sacrificio (bueyes, ovejas, cabras) pertenecen a los sacerdotes, excepto las partes grasas, que se quemaban en el altar [13]. Todas estas ordenaciones son una *alianza de sal* (v.19), es decir, perpetua. Según las costumbres nomádicas, los que han participado en el mismo banquete y comido la misma sal están ligados por una alianza. «La sal, como principio conservador contra la corrupción, es símbolo de la duración y de la fidelidad de sentimientos amistosos» [14].

Ingresos de los levitas (20-24)

20 Dijo también Yahvé a Aarón: «Tú no tendrás tu parte de la heredad en su tierra, y no habrá parte para ti en medio de ellos; soy yo tu parte y tu heredad en medio de los hijos de Israel. 21 Yo doy como heredad a los hijos de Leví todas las décimas, por el servicio que prestan, por el servicio del tabernáculo de la reunión. 22 Los hijos de Israel no han de acercarse ya más al tabernáculo de la reunión, no lleven sobre sí el pecado y mueran. 23 Serán los levitas los que harán el servicio del tabernáculo de la reunión, y ellos los que sobre sí llevarán la iniquidad. Por ley perpetua entre vuestros descendientes no tendrán heredad en medio de los hijos de Israel, 24 pues yo les doy por heredad las décimas que los hijos de Israel han de entregar a Yahvé; por eso les digo: No tendréis heredad en medio de Israel».

En el reparto de la tierra, la tribu de Leví no obtuvo parte alguna; su porción sería el mismo Yahvé, es decir, sus derechos como dueño de la tierra, que El cedía en favor de los ministros de su santuario. Siendo la tierra de Yahvé, tenía pleno derecho a una renta o tributo, que estaba tasado en el diezmo de los frutos, y tal diezmo era de los levitas.

8 Cf. 1 Sam 21,5.
9 Lev 7,31-34.
10 Ex 22,29; 23,19; 34,22.26.
11 Cf. Lev 27,11-12.27. Según Ex 13,12-13; 34,20, el asno debía ser *rescatado* por un cordero; de lo contrario, había que desnucarlo. En general, esta legislación parece posterior, y favorece los derechos de los sacerdotes.
12 Véase com. a Núm 3,47.
13 Lev 7,30-34.
14 A. Clamer, *o.c.*, 253.

inmundo hasta la tarde. [9] Un hombre limpio recogerá las cenizas; las recogerá y las llevará fuera del campamento a un lugar limpio, y las guardará la asamblea de los hijos de Israel para el agua expiatoria. Es agua de expiación. [10] El que recogió las cenizas de la vaca, lavará sus vestidos y será inmundo hasta la tarde. Será ésta para los hijos de Israel, y para el extranjero que habita entre ellos, ley perpetua».

Sin especificar para qué está destinada el agua lustral, el hagiógrafo nos relata el rito de su preparación. Los israelitas deben traer una vaca *roja* sin defecto, que no haya sido utilizada para el laboreo. El color rojo parece aludir al color de la sangre, vehículo de la vida [1]. Eleazar debe degollarla fuera del campamento. No interviene Aarón, sumo sacerdote, para no exponerse a una contaminación ritual con el cadáver de la vaca. Eleazar debe hacer siete aspersiones en dirección del tabernáculo, sin duda para indicar que la víctima ha sido sacrificada en honor de Yahvé. Después se quemará la víctima entera con su sangre y se echará madera de cedro, de hisopo y unos hilos de púrpura en el fuego en que se abrasa la víctima. En el rito de la purificación del leproso aparecen estos tres ingredientes [2], que parecen significar: el *cedro*, la incorruptibilidad, a causa de su larga duración; el *hisopo*, la pureza, a causa de la virtud purificatoria que se atribuía al hisopo, y la *púrpura* parece aludir al color de la sangre, símbolo de la energía vital. Después los que inmolaron la víctima deben lavar sus vestidos y bañarse, quedando impuros hasta la tarde (v.7). La vaca es «un sacrificio por pecado» (v.9) y quizá se la considera impura, como el macho cabrío, cargado con los pecados el día de la Expiación. En todo caso, Eleazar y su ayudante en el sacrificio de la vaca quedan contaminados, y por eso las cenizas deben ser recogidas por otro que esté ritualmente *puro* (v.10). Las cenizas deben ser conservadas fuera del campamento, en un lugar no contaminado.

Ritos de purificación por el agua lustral (11-22)

[11] El que tocare un muerto, cualquier cadáver humano, se hace impuro por siete días, [12] y se purificará con esta agua al tercer día, y al séptimo será puro; no quedará limpio hasta el séptimo. [13] Quien tocare un muerto, el cadáver de un hombre, y no se purificare, contamina el tabernáculo de Yahvé, y será borrado de Israel, porque no se purificó con el agua lustral; será inmundo, quedando sobre él su inmundicia. [14] Esta es la ley: Cuando muriere alguno en una tienda, todo el que entre en la tienda y cuanto en ella hay será inmundo por siete días; [15] toda vasija que no tenga tapadera será inmunda; [16] y cualquiera que en campo abierto tocare un muerto de espada o un muerto cualquiera, o huesos hu-

[1] San Agustín ve en el color rojo un símbolo de la sangre de Cristo (*In Hept.* IV 33: PL 34,734). Véase Heb 9,13.
[2] Lev 14,4.49.

manos, o un sepulcro, será inmundo por siete días. 17 Para quien esté inmundo, tomarán de la ceniza de la vaca quemada en sacrificio expiatorio y echarán sobre ella un vaso de agua, 18 asperjará la tienda y todos los muebles y todas las personas que en ella hubiere, o al que hubiere tocado huesos humanos, o al matado, o al muerto, o un sepulcro. 19 El limpio asperjará al inmundo el tercero y el séptimo día; y, purificado el impuro el séptimo día, lavará sus vestidos, y a la tarde será puro. 20 El inmundo que no se purifique será borrado de la congregación, por haber contaminado el santuario de Yahvé; no habiendo sido rociado con el agua lustral, es inmundo. 21 Será ley perpetua, y el que haga aspersión a otro con el agua lustral, lavará sus vestidos, y quien tocare el agua lustral será inmundo hasta la tarde. 22 Todo el que tocare el inmundo, será inmundo, y quien algo de ello tocare, será inmundo hasta la tarde.

El contacto con un cadáver humano hace inmundo al que lo tocare por siete días; el contacto con el de un animal hace inmundo hasta la tarde [3]. Esta creencia sobre la impureza contraída al contacto con un cadáver aparece en todos los pueblos primitivos [4], y se ha querido explicar relacionando al cadáver con el espíritu del difunto. En la legislación hebraica no se alude nunca a esta creencia [5]. El cadáver, por su descomposición natural, es causa de pestes y contaminaciones, y quizá en esto radiquen las precauciones y lavatorios después de haber estado en contacto con él [6]. El legislador hebreo establece como medio de purificación el agua lustral [7], que se ha de emplear el día tercero y séptimo de la impureza del afectado. Los números tres y siete son sagrados y simbólicos e indican perfección. No sabemos la razón por qué esa agua mezclada con cenizas, cedro, hisopo y púrpura tenía ese efecto purificador; pero hay que suponer que se trata de costumbres ancestrales recogidas por el legislador hebraico. En todo caso, la vaca sacrificada por el pecado tenía un valor expiatorio, que, unido a la virtud purificativa del agua, servía para hacer desaparecer la impureza ritual. El impuro que no empleara el agua lustral *será borrado de Israel* (v.13), expresión que puede tener el sentido de excomunión (privación de los derechos civiles) o de muerte [8]. El legislador determina los casos en que se contrae impureza. No se requiere contacto físico; basta entrar en una tienda donde haya un cadáver, y todos los objetos que hay en ella quedan contaminados (v.14) por siete días. En el campo, todo contacto con un cadáver asesinado o muerto naturalmente o con un sepulcro, produce impureza legal (v.16) [9]. Para quitar la

[3] Lev 11,24.
[4] Véase FRAZER, *Golden bough* I 322-325.
[5] Cf. Lev 11; 21; Núm 5,2; 6,9; 10,10; Os 9,4; Ag 2,13; Ez 44,25.
[6] Cf. M. J. LAGRANGE, o.c., p.155-156.
[7] Entre los griegos se ponían a la puerta de la casa donde había un cadáver vasijas con agua para aspersionar, y el contacto con un muerto requería purificaciones rituales. Entre los romanos se purificaban las casas en que había habido un cadáver, y se usaban para las lustraciones cenizas de un becerro. Cf. OVID., *Fast.* II 45; IV 639.725.733. Véase DB IV 525, *Lustration.*
[8] Véase com. a Lev 7,20.
[9] Dt 21,1: se excluyen en la guerra.

impureza se exige derramar agua con ceniza de la víctima; pero el agua tiene que ser *viva*, es decir, proveniente de manantial, no de cisterna; es «fecundante, principio de vida para las plantas, alimento de los hombres y de los animales, saludable a los enfermos; es una de las más maravillosas manifestaciones del mundo sensible» [10], y apta para quitar las máculas rituales. La aspersión debía hacerla un hombre del pueblo (no un sacerdote, para no contaminarse) [11] en estado de pureza legal, en el día tercero y séptimo [12]; después el impuro lavará sus vestidos, se lavará y a la tarde queda puro. El que no se purifique debe ser *borrado de la asamblea*, para que no contamine al campamento donde habita Yahvé con su pueblo. El que había hecho la aspersión debía también purificarse, lavando sus vestidos (v.21) [13]. El principio religioso que preside estos ritos es que el Dios santísimo debe ser servido por un pueblo *santo* en sentido ritual y moral. No se dan razones de tipo supersticioso, como en otros pueblos, sino que las leyes obedecen a principios teológicos muy elevados [14].

CAPÍTULO 20

DIVERSOS INCIDENTES EN EL DESIERTO

Los c.20-21 nos relatan una serie de incidentes históricos difíciles de localizar geográficamente. Los israelitas permanecieron cuarenta años en el desierto, y después de la derrota de Jormá estuvieron vagando desde Cades Barne al golfo de Elán. En todo este período hay un gran vacío histórico. Sólo quedan algunos incidentes muy verosímiles y perfectamente ambientados en la vida esteparia; pero no sabemos cuándo tuvieron lugar, si en los primeros años o en los últimos. Sabemos que existían unos anales épicos llamados las *Guerras de Yahvé*, que se han perdido, y probablemente relataban muchos hechos de esta época larga que para nosotros representa un inmenso vacío histórico [1]. Según Dt 1,46, los israelitas permanecieron largo tiempo en Cades, lo que es verosímil teniendo en cuenta que allí hay abundantes aguas y algunos ricos oasis; pero, como trashumantes, sin duda que vagaron por aquellas regiones, llegando hasta Asiongaber, en el golfo elanítico.

10 M. J. LAGRANGE, o.c., 165.
11 Lev 21,1-6.
12 Cf. Ex 12,22; Lev 14,4.
13 Estos ritos eran cuidadosamente guardados por los judíos en tiempos de Cristo. Cf. Mt 8,22; Lc 9,60. La *Misná* consagra largos capítulos para determinar minuciosamente los diferentes casos.
14 Véase DB V 2369-2372; HASTINGS, *Dict. of the Bible* IV 207-210.

1 Véase RB (1933) 562.

Las aguas de Meribá (1-13)

1 Llegaron los hijos de Israel, toda la congregación, al de-
sierto de Sin, el primer mes, y acampó el pueblo en Ca-
des. Allí murió María y allí fué sepultada. 2 No había allí
agua para la muchedumbre, y ésta se amotinó contra Moi-
sés y Aarón. 3 El pueblo se quejaba contra Moisés, y decía:
«¡Ojalá hubiéramos perecido cuando perecieron nuestros
hermanos ante Yahvé! 4 ¿Por qué has traído al pueblo de
Yahvé a este desierto a morir, nosotros y nuestros ganados?
5 Por qué nos sacaste de la tierra de Egipto, para traernos
a un lugar tan horrible como éste, que no puede sembrarse
ni tiene viñas, ni higueras, ni granados, y donde ni agua si-
quiera hay para beber?» 6 Moisés y Aarón se apartaron de
la muchedumbre, a la entrada del tabernáculo de la reunión,
y postráronse rostro a tierra. Apareció la gloria de Yahvé,
7 y Yahvé habló a Moisés, diciendo: 8 «Coge el cayado y
reúne a la muchedumbre, tú y Aarón, tu hermano, y en su
presencia hablad a la roca, y ésta dará sus aguas; de la roca
sacarás aguas para dar de beber a la muchedumbre y a sus
ganados». 9 Moisés tomó de delante de Yahvé el cayado,
como se lo había él mandado, 10 y, juntando Moisés y Aarón
a la muchedumbre delante de la roca, les dijo: «¡Oíd, re-
beldes! ¿Podremos nosotros hacer brotar agua de esta roca?»
11 Alzó Moisés su brazo e hirió con el cayado la roca dos
veces, y brotaron de ella aguas en abundancia, y bebió la
muchedumbre y sus ganados. 12 Yahvé dijo entonces a
Moisés y a Aarón: «Porque no habéis creído en mí, santi-
ficándome a los ojos de los hijos de Israel, no introduciréis
vosotros a este pueblo en la tierra que yo les he dado».
13 Estas son las aguas de Meribá, donde los hijos de Israel
se querellaron contra Yahvé, que les dió una prueba de su
santidad.

El pueblo estaba reagrupado en la zona de Cades, en el desierto de Sin [2], en el *primer mes*, sin indicación de año. No sabemos si fué en los primeros años de estancia en aquella región o más tarde. Conforme a la sentencia divina, Israel había de morar en el desierto hasta que feneciera la generación rebelde que había dado motivo para el castigo. Pero la *generación* como unidad cronológica suele ser de cuarenta años, el tiempo que dura la vida activa del hombre, cuando éste goza de representación social, desde la mayoría de edad hasta que la vejez le fuerza a retirarse. Durante los años que Israel moró en Cades no hemos de entender que hiciera allí vida sedentaria. Se movía de una a otra parte, según lo pedían las circunstancias, pero teniendo por centro de sus actividades esta región de Cades.

En este lugar murió María, la hermana de Moisés. El texto sagrado hace varias veces mención de ella (Miryam), que veló sobre la suerte de aquél cuando fué echado a las aguas del Nilo, que dirigió las danzas de las mujeres de Israel como *profetisa* (lle-

[2] Núm 13,27.

vada de transportes extáticos) el día grande de su victoria sobre Egipto [3] y que fué castigada con la lepra por murmurar de la conducta de su hermano [4]. Ahora el texto registra el hecho de su muerte, sin aludir a funerales solemnes, como se harán por Moisés y Aarón [5].

En Ex 17,1s se nos cuenta un primer milagro de Moisés, en proveer de agua a Israel. Aunque en la región de Cades hay algunos pozos y oasis, sin embargo, en años de sequía el agua puede faltar, sobre todo teniendo en cuenta el gran consumo que harían los muchos israelitas que allí habían acampado. El pueblo, como en otras ocasiones, se subleva al no encontrar agua suficiente, y añora la tierra de Egipto, pues temen morir de sed con sus ganados. Desean haber muerto con los sediciosos seguidores de Coré [6]. Moisés y Aarón, como siempre, se retiran hacia el tabernáculo a implorar auxilio a Dios (v.6) [7]. Yahvé les escucha y manda a Moisés que tome el *bastón* de los prodigios de Egipto [8], con el que había sacado agua en Rafidim [9]. El profeta libertador, antes de golpear la roca, dirige un discurso a la turba, reprochándoles su mala conducta y considerándoles inmerecedores de un nuevo prodigio: *¿Podremos nosotros hacer brotar agua de esta roca?* (v.10). Son tantas las rebeldías de Israel, que le parece imposible que Dios acceda a un nuevo prodigio, aunque sabe que Yahvé es omnipotente. El autor sagrado ve en las palabras de Moisés una cierta incredulidad, pues en v.12 Yahvé le reprocha a él y Aarón: «No habéis *creído en mí*, santificándome ante el pueblo». El salmista dice de Moisés que en esta ocasión profirió «palabras *imprudentes*» [10]. Algunos autores creen que la falta está en haber golpeado la roca *dos veces* (v.12), como desconfiando de la omnipotencia divina [11]. Al dudar de su misericordia o longanimidad para con el pueblo, no le habían *santificado*, es decir, no habían reconocido ante el pueblo su carácter santo y omnipotente [12]. Como consecuencia de esta falta, Aarón y Moisés son excluídos de entrar en la tierra de promisión (v.12b). En Dt 1,37 se atribuye este castigo a una supuesta y desconocida falta de Moisés con ocasión de la insurrección de los israelitas después de la exploración de Canaán. En el relato de este castigo a los dos grandes caudillos de Israel se encuentra un indicio de historicidad de los documentos, pues un falsario posterior no se habría atrevido a inculpar de incredulidad a los dos grandes creadores de

[3] Ex 15,20.
[4] Núm 12,1s.
[5] Núm 20,30; Dt 34,8. Sobre el lugar posible del sepulcro de María véase UBACH: RB (1933) 562-568.
[6] Núm 16,35-49.
[7] Núm 14,5; 16,22.45. La Vg trae la supuesta oración de Moisés: «Señor Dios, escucha el grito de este pueblo y abre vuestro tesoro, una fuente de agua viva, para que, saciados, cesen de murmurar». Este texto falta en el TM y en los LXX, y ha sido insertado en el siglo x en el códice *Amiatinus*. No se encuentra en los manuscritos anteriores a Alcuino.
[8] Ex 4,2; 7,15; 9,23; 10,13; 14,16.
[9] Ex 17,1s.
[10] Sal 106,33.
[11] Véanse TEODORETO, *Quaest. in Num.* 37: PG 80,388; SAN AGUSTÍN, *In Pent.* IV 19: PL 34,726.
[12] Quizá haya un juego de palabras con el lugar *qades* (santo). Dios «se santifica» haciendo ver su omnipotencia y santidad al castigar a los culpables.

la teocracia hebraica, tan venerados por el pueblo. El lugar de la rebelión del pueblo se llamó *Meribá*, o de la *querella* (de *rib*: «disputar») [13]. En todo caso son de admirar los juicios inescrutables de Dios al privar al gran caudillo hebreo de lo que éste tan justamente había deseado [14]. El salmista comenta: «Le irritaron (a Yahvé) también en las aguas de Meribá, y fué castigado Moisés por culpa de ellos. Porque turbaron su espíritu, y profirió palabras imprudentes» [15].

Negativa de Edom a dar paso a los israelitas (14-21)

14 Mandó Moisés embajadores desde Cades al rey de Edom, para que le dijesen: «Israel, tu hermano, te dice: Tú sabes todas las peripecias que nos han ocurrido: 15 cómo nuestros padres bajaron a Egipto, y hemos estado en Egipto largo tiempo, y cómo nos maltrataron los egipcios a nosotros y a nuestros padres; 16 cómo clamamos a Yahvé, y oyó Este nuestra voz y mandó a su ángel, que nos sacó de Egipto; y que estamos aquí en Cades, ciudad situada al extremo de tu territorio. 17 Te rogamos, pues, que nos des paso libre por tu territorio. No atravesaremos tus sembrados ni tus viñas ni beberemos el agua de tus pozos; iremos por el camino real, sin apartarnos ni a derecha ni a izquierda, hasta que salgamos de tu territorio». 18 Edom respondió: «No pasarás, saldré a tu encuentro con la espada». 19 Dijéronle entonces los hijos de Israel: «Iremos por el camino trillado, y si de tus aguas bebo yo y mis ganados, te daremos el precio de ellas; es cosa de nada, sólo con mis pies tocaré tu tierra». 20 Pero Edom respondió: «No pasarás». Y salió Edom contra él con mucha gente fuertemente armada. 21 No dió Edom paso por su territorio, e Israel se alejó de él.

Son bien conocidas por Gén 25,29ss los orígenes de Edom, llamado también Seír y Esaú, así como su estrecho parentesco con Israel. Era su morada los montes de Seír, que se prolongan al sudeste del mar Muerto y separan el desierto de Farán del norte de Arabia [16]. Hallándose Israel en Cades, podían, atravesando los montes de Seír, llegar en pocos días a las tierras situadas al oriente del mar Muerto y avanzar hacia Canaán.

Moisés, respetuosamente, teniendo en cuenta los antecedentes de parentesco, pide permiso para pasar por el territorio edomita. Diplomáticamente recuerda los lazos de parentesco y los sufrimientos pasados en Egipto, cuyo eco supone habrá llegado a oídos de

13 Algunos autores creen que es el mismo suceso de Rafidim. En ambos casos se da al lugar el nombre de *Meribá* (querella). El Dt 33,13 y el Sal 95,8 distinguen bien ambos sucesos. Hay parecidos, pero también desemejanzas, sobre todo la incredulidad de Moisés.
14 Dt 1,37.
15 Sal 106,33. Véase com. de P. HEINISCH, *Das Buch Exodus* 137-138.
16 En las cartas de Tell Amarna se llama a esta región *Se-i-ri* (Seir) y se la sitúa al sur de Palestina. En los textos egipcios se sitúa también a los *Aduma* (¿edomitas?) en esta región. Véase ABEL, *Géog.* I 281.389.391.

los edomitas, como también su salida gloriosa gracias al *ángel* de Yahvé (v.16), que los ha dirigido en tan azarosa empresa [17]. Y promete no causar daños a los campos y viñas, ni siquiera beber el agua de los pozos, tan preciosa en regiones secas, sino avanzar por el *camino real*, o ruta caravanera (v.17). Pero el rey de Edom, desconfiado, rehusa el paso. Los israelitas insisten en que no saldrán del camino, pero de nuevo recibieron la negativa por respuesta [18]. En Dt 2,1-8 no se alude a esta petición de paso inocuo por parte de Moisés, pero parece suponerse.

Las relaciones históricas de Israel y Edom fueron siempre hostiles. En tiempos de la monarquía, Edom fué mucho tiempo reino vasallo de Israel [19]. Los profetas pronuncian graves oráculos contra Edom por su enemiga contra el pueblo de Dios [20]. Este incidente es el primero enojoso entre los dos pueblos, considerados hermanos por su origen.

Muerte de Aarón (22-30)

22 Alzando de Cades el campamento, llegó Israel con toda la muchedumbre al monte Hor. 23 Yahvé habló a Moisés y a Aarón en el monte Hor, que está en los confines de la tierra de Edom, diciendo: 24 «Aarón va a reunirse con su pueblo, pues no ha de entrar en la tierra que yo voy a dar a los hijos de Israel, porque fuisteis rebeldes a mi mandato en las aguas de Meribá. 25 Toma a Aarón y a su hijo Eleazar y sube con ellos al monte Hor, 26 y allí que se desnude Aarón de sus vestiduras, y reviste de ellas a Eleazar, su hijo, porque allí se reunirá Aarón con los suyos; allí morirá». 27 Hizo Moisés lo que mandaba Yahvé, y a la vista de toda la asamblea subieron al monte Hor. 28 Moisés hizo que se desnudara Aarón de sus vestiduras, y revistió de ellas a Eleazar, su hijo; 29 y allí murió Aarón en la cumbre del monte. Moisés y Eleazar bajaron del monte, 30 (29) y, viendo la muchedumbre que Aarón había muerto, hicieron duelo por él todas las familias de Israel por treinta días.

Dios había dado sentencia contra Aarón que no entraría en la tierra prometida por su *rebelión* en el incidente de las aguas de

[17] El *ángel* de Yahvé algunas veces se identifica con *Yahvé* mismo: Gén 16,7-14; 21,14-21; 48,15-16; Jue 6,11.24; 13,2-23; Ex 3; 23,20. En otros textos se distingue de él. En general, en la época posterior, para salvar la trascendencia divina, hay tendencia a presentar al *ángel* en vez de Yahvé. Así, los textos antiguos son retocados: «Yahvé y el ángel que le representa son un mismo personaje, aunque puede establecerse una distinción, que tiene su fundamento en la naturaleza de las cosas... A medida que la idea de la trascendencia y de la santidad de Yahvé se imprime más profundamente en las almas, la tendencia se fué acentuando en el sentido de aislamiento cada vez más completo de la divinidad frente a lo terrestre y profano» (TOUZARD, art. *Ange de Yahweh:* DBS I 252; cf. M. J. LAGRANGE, *L'ange de Yahweh:* RB [1903] 212-225).

[18] Los LXX leen «pasar a lo largo de la frontera» de Edom. Según esta lección, los hebreos en la segunda petición habrían solicitado pasar junto a la frontera edomita, sin atravesar el país. Es muy verosímil, pero la lectura no está avalada por el TM, y parece un retoque redaccional.

[19] Cf. 1 Sam 14,47; 2 Sam 8,13; 1 Re 11,15; 2 Re 8,2.

[20] Cf. Am 1,11s; Is 34,4-15; Jer 49,7; Lam 4,22s; Ez 25,12s.

Meribá [21]. Ahora se narra su muerte poco tiempo después de haberse desplazado el pueblo de Cades. Según Núm 33,37-39, este hecho tuvo lugar a los cuarenta años de la salida de los israelitas de Egipto, cuando Aarón tenía ciento veintitrés años. El lugar de su muerte hay que buscarlo cerca de Cades, camino del golfo de Elán. A 17 kilómetros al nordeste de Cades hay un arroyo llamado *Wady Haruniye* (arroyo de Aarón). Así, el monte Hor se halla en los límites meridionales de la tierra prometida, como el monte Nebo se hallará en los confines orientales de Canaán. En el primero muere Aarón, y en el segundo, Moisés [22]. La muerte de Aarón en el monte Hor, aislado del pueblo, después de entregar sus vestidos pontificales a su hijo Eleazar en presencia de Moisés, creador de la teocracia hebrea y del sacerdocio levítico, tiene un aire de solemnidad muy en consonancia con la perspectiva histórica *idealizadora* del autor *sacerdotal*. Yahvé anuncia primero la muerte con la frase consagrada de que va a «reunirse con su pueblo», equivalente a la otra «reunirse con sus padres» [23], y que significa el último viaje hacia la región de los muertos, el *seol*, donde continuarán su vida juntos con los antepasados, si bien en un estado de sombras [24]. Eleazar era el hijo mayor de Aarón, después de la muerte de Nadab y Abiú [25], y, por tanto, a él le corresponde sucederle en el sacerdocio. Como tal, debe llevar los vestidos sacerdotales durante siete días después de su unción [26]. Para no contaminarlos con un cadáver, Moisés debe despojar a Aarón de sus vestidos pontificales antes de morir y entregarlos a su hijo, de forma que éste se presente al pueblo revestido ya de la autoridad suprema sacerdotal. Con toda solemnidad, y «a la vista de toda la asamblea», subieron al *monte* Moisés, Aarón y Eleazar, y en la cima Moisés despojó a Aarón de sus hábitos pontificales y se los entregó a Eleazar. Después murió Aarón, y, sin dar noticias sobre su enterramiento, el texto dice que descendieron Moisés y Eleazar, y el pueblo, al no ver con ellos a Aarón, dedujo que había muerto y le había sucedido Eleazar, que aparecía con los hábitos pontificales. La narración no puede ser más esquemática y artificial. Todo sucede conforme a un plan previsto y según una escenificación preparada, resaltando sólo el hecho principal de la muerte de Aarón y su sucesión legítima en el pontificado. Como Moisés recibe en el *monte* Sinaí las tablas de la Ley, la carta magna de la nueva teocracia, así ahora Aarón, el primer sumo sacerdote, muere en el *monte*, aislado de su pueblo, rodeado en el final de su vida de misterio, con una muerte solemne, digna del primer sumo sacerdote. Durante treinta días hizo el pueblo duelo por él [27].

21 Cf. Núm 27,12-14; Dt 32,48-52.

22 La tradición judía posterior localizaba el sepulcro de Aarón cerca de Petra. Cf. Fl. Josefo, *Ant. Jud.* IV 4,7; Eusebio, *Onomastikon* 176. Y la tradición musulmana se hace eco de ella venerando un monte llamado *Djebel Harun* (monte de Aarón) en esta región. Véase Abel, o.c., I 386-389.

23 Cf. Gén 25,8.17; 35,29; 44,33.

24 Véase M. García-Cordero, *La vida de ultratumba según la mentalidad popular de los antiguos hebreos:* «Salmanticensis», I 343-364.

25 Cf. Lev 10,1-5.

26 Cf. Ex 29,29-30.

27 Cf. Dt 34,8.

CAPÍTULO 21

CAMINO DE MOAB

Sigue la narración con una serie de incidentes, algunos de ellos, como la victoria sobre los cananeos, desplazados de su contexto histórico; pero, en conjunto, los hechos resultan perfectamente verosímiles en la azarosa marcha de los israelitas hacia la tierra de Canaán.

Victoria sobre el rey de Arad (1-3)

1 El cananeo, el rey de Arad, que habitaba en el Negueb, al oír que venía Israel por el camino de Atarim, los atacó y cogió prisioneros. 2 Hizo entonces Israel voto a Yahvé, diciendo: «Si entregas a este pueblo en mis manos, yo destruiré sus ciudades». 3 Oyó Yahvé la voz de Israel, y le entregó el cananeo, a quien dió al anatema, destruyéndolos a ellos y a sus ciudades, por lo cual fué llamado aquel lugar Jormá.

Este relato está, sin duda, fuera de lugar. Generalmente, los críticos creen que se trata de un incidente posterior que tuvo lugar cuando las tribus israelitas entraron a sangre y fuego en Canaán. En Jue 1,17 se dice que las tribus de Judá y Simeón conquistaron una ciudad al sur del Negueb, llamada *Safat*, a la que cambiaron el nombre en *Jormá*, o condenada al «anatema» *(jérem)*. Quizá se trate del mismo hecho, y el hagiógrafo haya trasladado esta victoria al tiempo de Moisés para deshacer el mal efecto de la derrota que los israelitas sufrieron en *Jormá* al querer atacar a Canaán por el sur [1]. Israel, vencido en alguna escaramuza por el rey cananeo de Arad en el Negueb [2], en el *camino de Atarim*, que debía ser la ruta caravanera [3] que iba de Cades al Negueb, se rehizo y volvió a la lucha, haciendo voto a Yahvé de entregar al *anatema* o destrucción *(jérem)* las ciudades conquistadas si obtenía la victoria. Según las leyes de la guerra entonces vigentes, el vencedor se creía dueño de las vidas y haciendas de los vencidos. Por eso se apropiaba los bienes y reducía a esclavitud a las personas que hubieran quedado con vida. Con este voto, Israel renuncia a esas ventajas de la guerra, y *consagra* a su Dios por la destrucción los bienes conquistados, haciendo de ello un don a su Dios. Era la ley del *jérem* o *anatema*, costumbre bárbara seguida por Israel y tomada del ambiente histórico, dándola un supuesto sentido religioso. En la inscripción del rey de Moab, Mesa, leemos: «Y Camós (dios de Moab) me dijo:

1 Véase com. a Núm 14,45.
2 Existe hoy un *Tell Arad* a 30 kilómetros al sur de Hebrón.
3 La Vg. y Sir. traducen «exploratorum viam», leyendo *tarim* en vez de *atarim*.

Ve y toma a Nebo contra Israel. Y partí de noche y la combatí desde la aurora hasta el mediodía y la tomé. Y los maté a todos: siete mil hombres, jóvenes, mujeres y doncellas y esclavas, porque yo había hecho el *jérem* a Astor-Camós»[4]. No podemos decir, pues, que esta ley sea privativa de Israel, sino que es una de tantas costumbres bárbaras de los antiguos, practicada también por Israel[5].

La serpiente de bronce (4-9)

4 Partiéronse del monte Hor en dirección al mar Rojo, rodeando la tierra de Edom; y el pueblo, impaciente, 5 murmuraba por el camino contra Dios y contra Moisés, diciendo: «¿Por qué nos habéis sacado de Egipto a morir en este desierto? No hay pan ni agua y estamos ya cansados de un tan ligero manjar como éste». 6 Mandó entonces Yahvé contra el pueblo serpientes venenosas, que los mordían, y murió mucha gente de Israel. 7 El pueblo fué entonces a Moisés y le dijo: «Hemos pecado murmurando contra Yahvé y contra ti; pide a Yahvé que aleje de nosotros las serpientes». Moisés intercedió por el pueblo, 8 y Yahvé dijo a Moisés: «Hazte una serpiente de bronce y ponla sobre un asta, y cuantos mordidos la miren, sanarán». 9 Hizo, pues, Moisés una serpiente de bronce y la puso sobre un asta; y cuando alguno era mordido por una serpiente, miraba a la serpiente de bronce y se curaba.

Israel partió del monte Hor, en que dejó enterrado a Aarón, en dirección sudeste, hacia el mar Rojo. El camino que sigue es el del Arabá, o sea, la prolongación del valle del Jordán y del mar Muerto, que va a terminar al golfo elanítico o de Akabah. Es terreno mísero, inhóspito y sin agua. Y no es de maravillar que el pueblo, fatigado, protestase, según era costumbre en todas las contrariedades, añorando la abundancia de Egipto y despreciando el «maná», *ligero manjar* (v.5), o de poco valor nutritivo[6]. Dios, en castigo, les envió *serpientes venenosas*, lit. «quemadores», por las fiebres altas que producían sus picaduras, que no son raras por la estepa. Reconociendo en ello un castigo, los israelitas piden a Moisés que les libre de esta plaga. Por orden divina hace una *serpiente de bronce*[7], y la levanta en un palo, para que los israelitas al verla consigan la curación. Se ha querido ver en este relato un vestigio de la ofiolatría, o culto a las serpientes entre los orientales. En Gezer se ha encontrado una serpiente metálica; en Susa y en Babilonia se han descubierto diversos amuletos en forma de serpiente. Y en las minas de cobre de Funón (cerca del lugar donde tuvo lugar el incidente bíblico) se han encontrado láminas metálicas en forma de serpiente, preparadas sin duda para usos supersticiosos. De aquí se ha querido

[4] Véase C. JEAN, *Le Milieu Biblique* II 419.
[5] Véase com. a Lev 27,28, y A. FERNÁNDEZ: Bi 5 (1924) 3-5.
[6] Cf. Núm 11,6.
[7] En heb. hay juego de palabras entre *najas* (serpiente) y *nejoset* (bronce).

deducir que el hagiógrafo asocia estos restos metálicos de aquella región con un milagro de Moisés, relacionado con las mordeduras de las serpientes. Desde luego que el hagiógrafo no atribuye un valor mágico a la serpiente de bronce levantada por Moisés, sino que ve en ella un símbolo del poder curativo de Dios. La serpiente siempre ha sido relacionada con la medicina, porque a ella se atribuían determinadas virtudes curativas. El autor del libro de la Sabiduría hace la exégesis del pasaje bíblico: «La serpiente era un símbolo de salvación que otorgaba la salud, no por la virtud de la figura que tenían bajo sus ojos, sino por Aquel que es el Salvador de todos» [8]. Los israelitas, en tiempo de Ezequías, daban culto a una serpiente de bronce llamada *Nejustan* (de *nejóset*, bronce), y la consideraban como la utilizada por Moisés para curar a los israelitas. El piadoso rey la hizo despedazar para evitar los abusos idolátricos [9]. Jesucristo alude al hecho del desierto, y ve en la serpiente lavantada por Moisés un tipo de su elevación en la cruz: «Como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre, para que todo el que crea en El tenga la vida eterna» [10]. Los Santos Padres han desarrollado este simbolismo manifiesto en el poder curativo de la serpiente y de Cristo en la cruz. En todo caso, Moisés, al levantar la serpiente, no creía emplear un procedimiento *mágico* para curar, sino destacar y simbolizar la omnipotencia divina, que curaba a los israelitas. A nuestra mentalidad resulta extraña la elección de este símbolo, pero debemos trasladarnos a la mentalidad oriental de los antiguos israelitas para comprenderlo, como tenemos que ser comprensivos con otros ritos extraños del Antiguo Testamento.

Itinerario a través de Edom (10-20)

10 Partiéronse los hijos de Israel y acamparon en Obot;
11 y partidos de Obot, acamparon junto a Iye-Abarim, en
el desierto que hay frente a Moab, al oriente. 12 Partidos de
allí, acamparon junto al torrente Zared; 13 y partidos de allí,
acamparon a la otra orilla del Arnón, en el desierto, que
proviene del confín de los amorreos, pues el Arnón es confín
de Moab, entre Moab y los amorreos. 14 Por eso se decía
en el libro de las «Guerras de Yahvé»:

«Contra Vaheb en Sufá, contra el torrente de Arnón,
15 las angosturas del torrente que se extiende hacia la región de Ar
y se apoya en los confines de Moab».

16 De allí vinieron a Beer; es el pozo a que se refería Yahvé
cuando dijo a Moisés: «Reúne al pueblo y yo le daré
agua». 17 Entonces cantó Israel este canto:

[8] Sab 16,6-7.
[9] 2 Re 18,4.
[10] Jn 3,14s.

«Mana, pozo; cantadle.
[18] Pozo cavado por los príncipes,
alumbrado por los nobles del pueblo,
con sus cetros, con sus bastones».

Del desierto fueron a Matana; [19] de Matana a Najaliel,
de Najaliel a Bamot, [20] de Bamot al valle que hay en los
llanos de Moab, a la cima del Fasga, que domina el desierto.

Continuando su camino por el Arabá, Israel llegó a Asiongaber (golfo de Elán), para volver luego hacia el norte, siguiendo la frontera oriental de Edom y Moab, hasta el Arnón, que separaba el reino de Moab del amorreo Seón. El itinerario es incompleto, y hay que llenar el vacío con textos de Dt 10,7 y Núm 33. La primera estación, *Obot*, es difícil de identificar; pero se propone un lugar al este de Edom [11]. *Iye-Abarim* significa «ruinas de Abarim», y se la ha querido identificar con *jirbet-Ai*, el *Aia* del mapa de Mádaba [12]. El «torrente *Zared*» es identificado con *Wady el-Hesa*, al sudeste del mar Muerto [13]. El *Arnón* es identificado comúnmente con *Seil el-Mogib*, que tiene un lecho profundo, y así señala el límite septentrional de Moab [14]. El texto cita a continuación un fragmento épico del libro *Guerras de Yahvé*, en el que se cantaban las gestas de Yahvé en favor de su pueblo, y quizá sea el mismo libro llamado *Libro del Justo*, también de carácter épico, citado en otros lugares [15]. Las localidades de *Vaheb* y *Sufá* son desconocidas; en cambio, *Ar* debe ser *Ar-Moab*, la antigua capital del país [16]. La nueva estación de *Beer*, que significa *pozo*, debe aludir a un alumbramiento inesperado de agua, debido a la intervención milagrosa de Yahvé (v.16). Con este motivo, un poeta, en el momento solemne en que los jefes de las tribus descubrían con sus bastones el pozo recién abierto y tapado para la inauguración solemne, declaraba la pertenencia del pozo a una tribu: «pozo cavado por los príncipes, alumbrado por los nobles del pueblo con sus cetros, con sus bastones» (v.18). En la poesía beduína popular son frecuentes estos cantos cuando se inaugura un pozo: «¡Brota, corre a borbotones agua...!» Es el paralelo del ¡*Mana, pozo*! de v.17b [17]. *Matana* y *Najaliel* son localidades no identificadas. *Bamot* puede ser el *Bet Bamot* de la estela de Mesa [18]. Los *llanos de Moab* es la meseta moabítica al norte del Arnón. La «cima de *Fasga*» es identificada con *Ras es-Siaga*, a cuatro kilómetros del monte Nebo [19], y «domina el *desierto*» o *yesimon*, región al pie del Fasga, cuyo nombre puede rastrearse quizá en el *Sueimeh* (Jirbet) actual [20].

11 Cf. RB (1900) 286.
12 Cf. ibid., 287.
13 ABEL, *Géog.* I 489.
14 Cf. Dt 2,24.36; Jos 11,2; Jue 11,13. Véase ABEL, o.c., I 178-179.487-89.
15 Cf. Jos 10,13; 2 Sam 1,18.
16 Cf. Núm 22,36.
17 Citado por H. GRESSMANN, *Mose und seine Zeit* 349.
18 Hay otro Bamot-Baal citado en Núm 22,41; Jos 13,17.
19 Cf. ABEL, *Géog.* I 380.
20 Cf. MALLON: Bi (1929) 218-220.

Victoria sobre los amorreos (21-35)

21 Israel mandó embajadores a Seón, rey amorreo, para
decirle: 22 «Déjanos pasar por tu territorio; no iremos ni
por los campos ni por las viñas, ni beberemos el agua de
tus pozos; iremos por el camino real hasta salir de tus fron-
teras». 23 Seón se negó a dejar pasar a Israel por su terri-
torio, y, reuniendo a toda su gente, salió al encuentro de
Israel en el desierto y le dió la batalla en Yahsa. 24 Israel le
derrotó al filo de la espada, y se apoderó de su tierra desde
el Arnón hasta el Yaboq, hasta los hijos de Amón, pues
Yahsa era frontera de los amonitas. 25 Conquistó Israel todas
estas ciudades, y habitó en las ciudades de los amorreos,
en Hesebón y en todas las ciudades que de ella dependen,
26 pues Hesebón era la residencia de Seón, rey de los amo-
rreos, que había hecho antes la guerra al rey de Moab, y
se había apoderado de toda su tierra hasta el Arnón. 27 Por
eso cantaban los troveros:

«Id a Hesebón, edificad y fortificad la ciudad de Seón;
28 Fuego ha salido de Hesebón, llama de la ciudad de [Seón;
que devoró las ciudades de Moab
y consumió las alturas del Arnón.
29 ¡Ay de ti, Moab! Has perecido, pueblo de Camós;
fueron dados a la fuga sus hijos,
y sus hijas por cautivas del rey de los amorreos.
30 Pero al rey de los amorreos, Seón,
le han arrebatado el noval desde Hesebón hasta Dibón.
Y sus mujeres, humilladas, hasta tener que encender el [fuego en Mádaba».

31 Así habitó Israel en la tierra de los amorreos. 32 Mandó
Moisés reconocer a Yazer, y se apoderaron de las ciudades
que de ella dependían, expulsando de ellas a los amorreos
que allí habitaban; 33 y volviéndose, subieron camino de
Basán, saliéndoles al encuentro Og, rey de Basán, con todo
su pueblo para la batalla en Edray. 34 Yahvé dijo a Moisés:
«No le temas, que a tus manos te lo entregaré, a él, a su
pueblo y toda su tierra, y harás con él lo que hiciste de Seón,
rey de los amorreos, que habitaba en Hesebón». 35 Y le
derrotaron a él y toda su gente, hasta no dejar ni uno, y se
apoderaron de su tierra.

Llegados a la meseta de Moab, Moisés envió mensajeros para pedir paso por el territorio del rey amorreo, Seón (v.21). La denominación de *amorreo* es bastante genérica [21], y designa una población semítica occidental que estaba extendida por Palestina, Siria y Transjordania. El rey amorreo niega el paso, y sale al encuentro de los israelitas, los cuales le vencen en *Yahsa*, la «Yahas» de la estela de Mesa, situada entre Mádaba y Dibón, al nordeste del mar Muer-

[21] Cf. Núm 13,20 y com.

to. Los hebreos conquistaron todo el país moabita desde el Arnón hasta el torrente *Yaboq (Wady ez-Zerqa)*, al nordeste del Jordán septentrional, línea fronteriza con el reino de Og, rey de Basán, dividiendo en dos partes el territorio de Galaad. Era también línea fronteriza con el reino de Amón, que primitivamente comprendía el territorio desde el Arnón al Yaboq, pero que había sido rechazado al oriente por los amorreos [22]. *Yazer* es identificada con la actual *Sar*, al sur de Amán. *Hesebón* es la actual *Hesbán*. El redactor inserta aquí un antiguo canto de guerra que era cantado por los *trovadores* o *mesalim*, especie de poetas que en forma sentenciosa y gnómica se dedicaban a exaltar las gestas de las tribus [23]. No se sabe si el canto es de origen israelita o amorreo. Es un canto irónico contra los vencidos de la ciudad destruída de *Ar-Moab* por el rey amorreo Seón. Puede ser un canto israelita en el que se recuerda a Moab su antigua derrota a manos de Seón, que, a su vez, fué vencido por los hebreos [24]. Así entendido el poema, parece una invitación a los israelitas a reedificar *Hesebón*, destruída por ellos, porque de Hesebón partió el fuego devorador de Moab, enemigo tradicional de Israel (v.27). *Camós*, dios nacional de los moabitas, ha abandonado a su pueblo (v.29). Sus *hijas* cautivas pueden ser las mujeres moabitas, o las ciudades dependientes de la capital *Ar-Moab* (v.28).

El v.30 es muy oscuro, y las versiones muy diversas. El TM dice: «Nosotros los hemos atravesado de flechas, Hesebón ha perecido hasta Dibón, y nosotros los hemos devastado hasta Nofaj, que está junto a Mádaba». Los LXX: «Y su raza perecerá, Hesebón hasta Dibón. Y las mujeres aún encienden el fuego sobre Moab». Lagrange propone, corrigiendo el TM: «Y nosotros les atravesamos con flechas desde Hesebón hasta Dibón. Y los devastaremos mientras el fuego haya devorado a Mádaba» [25]. La Vg: «Su yugo ha perecido desde Hesebón hasta Dibón; han llegado fatigados a Nofé y hasta Mádaba» [26]. *Dibán* está a cinco kilómetros al norte del Arnón, y en esa localidad se encontró la estela de Mesa, rey de Moab, en 1868, actualmente en el museo de Londres. *Mádaba* es mencionada también en esta estela, y está a ocho kilómetros de Hesebón [27].

Continuando hacia el norte, los israelitas tuvieron que hacer frente al rey de Basán, Og, que reinaba desde el Yaboq hasta el Hermón. Es la *Batanea* de la época romana (del arameo *Batan)* [28]. Según Dt 3,11, Og era descendiente de los gigantes o *refaim*. El

[22] Cf. Dt 2,20; Jue 11,13. En el *Yaboq* tuvo lugar la lucha del ángel con Jacob (Gén 32 22-31).
[23] Cf. Is 14,4; Hab 2,6.
[24] Véase M. J. LAGRANGE: RB (1899) 548.
[25] Ibid., 552.
[26] La *Bib. de Jérusalem:* «Hesebón ha destruído a los niños hasta Dibón, a las mujeres hasta Nofah, a los hombres hasta Medaba». Cantera: «de Sijón, rey amorreo, muerte les tenemos dado con saetas, y Jesbón hasta Dibón va ganada. Hasta Nofaj devastamos, que está próxima a Medeba». Clamer: «Los hemos herido con saetas; perdida Hesebón hasta Dibón; hemos devastado hasta Nofé, con el fuego hasta Madaba».
[27] Véase RB (1897) 165-184.450-458.
[28] Cf. ABEL, *Géog.* I 275.

choque tuvo lugar en *Edray*, la actual *Edrea'at* o *Der'at*, al sudeste de Genesaret. La victoria fué de los israelitas, y la ciudad condenada al *anatema*, matando a todos sus habitantes[29]. La victoria sobre Seón, rey de Hesebón, y sobre Og, rey de Basán, fué cantada en la épica popular, y sus ecos aparecen en muchos salmos[30].

Con estas conquistas, Israel, a quien había prometido Dios la tierra de Canaán, limitada al oriente por el Jordán y mar Muerto, empieza a adueñarse de estas regiones orientales, en las que vendrán a instalarse las tribus de Rubén, Gad y Manasés.

Capítulo 22

HISTORIA DE BALAAM

Con este capítulo se abre la última parte del libro de los Números, y el relato de la intervención del adivino Balaam resulta enigmático y plantea muchos problemas de tipo redaccional literario y teológico y aun histórico-geográfico.

Primera embajada a Balaam (1-14)

**1 Partieron los hijos de Israel y acamparon en los llanos
de Moab, al otro lado del Jordán, frente a Jericó. 2 Balac,
hijo de Sefor, supo cuanto había hecho Israel a los amorreos;
3 y Moab temió grandemente al aparecer aquel pueblo tan
numeroso, y se amedrentó ante los hijos de Israel. 4 Moab
dijo a los ancianos de Madián: «Este pueblo va a devorar
nuestros contornos como devora un buey la hierba del
campo». Era entonces rey de Moab Balac, hijo de Sefor.
5 Mandó, pues, mensajeros a Balaam, hijo de Beor, a Petur,
que está junto al río, en tierra de los hijos de Amón, para
que le llamasen, diciéndole: «Mira, ha salido de Egipto un
pueblo que cubre la superficie de la tierra y está ya cerca
de mí. 6 Ven, pues, y maldíceme a este pueblo, pues es más
fuerte que yo, a ver si así podemos hacer que le derrotemos,
pues sé que es bendito aquel a quien tú bendices, y maldito
aquel a quien tú maldices». 7 Fueron, pues, ancianos de
Moab y ancianos de Madián, llevando en sus manos el precio del conjuro, y, llegados a Balaam, le transmitieron las
palabras de Balac. 8 El les dijo: «Pasad aquí esta noche, y
yo os responderé según lo que me diga Yahvé». Quedáronse los príncipes de Moab con Balaam; 9 Dios vino en
la noche a Balaam y le dijo: «¿Quiénes son esos que están
contigo?» 10 Balaam respondió a Dios: «Balac, hijo de Sefor,
rey de Moab, los ha mandado a mí para decirme: 11 Un
pueblo salido de Egipto está ya aquí y cubre toda la super-**

[29] Dt 2,34.35.
[30] Sal 135,1; 136,19.

ficie de la tierra; ven, pues, luego a maldecirlo, a ver si puedo derrotarle y rechazarle». 12 Pero Dios dijo a Balaam: «No vayas con ellos; no maldigas a ese pueblo, porque bendito es». 13 Balaam, levantándose de mañana, dijo a los príncipes de Balac: «Idos a vuestra tierra, porque Yahvé se niega a dejarme ir con vosotros». 14 Oído esto, los príncipes de Moab se levantaron, y, tornados a Balac, le dijeron: «Balaam se ha negado a venir con nosotros».

Conquistada por Israel la tierra de los reyes amorreos Seón y Og, Moab queda atrás. El pueblo pasó por el oriente de sus fronteras sin molestarle. Sin embargo, es razonable suponer que la desaparición de los dos reinos amorreos, y el hecho de que Israel asentara en el territorio de éstos, le hace temer por su seguridad. No atreviéndose a medir las armas con Israel, acude a los medios supersticiosos, cosa nada extraña entre los pueblos primitivos. Los textos indican que Balac, rey de Moab, se juntó con Madián (v.4.7) y con Amón [1], lo que viene a complicar la narración, de suyo poco clara.

El v.1 parece ser continuación del itinerario trazado en 21,10-11. Los israelitas acamparon en los *llanos de Moab*, entre el Jordán y los montes Abarim, una zona de terreno bastante fértil, donde los israelitas se darán al culto licencioso de Baalfegor, a ejemplo de moabitas y madianitas [2].

El rey de Moab, al ver que los israelitas acampaban cerca de su territorio, se alarmó, y perdió las esperanzas de que continuaran por el norte después de la conquista de Basán. Sin duda que había pensado anexionarse los territorios del rey de Hesebón, derrotado por aquéllos; pero ahora tiene que mirar por la defensa de su territorio contra aquellas hordas fanatizadas que subían del desierto del Sinaí. Tomó consejo con los *ancianos de Madián* (v.4), pueblo nómada que estaba más al oriente, pero que trashumaba con sus rebaños también por zonas moabíticas [3]. En la imposibilidad de hacer frente a los hebreos, deciden llamar a un famoso adivino, llamado *Balaam*, que habita en *Petur*, junto al *río* (v.5). Se suele identificar *Petur* con el *Pitru* de los documentos cuneiformes, en la Alta Mesopotamia, a orillas del Eufrates, que es llamado el *río* por excelencia en la Biblia. Esta localización queda reforzada por la indicación de Dt 23,5, que sitúa a *Petur* en *Aram Naharayim*, es decir, la Alta Mesopotamia [4]. Contra esta identificación está la dificultad de la gran distancia entre Petur y Moab (unos 600 kms.). Por eso algunos autores buscan una localidad cercana a Moab, y prefieren la lección de algunos manuscritos hebreos del Pentateuco Samaritano, la *Peschitta* y la Vulgata, que leen «en el país de los hijos de Amón» [5]. *Balaam*, hijo de *Beor*, no parece que tenga nada

[1] Dt 23,3.
[2] Cf. ABEL, *Géog.* I 281; RB (1931) 373-374.
[3] Véase RB (1931) 225.
[4] Es el *Pedru* de los textos egipcios, localizado en el *Naharin* o *Naharima* de las cartas de Tell Amarna.
[5] Esta lectura puede ser fruto de la confusión del heb. *Bene-Amó* (hijos de su pueblo) y *Bene-Ammon* (hijos de Amón).

que ver con Bela, hijo de Beor, rey de Edom [6]. Aquí se trata de un *adivino*, no de un rey, al que se atribuyen especiales conocimientos mágicos, como intérprete de la voluntad de su dios, de forma que su bendición o maldición sobre un pueblo representa la victoria o derrota de éste (v.5). Aparece más tarde muerto por los israelitas en Madián [7], lo que parece insinuar que era madianita, y así se explican mejor los viajes de los emisarios de Balac. Estos le llevan el salario de la *adivinación*, como era costumbre [8]. El autor sagrado nunca le da a Balaam el título de *profeta*, sino el de *adivino* [9]. Como *adivino*, quiere utilizar signos mágicos y, por otra parte, carece de la entereza de carácter de los *profetas* de Israel. Lo curioso del relato es que quiere dar el oráculo a los emisarios en nombre de *Yahvé* (v.8), al que llama *mi Dios* (v.18). ¿Cómo interpretar esto? Quizá se trata de una sustitución de los copistas monoteístas hebreos, que sustituyeron a su Dios, Yahvé, por la divinidad del propio Balaam. Como en realidad será *Yahvé* el que le comunicará el oráculo en beneficio del pueblo hebreo, el copista en el relato pone en boca de Balaam el nombre de *Yahvé* como su Dios. Otra interpretación posible es, teniendo en cuenta el eclecticismo religioso de los pueblos politeístas, que admitían la existencia de verdaderos dioses además de los propios, que haya oído hablar del Dios de los israelitas, *Yahvé*, al que se le atribuían las grandes victorias sobre los amorreos, y entonces el adivino haya querido utilizar con sus procedimientos mágicos a *Yahvé*, Dios de los israelitas, en beneficio propio. Simón Mago quiere comprar con dinero el poder taumatúrgico de los apóstoles, que curaban en nombre de Jesús [10]. Así Balaam pudo intentar consultar al Dios de los israelitas para conocer el destino de éstos. En sueños recibe la orden de no responder a los requerimientos de los enviados del rey de Moab (v.12). Así se lo comunica a éstos, los cuales se vuelven a su rey con la respuesta negativa del adivino.

Segunda embajada ante Balaam (15-20)

15 Pero Balac mandó de nuevo a otros príncipes, más en número y más respetables que los primeros, 16 que, llegados a Balaam, le dijeron: «He aquí lo que te dice Balac, hijo de Sefor: No te niegues a venir a verme, 17 que yo te colmaré de bienes y haré todo lo que tú me digas; ven, te ruego, a maldecirlo». 18 Balaam respondió a los siervos de Balac: «Aunque me diese Balac su casa llena de plata y de oro, no podría yo traspasar las órdenes de Yahvé, mi Dios, ni en poco ni en mucho; 19 pero podéis quedaros aquí también esta noche para saber lo que vuelve a decirme Yahvé».

6 Gén 36,32.
7 Núm 31,8s; Jos 13,32.
8 Cf. 1 Sam 9,7; 1 Re 14,3; 2 Re 8,8; Miq 3,5; 2 Pe 2,15.
9 Cf. Jos 13,22.
10 Act 8,19.

[20] Durante la noche vino Dios a Balaam y le dijo: «Ya que éstos han venido otra vez a llamarte, levántate y vete con ellos, pero no hagas más que lo que yo te diga».

Balac cree que con una embajada más numerosa e ilustre y con presentes más ricos logrará hacer venir al adivino. Así le hace las mejores promesas. Todo le parece poco para el servicio que cree puede prestarle en beneficio de su reino (v.17) [11]. La respuesta de Balaam es digna y enérgica: todo el oro y la plata que le puedan ofrecer no le moverán a actuar contra la voluntad de su Dios (v.18). En su aparición anterior, Yahvé le había dicho que Israel sería *bendito* (v.12), y, por tanto, no puede ir a maldecirle en beneficio del rey de Moab [12]. Pero invita a los emisarios a que esperen otra noche, pues quizá su Dios le dé otra respuesta más satisfactoria para ellos (v.19). Durante la noche, en efecto, el adivino recibe la orden de acompañar a los emisarios, pero a condición de que no profiera ningún oráculo sin el consentimiento de Dios (v.20).

Viaje accidentado de Balaam (21-35)

**[21] Levantóse Balaam de mañana, aparejó su asna y se fué
con los príncipes de Moab. [22] Pero Dios estaba indignado
de que fuese, y el ángel de Yahvé se puso delante de él en
el camino, para cerrarle el paso. Iba Balaam montado en
su asna, y llevaba consigo a dos de sus criados. [23] El asna,
al ver al ángel de Yahvé parado en el camino con la espada
desenvainada en la mano, se salió del camino y se echó al
campo, y Balaam se puso a fustigarla para retraerla al ca-
mino. [24] Entonces el ángel se puso en una estrechura entre
las viñas, entre pared de un lado y pared de otro; [25] y, al verle
el asna, echóse contra una de las paredes, cogiendo entre ella
y la pared la pierna de Balaam. Este se puso de nuevo a fusti-
garla. [26] El ángel de Yahvé volvió a ponerse en una angos-
tura, de donde ni a derecha ni a izquierda podía desviarse;
[27] y al verle el asna, se echó debajo de Balaam, quien, enfu-
recido, la fustigó más. [28] Abrió entonces Yahvé la boca del
asna, que dijo a Balaam: «¿Qué te he hecho yo para que
por tres veces me hayas fustigado?» [29] Y Balaam respondió:
«¿Por qué te burlas de mí? Si tuviera ahora mismo una es-
pada, ahora mismo te mataría». [30] Y el asna dijo a Balaam:
«¿No soy yo tu asna? Tú me has montado desde que yo
soy tuya hasta hoy. ¿Te he hecho yo nunca cosa semejante?»
Y él respondió: «No». [31] Entonces abrió Yahvé los ojos a
Balaam, y éste vió al ángel de Yahvé, que estaba en el cami-
no con la espada desenvainada en la mano. Balaam se postró
echándose sobre el rostro, [32] y el ángel de Yahvé le dijo:
«¿Por qué por tres veces has fustigado a tu asna? Es que he
salido yo para cerrarte el camino, porque es malo ante mí
el que llevas. [33] El asna me ha visto y ha querido luego apar-
tarse tres veces de delante de mí; si ella no me hubiera**

[11] Cf. Dan 2,6; 5,7.
[12] Los LXX omiten «mi Dios».

esquivado, te hubiera matado a ti, dejándola a ella viva».
34 Entonces Balaam dijo al ángel de Yahvé: «He pecado; no sabía que tú me cerrabas el camino; si te parece mal, ahora mismo me volveré».
35 El ángel de Yahvé respondió a Balaam: «Ve con esos hombres, pero di solamente lo que te diga yo». Siguió, pues, Balaam con los príncipes de Balac.

A pesar de la autorización para el viaje, ahora Dios se muestra enojado contra Balaam por haberse puesto en camino. Quizá esta diversidad de criterio se deba a diversidad de documentos primitivos, el *elohista* y el *yahvista;* pero quizá la oposición divina radique en los cálculos mercantilistas del adivino, que esperaba conseguir con su viaje pingües presentes, aunque no maldijera a Israel, como se le pedía [13]. El viaje lo hace en un *asna,* lo que es un indicio de que no vivía lejos de Moab, pues para distancias largas hubiera utilizado el camello. Cuando estaba en camino, el *ángel de Yahvé,* para *cerrarle* el paso (lit. «impedirle»: *lesatán),* se puso ante el asna. Ni Balaam ni sus acompañantes se dan cuenta de ello, y así golpean al animal porque se sale del camino. La escena se repite una y otra vez, hasta que, por fin, el asna toma la palabra y pide cuentas al amo por su conducta irracional. El diálogo entre ambos discurre con naturalidad, hasta que, al fin, Balaam se apercibe de la presencia del *ángel de Yahvé,* que quiere cerrar el paso. El adivino, al punto, le reconoce, y está dispuesto a emprender el regreso; pero Dios le permite continuar, con tal de que no diga sino lo que le sugiera. Tal es el famoso relato bíblico. ¿Cómo interpretarlo? Teniendo en cuenta que pertenece al documento *yahvista,* que es de estilo imaginativo y folklórico, bien podemos ver aquí una escenificación dramática de la oposición de Dios a la misión de Balaam para resaltar más los designios divinos de cambiar la *maldición* sobre Israel en *bendición.* El hagiógrafo, pues, parece que se hace eco de narraciones populares sobre la intervención de Dios en la historia de Balaam, el adivino pagano que *bendecirá* a Israel. Algunos autores quieren mantener la historicidad del relato, si bien atenuando la fuerza del mismo. Así suponen que el asna no profirió sonidos articulados humanos, sino simples rebuznos, por los que el mago Balaam conoció (acostumbrado por arte de magia a interpretar religiosamente signos exteriores) el sentido de los mismos. En 2 Petr 2,16 se dice que «una muda bestia de carga, hablando con *voz humana,* reprimió la insensatez del profeta». Como en otras citas de los autores del Nuevo Testamento, la fuerza de la argumentación va sobre el elemento religioso, no sobre la historicidad del hecho, respecto al cual se acomoda a la mentalidad y creencias de sus destinatarios los judeocristianos. Por nuestra parte creemos que, aunque es posible a la omnipotencia divina hacer hablar a las bestias, sin embargo, en el relato hay indicios de inverosimilitud suficientes para tomar el relato en sentido de parábola o ficción didáctica del hagiógrafo, con vistas a una enseñanza religiosa.

[13] Véanse las interpretaciones de SAN AGUSTÍN, *In Hept.:* PL 34,740; TEODORETO PG 80,389.

Balaam es recibido por el rey de Moab (36-41)

[36] Este, sabiendo que venía Balaam, le salió al encuentro hasta Ir-Moab, que está en la frontera del Arnón, en lo último de la frontera. [37] Balac dijo a Balaam: «He mandado a llamarte. ¿Por qué no viniste? ¿No estoy yo acaso en situación de tratarte con la debida honra?» [38] Balaam respondió a Balac: «Aquí me tienes ya; pero ¿podré yo decir lo que quisieres? La palabra que Dios ponga en mi boca, ésa será la que te diga». [39] Siguió Balaam a Balac, y llegaron a Quiriat-Jusot. [40] Balac inmoló bueyes y ovejas, mandándoselas a Balaam y a los príncipes que le acompañaban. [41] A la mañana siguiente tomó Balac a Balaam y le hizo subir a Bamot-Baal, desde donde se veía un ala del pueblo.

El rey de Moab, informado de la próxima llegada del adivino, sale a su encuentro a la misma frontera de *Ir-Moab* [14], en la parte septentrional, cerca del Arnón, y le echa en cara su tardanza en llegar. Pero Balaam, astutamente, sin decir que Dios le había prohibido *maldecir* a Israel (v.12), le indica que está a su disposición y que proferirá fielmente lo que Dios le comunique. Quiere recibir los presentes prometidos, sin comprometerse totalmente. Después continuaron hasta *Quiriat-Jusot* («ciudad de las calles»), localidad desconocida, y Balac le dió parte de los sacrificios que ofreció [15]. Al amanecer del día siguiente, la hora más propicia para la adivinación, le llevó a un monte desde el que se divisara el pueblo israelita acampado. El lugar se llama *Bamot-Baal*, que, como su nombre indica, parece suponer la existencia de un santuario o *alto lugar* dedicado a *Baal*, dios cananeo. Se le ha identificado con una de las cimas que rodean el monte Nebo, donde abundaban los monumentos megalíticos [16].

CAPÍTULO 23

ORACULOS DE BALAAM

El autor *yahvista* ha preparado ya toda la escenificación para la glorificación de Israel por un extranjero. El adivino pagano será un portavoz de los designios divinos, y la intención de Yahvé es pregonar ante los enemigos tradicionales—Moab, Edom—las bendiciones de que se propone colmarle. De análoga manera vemos en el libro de Daniel que Nabucodonosor [1] y Darío el Medo [2] proclaman al Dios de Israel como el único verdadero Dios. En el de Ester, Artajerjes declara la perfección de las leyes por las que se gobierna

[14] Véase com. a Núm 21,15.
[15] Cf. 1 Sam 9,23-24.
[16] Véase H. VINCENT, *Canaan*... 424.

[1] Dan 3,91s.
[2] Dan 6,25s.

el pueblo judío [3], y en el de Judit, el amonita Ajior confiesa que nadie puede con Israel cuando se muestra fiel a su Dios [4]. Esta glorificación de Israel por los paganos forma parte de un género literario propio bíblico surgido de la conciencia de superioridad de los israelitas sobre los otros pueblos como nación elegida por Yahvé para designios históricos trascendentales. Y los extraños se ven obligados a pregonar la gloria de Dios y de su pueblo. Los oráculos de Balaam, pues, pertenecen a esta literatura de exaltación nacional proclamada por los gentiles.

Primera bendición de Balaam (1-12)

1 Balaam dijo a Balac: «Alzame aquí siete altares y tenme
pronto siete novillos y siete carneros». 2 Balac hizo lo que
Balaam había dicho, e inmolaron un novillo y un carnero
en cada uno de los altares. 3 Después dijo Balaam a Balac:
«Tú quédate ahí junto a tu holocausto, mientras me alejo
yo, a ver si me sale Yahvé al encuentro; y lo que me dé a
conocer, eso te diré». Y se alejó hacia un monte desnudo.
4 Salió Dios al encuentro de Balaam, y éste le dijo: «He dis-
puesto siete altares y he ofrecido en cada uno de ellos un
novillo y un carnero». 5 Y Yahvé puso en boca de Balaam
su palabra y añadió después: «Tórnate a Balac y dile esto».
6 Vuelto a él, lo vió parado ante su holocausto, junto con los
príncipes de Moab; 7 y, comenzando su parábola, dijo:

«De Aram me ha traído Balac,
el rey de Moab de los montes de oriente:
Ven y maldíceme a Jacob,
ven y execrame a Israel.
8 ¿Cómo voy a maldecir yo al que Dios no maldice?
¿Cómo voy a execrar yo al que Yahvé no execra?
9 Desde las cimas de las rocas le veo,
desde lo alto de los collados le contemplo.
Es un pueblo que tiene aparte su morada
y que no se cuenta entre las gentes.
10 ¿Quién es capaz de contar el polvo de Jacob?
¿Quién es capaz de enumerar las miríadas de Israel?
Muera yo la muerte de los justos
y sea mi fin semejante al suyo».

11 Balac dijo a Balaam: «¿Qué es lo que conmigo has he-
cho? Te he llamado para maldecir a mis enemigos, y no
has hecho otra cosa que bendecirlos». 12 El respondió: «¿No
he de tener yo el cuidado de proferir lo que en mis labios
pone Yahvé?»

El adivino pide que se levanten siete altares y preparan siete novillos y siete carneros. El número *siete* es sagrado e implica plenitud y perfección. Cree Balaam que a este número y a estos sacrificios va inherente una virtud mágica que obligará a Yahvé a comunicarle

[3] Est 16,15.
[4] Jud 5,5.

su oráculo. Seguramente utilizaron como altares los dólmenes megalíticos que abundan en aquella región[5]. Para rodearse de más misterio, el adivino se aísla de Balac, al que exige esté junto a los holocaustos como representante de las ofrendas ante Dios (v.3). Y se va hacia «un monte desnudo» para observar mejor los fenómenos naturales y entrar en relaciones con la divinidad en lugar solitario[6]. Dios correspondió a los sacrificios y salió *al encuentro de Balaam* (v.4). El adivino le declara que ha sido munificente con El al ofrecerle tantos sacrificios, y, por tanto, espera corresponda a sus deseos (v.4). Yahvé «puso en boca de Balaam su palabra», fórmula que indica la transmisión del espíritu *profético*[7]. El hagiógrafo, pues, considera a Balaam como *profeta* que transmite un oráculo relacionado con el pueblo elegido. No obstante, a la comunicación oracular de Balaam se llama «parábola» *(masal)*, vocablo jamás aplicado al oráculo profético (que suele llamarse *ne' um)*. *Masal* indica comparación, proverbio, sátira, discurso alegórico-sapiencial, pero sobre todo frase *sentenciosa* rítmica. En efecto, el discurso de Balaam es un poema rítmico con paralelismo regular sinónimo. Los seis primeros versos resumen la historia del capítulo anterior, y nos confirman la idea de que Balaam era arameo (v.7). Ha sido traído para *maldecir* a Jacob-Israel[8], pero no puede plegarse a los deseos del rey de Moab, ya que no puede *maldecir* ni *execrar* si Dios-Yahvé no *maldice* y *execra*. Sus encantamientos mágicos son inútiles para hacer frente a los impulsos divinos (v.8). No sólo no *maldice* a Israel, sino que se ve obligado a *bendecirle*, movido por el espíritu de Dios. Desde lo alto de las *rocas* y *collados* contempla las tiendas de Israel, que le parece un pueblo singular que *tiene aparte su morada* (v.9), aislado entre las naciones gentiles, con una misión única histórica como «pueblo santo» y «sacerdotal»[9]. Por sus leyes debe vivir aislado de los demás pueblos, con su Dios único y su culto singular; debe vivir *separado*, como porción elegida de Dios. Toda contaminación con los otros pueblos es profanar su carácter de pueblo elegido y ser infiel a su misión histórica. Es la primera gran idea mesiánica que el hagiógrafo pone en labios del adivino extranjero. Los autores romanos hacen burla de este particularismo y singularidad del pueblo judío. En la época postexílica se destaca esta concepción de Israel como pueblo *aparte* entre todas las naciones; es precisamente este sentimiento de insolidaridad con los otros pueblos lo que ha salvado la conciencia histórica del pueblo judaico. En realidad, este *particularismo* del pueblo elegido remonta a las promesas hechas a Abraham[10] y a la alianza del Sinaí[11]. Una segunda idea mesiánica en la bendición de Balaam es el anuncio de la numerosa

[5] Cf. H. VINCENT, o.c., 424.
[6] Los LXX tienen otra lectura: «Y Balac estuvo junto al sacrificio, y Balaam partió para interrogar a Dios, y se fué pronto». La Vg pone sólo esta última frase.
[7] Cf. Núm 24,2; Dt 18,18; Jer 1,9.
[8] La designación de *Israel* y *Jacob* es corriente en la literatura profética, por exigencias del oráculo rítmico, y aparece en Ex 19,3; Dt 33,4-5.10.
[9] Ex 19,5.
[10] Gén 12,2-3.
[11] Ex 19,5.

posterioridad de Israel, a pesar de estar como aislado de todos los pueblos: «el *polvo* de Jacob..., las *miríadas* de Israel». Dios había anunciado a Abraham una posteridad innumerable como el *polvo* de la tierra [12]. El adivino pagano siente envidia de los miembros de este pueblo singular y desea morir *con la muerte de los justos*... (v.10b), es decir, lleno de días bajo la protección de Yahvé [13]. Pero Balaam morirá trágicamente a manos de los mismos hebreos por él *bendecidos* [14].

El rey de Balac se indigna con estas predicciones venturosas, y protesta, ya que lo había traído precisamente para facilitarle la victoria sobre los israelitas. Estos ahora, con su inesperada *bendición*, serán más difíciles de vencer (v.11-12). Pero Balaam contesta que no puede traicionar a lo que Yahvé ponga en sus *labios*. Se siente portavoz mecánico del oráculo divino y no puede negarse a proferirlo.

Segunda bendición de Balaam (13-24)

13 Balac le dijo: «Ven conmigo a otro sitio, desde donde
puedas contemplarle, y maldícemelo desde allí». 14 Llevóle
al campo de Zofim, en la cumbre del monte Fasga; y des-
pués de alzar siete altares e inmolar en cada uno un novillo
y un carnero, 15 dijo Balaam a Balac: «Estáte ahí junto a tu
holocausto, mientras yo voy allá». 16 Salió Yahvé al encuen-
tro de Balaam y puso en su boca la palabra y le dijo: «Vuelve
a Balac y dile esto». 17 Volvióse él y vió que estaba Balac
junto a su holocausto, y con él los príncipes de Moab; y
Balac le preguntó: «¿Qué es lo que ha dicho Yahvé?» 18 Y to-
mando Balaam su parábola, dijo:

«Levántate, Balac, y oye;
dame oídos, hijo de Sefor:
19 No es Dios un hombre, para que mienta,
ni hijo de hombre, para arrepentirse.
Lo ha dicho El, y ¿no lo hará?
Lo ha prometido, y ¿no lo mantendrá?
20 De bendecir he recibido yo orden,
bendición ha dado El; yo no puedo revocarla.
21 No se ve iniquidad en Jacob,
no hay en Israel perversidad;
Yahvé, su Dios, está con él;
Rey aclamado es en medio de él.
22 El Dios que de Egipto le ha sacado,
es para él la fuerza del unicornio.
23 No hay en Jacob hechicería,
ni hay adivinación en Israel.
A su tiempo se le dirá a Jacob
y a Israel lo que Dios va a cumplirle.
24 He ahí un pueblo que se alza como leona

12 Cf. Gén 13,16; 18,14.
13 Gén 15,15.
14 Cf. Núm 31,8.

y que se yergue como león;
No se acostará sin haber devorado su presa,
sin haber bebido la sangre de sus víctimas».

Con el ritual anterior, Balaam profiere una nueva *bendición* sobre Israel. El lugar donde ahora profetiza se llama *zofim* (centinelas), sobre el Fasga, dedicado a Baalfegor. El anterior estaba dedicado a Baal [15]. Balac, sin duda, esperaba que, a fuerza de sacrificios a los distintos númenes, había de obtener un oráculo favorable a él. Pero Balaam de nuevo dice que no puede traicionar a Dios, que *no es un hombre, para que mienta..., para arrepentirse* (v.19). Es el modo de hablar de los profetas de Israel. No puede, por tanto, cambiar Dios la *bendición* anterior en *maldición*, como un caprichoso mortal, *hijo de hombre*. Y comienza la alabanza de Israel: No ve *iniquidad en Jacob* ni *perversidad en Israel* (v.21). El pueblo elegido está a una altura moral superior a todos los pueblos [16], y, por tanto, merece la protección divina. El v.22 coincide con 24,8a, y parece desplazado de este último lugar. Yahvé ha sacado a Israel, manifestando su omnipotencia, que es comparada a la «fuerza del unicornio» o búfalo, símbolo del poder en la literatura sapiencial [17]. Por tanto, no necesita Israel recurrir a la *hechicería* y a la *adivinación* (v.23) para atraerse la benevolencia y poder divinos ni para conocer los designios secretos de Dios [18], el cual los da a conocer por comunicaciones a los profetas [19]: *A su tiempo se lo dirá a Jacob... lo que Dios va a cumplirle* (v.23b). Sobre Israel hay un designio histórico superior, que le da la victoria sobre los otros pueblos: es como una *leona* que se yergue para comer la presa (v.24) [20]. En su voracidad es insaciable: *no se acostará sin haber devorado su presa, sin haber bebido la sangre de las víctimas*. Con estas palabras, Balaam anuncia al rey de Moab que no tiene nada que hacer frente a Israel, pues le espera la derrota segura.

Nueva tentativa de maldecir a Israel (25-30)

25 Y Balac dijo a Balaam: «No le maldigas, pero al menos
no le bendigas». 26 Balaam, respondiendo, dijo a Balac:
«¿No te dije ya que no puedo hacer sino cuanto me diga
Yahvé? 27 Entonces dijo Balac a Balaam: «Ven, que te lleve
a otro sitio, a ver si quiere Dios de una vez que desde allí le
maldigas». 28 Y llevó a Balaam a la cima del Fogor, que
mira al desierto. 29 Balaam dijo a Balac: «Alzame siete alta-
res aquí y dispónme los siete novillos y los siete carneros».
30 Hízolo así Balac, como Balaam lo decía, y ofreció un no-
villo y un carnero en cada uno de los altares.

15 ABEL, *Géog.* I 384.
16 Cf. Is 26,2; Sal 44,18-19.
17 Sal 95,4.
18 Cf. Dt 18,10-11; Ex 22,17; 1 Sam 28,3.9; Lev 19,26.31; 20,6.27.
19 Cf. Dt 18,9-18.
20 La misma comparación en Gén 49,9; Miq 5,7.

Balac pide al adivino que, si no puede *maldecir* a Israel, al menos, no lo *bendiga*, pues para eso no lo trajo de su tierra. Sin embargo, hace una nueva tentativa para que el adivino *maldiga* a Israel, llevándole a otra cima. Algunos autores suponen que el final del c.23 y el c.24 son una narración paralela del *yahvista*, en la que se repite lo mismo que ya ha relatado el *elohista* (c.23); pero en realidad parece que hay una gradación ascendente en los oráculos de Balaam: anuncio de una posteridad numerosa a Israel, que heredará un país fértil y tendrá un rey poderoso que aniquilará el reino moabita. Es la *maldición* definitiva contra Balac, pronunciada por el adivino que había llamado para maldecir a Israel [21]. Así, podemos considerar el c.24 como la culminación del pensamiento iniciado en los c.22-23: la glorificación de Israel por boca de un adivino gentil.

Capítulo 24

NUEVOS VATICINIOS

Tercera bendición de Balaam (1-9)

1 Había visto Balaam que Yahvé se complacía en bende-
cir a Israel, y por eso no fué ya, como las otras veces, en bus-
ca del presagio, sino que se volvió de cara al desierto, 2 y, al-
zando los ojos, vió a Israel acampado, tribu por tribu. Vino
sobre él el espíritu de Yahvé, 3 y, tomando su parábola, dijo:

«Oráculo de Balaam, hijo de Beor,
oráculo del hombre de los ojos cerrados [1],
4 oráculo de quien oye palabra de Dios,
del que ve visiones del Omnipotente,
de quien al caer se le abrieron los ojos.
5 ¡Qué bellas son tus tiendas, oh Jacob!
¡Qué bellos tus tabernáculos, oh Israel!
6 Se extiende como un amplio valle,
como un jardín a lo largo de un río,
como áloe plantado por Yahvé,
como cedro que está junto a las aguas.
7 Desbórdanse de sus cubos las aguas,
su simiente goza de aguas abundantes.
Yérguese sobre Agag, su rey;
exaltaráse su reino.
8 El Dios que de Egipto le ha sacado,
es para él como la fuerza del unicornio.
Devora a las naciones enemigas,
tritura sus huesos,
las traspasa con sus saetas.

21 P. Heinisch, *Das Buch Numeri* 99.

1 La palabra hebrea traducida por *cerrados* es oscura y sólo aparece aquí. Los LXX traducen: «que ve con verdad». Siguiendo esta traducción, la *Bib. de Jér.*: «cuyo ojo es perfecto».

9 **Se agacha, se posa como un león,**
como una leona, ¿quién la concitará?
El que te bendiga será bendecido,
y el que te maldiga, maldito será».

Convencido Balaam de que Yahvé le impulsaba a *bendecir* a Israel, no fué en busca del *presagio*, como en las otras ocasiones, sino que, vuelto hacia el *desierto*, profetizó, poseído por el *espíritu de Yahvé* (v.2) [2]. Ante sus ojos está el campamento de los israelitas, acampados en la llanura o *desierto* entre el Jordán y el monte Fogor o Fasga [3]. La comunicación divina, debida a la posesión de Balaam por el *espíritu de Yahvé*, parece tener lugar en un transporte extático al estilo de los grandes profetas de Israel. Antes se le había revelado Yahvé en *sueños* [4], bajo la forma de ángel en el camino [5], y le había puesto *palabras* en su *boca*. Ahora es poseído del *espíritu de Yahvé*, contemplando por revelación el futuro del pueblo que tiene a su vista. Al comunicar su *oráculo* (en heb. *ne'um*, que significa transmisión íntima de un mensaje divino) [6], se presenta como el *hombre de los ojos cerrados*, aludiendo quizá a su anterior ceguera en el camino que no le permitía ver al *ángel de Yahvé*, o quizá declarando que su comunicación la recibe interiormente sin auxilio de los sentidos externos; así resalta que transmite la *palabra de Dios*. La introducción es enfática, para preparar a los oyentes a las grandes revelaciones que va a comunicar. Ahora no habla al rey de Moab, sino que solemnemente declara a todos las *visiones del Omnipotente* o Saday (v.4). Está como fuera de sí, extraño al mundo sensible, atento sólo a las comunicaciones divinas, y al *caer* en estado de éxtasis *se le abrieron los ojos* para contemplar los designios divinos sobre Israel (v.4). El espectáculo que se le ofrece a su perspectiva profética es maravilloso: *¡qué bellas son tus tiendas, oh Jacob...; tus tabernáculos!* (v.5). Balaam contempla a Israel ya establecido en la tierra prometida, como *un jardín a lo largo del río*... Israel, como nación, crecerá como *áloe plantado por Yahvé, como cedro junto a las aguas* (v.6). La feracidad es desbordante, por la abundancia de aguas (v.7a).

Aparte de la feracidad de su suelo, Israel descollará entre las naciones por su poder, y las vencerá: *yérguese sobre Agag, su rey* (v.7b). Aquí *Agag*—rey vencido por Saúl [7]—es el símbolo de los enemigos de Israel. Era rey de los amalecitas, que fueron los primeros en oponerse a Israel al salir de Egipto [8]. La liberación milagrosa, realizada por Yahvé, de Egipto es prenda de que Israel *devorará* a las *naciones enemigas* (v.8). Israel será como un león

[2] El texto no alude a los posibles medios utilizados por Balaam para obtener sus *presagios*.
[3] Núm 21,20.
[4] Núm 22,9.20.
[5] Núm 22,32.
[6] Cf. 2 Sam 23,1; Sal 36,1.
[7] Cf. 1 Sam 15,8-9. Muchas antiguas versiones leyeron *Gog* en vez de *Agag*, viendo en el enemigo de Israel al rey de Magog, tipo de los enemigos del pueblo elegido en Ez c.38-39.
[8] Cf. Ex 17,8-13.

que *tritura* la presa [9], y ningún enemigo podrá inquietarle en su paz victoriosa.

El v.9b parece adición inspirada en Gén 27,29: *Será «bendecido» el que le «bendiga», y «maldito» el que le «maldiga».*

Vaticinio final de Balaam (10-25)

10 Encendido en ira Balac contra Balaam y palmoteando,
le dijo: «Te he llamado para maldecir a mis enemigos, y tú
los has colmado de bendiciones ya por tres veces. 11 Ahora
huye pronto a tu tierra; yo pensaba honrarte grandemente,
pero Yahvé te ha privado de la gloria». 12 Respondióle Ba-
laam: «¿No dije yo a tus mensajeros: 13 Aunque me diera
Balac su casa llena de plata y oro, no podré yo contravenir la
orden de Dios, haciendo por mí mismo cosa alguna, ni bue-
na ni mala, contra sus órdenes, y solamente lo que Yahvé
me diga, eso le diré? 14 Ahora, pues, que voy a irme a mi
pueblo, ven que te diga lo que este pueblo ha de hacer al
tuyo al fin de los tiempos». 15 Y, volviendo a tomar la palabra,
dijo:

«Oráculo de Balaam, hijo de Beor,
oráculo del hombre de los ojos cerrados;
16 oráculo del que oye palabras de Dios,
del que conoce los consejos del Altísimo (Elyón),
del que ve visiones del Omnipotente (Saday),
de quien al caer se le abrieron los ojos.
17 La veo, pero no ahora;
la contemplo, pero no de cerca:
Alzase de Jacob una estrella,
surge de Israel un cetro
que aplasta las sienes de Moab [10]
y el cráneo de los hijos del tumulto [11].
18 Edom es su posesión:
Seír, presa de sus enemigos;
Israel acrecienta su poder,
19 de Jacob sale el dominador,
que devasta de las ciudades las reliquias».

20 Y, mirando a Amelec, prosiguió:

«La primera de las naciones es Amelec,
pero su fin será eterna ruina».

21 Luego, mirando a los quenitas, prosiguió su parábola:

«Por fuerte que sea su morada,
aunque ponga en las rocas tu nido,
22 el quenita será devastado,
hasta que Asur le lleve cautivo».

23 Y volviendo a proferir su oráculo, prosiguió:

[9] Cf. Gén 49,9.

[10] Los LXX: «los *príncipes* de Moab». La *Bib. de Jér.*: «las *sienes* de Moab». Así Condamin, Dennefeld. Ceuppens: «habitantes de Moab».

[11] El TM: «hijos de Set». Así los LXX. Clamer: «hijos del tumulto» (leyendo *se'on* en vez de *Set*, por paralelismo con un texto de Jer 48,45: «una llama devora las *sienes* de Moab, el cráneo de los hijos del *tumulto*»; denominación despectiva aplicada a los moabitas por su carácter belicoso y tumultuoso.

«¿Quién vivirá cuando Dios lo ponga por obra?
24 Vendrán naves de Quitim,
que oprimirán a Asur y oprimirán a Eber;
también éste será dado a la ruina».
25 Partióse después Balaam y se volvió a su tierra,
y también Balac se fué por su camino.

El rey de Moab invita al adivino a volver a su tierra, pues no ha hecho sino lanzar bendiciones sobre Israel. Balaam se reafirma en su posición de fiel intérprete del mensaje de Yahvé, y desprecia los dones que le ofrecía Balac, por no traicionar al oráculo divino. Y solemnemente anuncia la suerte que le está reservada a su pueblo *al fin de los tiempos*, frase que en el lenguaje profético indica la era mesiánica [12]. Con toda solemnidad y presentándose como el profeta del *Altísimo* (Elyón) y del *Omnipotente* (Saday), epítetos arcaicos del Dios de los hebreos, anuncia la aparición de un *astro* en Israel que aplastará a Moab y someterá a los edomitas. El adivino lo anuncia como lejano: *lo veo, pero no ahora; lo contemplo, pero no de cerca* (v.17a). Ante sus ojos proféticos atónitos aparece una *estrella* que sale de Jacob y un *cetro* que sale de Israel, *que aplasta las sienes de Moab...* (17c). Aunque el texto no lo diga expresamente, parece que esa *estrella* y ese *cetro* están encarnados en una persona [13]. Es corriente en la antigüedad comparar los reyes a un *astro* o lucero, que ilumina con sus iniciativas el imperio [14]. Aquí Balaam predice la victoria de un futuro Rey que ha de surgir de Israel sobre Moab y Edom-Seír (v.18), que se había opuesto al paso de los israelitas por su territorio. En el futuro de Israel saldrá un *dominador* que arrasará el territorio edomita: *devasta de las ciudades las reliquias* [15]. Es el prenuncio de las devastaciones que vaticinarán los profetas [16].

Después sigue el oráculo contra los *amalecitas*, pueblo considerado como muy antiguo: *la primera de las naciones* (v.20), mencionado en la historia de Abraham [17], pero no aparece en la tabla etnográfica [18]. Su fin como nación está decidido. En Dt 25,17-19 se ordena «borrar la memoria de Amalec bajo el cielo». Por haberse opuesto a los israelitas al salir de Egipto [19], eran los primeros en ser odiados, y ellos impidieron la penetración en Canaán por el sur [20], y después no cejaron en la lucha contra los hebreos cuando éstos entraron en Canaán [21]. Fueron vencidos por Saúl [22] y David [23], y los restos del

12 Cf. Os 3,5; Is 2,2; Miq 4,1; Jer 48,47.

13 Los LXX traducen ἄνθρωπος; la Pesitta: *risá* (cabeza, o jefe); Onkelos, *mesisa* (Mesías), en vez de *cetro*.

14 Is 14,12 llama al rey de Babilonia «lucero de la mañana». Suetonio habla de la «estrella» de Julio César (*Iul. Caes.* 88: HORACIO, *Od.* I 12.47). El cabecilla de la insurrección judía contra Adriano se puso el nombre de *Bar Kokeba* (hijo de la *estrella*), creyendo cumplirse en su persona el vaticinio de Balaam.

15 No pocos autores corrigen el texto. Así la *Bib. de Jer.*: «Jacob domina sobre sus enemigos y hace perecer a los escapados de Ar». Clamer: «De Jacob sale un dominador y aniquila lo que queda de Seir».

16 Cf. Is 60,12; Miq 5,8; Zac 12,6.

17 Gén 14,17.

18 Gén 10.

19 Ex 17.

20 Núm 14,43-45.

21 Jue 3,13; 6,9.33; 7,12.

22 1 Sam 15,7-9.

23 1 Sam 27,8.

pueblo perecieron en tiempos de Ezequías [24]. Es el cumplimiento literal de este vaticinio puesto en boca de Balaam.

A continuación sigue el oráculo contra los *quenitas* (v.21-22), tribu emparentada con los madianitas, de la península sinaítica, y que no se opusieron a la marcha de los israelitas por el desierto [25]. Parte de ella fué asimilada a la tribu de Judá [26], y parte a la de Neftalí [27]; pero la mayor parte siguió en la estepa conviviendo junto a los amalecitas; por eso ahora se nombra a continuación de éstos. Y quizá por esto se les asocia en la maldición, a pesar de que muchos quenitas tuvieron buenas relaciones con los israelitas en tiempos de la monarquía [28]. Balaam anuncia aquí que serán llevados cautivos por *Asur*, la gran potencia militar que en el siglo VIII antes de Cristo invadió el Oriente próximo. En la gran redada de Teglatfalasar III fueron llevadas poblaciones de quenitas que se habían instalado en Canaán septentrional [29]. El profeta presenta a los quenitas teniendo su *nido* en las *rocas*. Es un juego de palabras entre *qeni* (quenita o cineo) y *qen* (nido). Quizá aluda a su morada en la zona rocosa-montañosa que bordea a Edom.

Oráculo contra *Asur y Eber*: El texto es oscuro. Se anuncia la llegada de un pueblo invasor-vengador, en naves de *Quitim* o Chipre (nombrado así por su ciudad *Kition)*, colonia fenicia. El nombre designa también en sentido amplio a los países costeros del Mediterráneo [30]. *Aquí el profeta anuncia la destrucción de Asiria y Eber* (designación genérica de Mesopotamia (?) [31] por un pueblo invasor mediterráneo. Quizá aquí *Asur y Eber* designen un imperio mesopotámico oriental, que puede ser el persa [32], y el invasor sería entonces Alejandro Magno [33]. Este oráculo, como los dos anteriores, sobre los amalecitas y quenitas, son considerados como adición tardía al texto primitivo de los vaticinios atribuídos a Balaam. El oráculo contra Amalec sería de la época del exterminio de los amalecitas por Ezequías (s.VIII a. C.), y el oráculo contra los quenitas reflejaría también esta época de supremacía asiria, mientras que el oráculo contra Asiria sería posterior.

Interpretación mesiánica del vaticinio de Balaam

Muchos autores niegan todo carácter mesiánico al oráculo de Balaam sobre Israel y creen que el contexto sólo alude a las victorias de David sobre los moabitas [34]. Se trataría, pues, de una «prophetia post eventum» puesta en boca de un legendario adivino gentil de los tiempos mosaicos. Otros admiten un sentido mesiánico, en cuanto que el triunfo de David sobre los moabitas es tipo de un triunfo más espectacular del Mesías sobre los enemigos tradiciona-

[24] 1 Par 4,42-43.
[25] Núm 10,29-32.
[26] Jue 1,16.
[27] Jue 4,11.
[28] 1 Sam 15,6; 30,29.
[29] Jue 4,11.
[30] 1 Mac 1,1; Dan 11,30.
[31] Gén 10,25.
[32] Cf. Esd 6,22.
[33] Cf. 1 Mac 1,1.
[34] Cf. 2 Sam 8,2. Así opinan KÖNIG, *Messian. Weissag.* 111; DENNEFELD: DTC 10 (1929) 1420.

les de Israel[35]. La tradición judía da un sentido netamente mesiánico al vaticinio. Así lo supone el Targum de Onkelos[36], el de Jonatán[37]; y así lo entendió Bar Kokeba («hijo de la estrella») al apropiarse este nombre en su lucha contra Adriano (132 d. C.). La tradición cristiana es unánime en mantener el sentido mesiánico del vaticinio[38]. Los exegetas católicos, en general, admiten el mesianismo del fragmento, que deducen de la frase profético-mesiánica *al fin de los días* (v.14). En este supuesto, *Moab* y *Edom* son en el vaticinio sólo *tipo* de los enemigos de Israel en los tiempos mesiánicos que han de ser vencidos por el Mesías en sentido espiritual, por su doctrina[39]. Otros opinan que el vaticinio se refiere primariamente a David, que someterá a los moabitas[40]; pero esta sujeción es *tipo* de la sujeción espiritual impuesta por el Mesías a los pueblos paganos[41]. Ceuppens distingue en el vaticinio distintas perspectivas: *a)* v.17a-b se refiere *directamente al Mesías; b)* 17c-19 alude a Moab, que ha de ser castigado por Israel. En la literatura profética, los moabitas y edomitas son símbolo de los enemigos del reino de Dios, del reino de Israel[42]. Bien puede, pues, aquí el profeta ver en el castigo histórico sobre los moabitas del tiempo davídico una proyección simbólica hacia los tiempos mesiánicos, en que el Mesías de Israel someterá a todos los enemigos del pueblo de Dios[43].

Respecto de la persona histórica de Balaam, la tradición judeocristiana ha sido dura con él[44]. En Núm 31,16 se dice de él que pervirtió al pueblo israelita en la apostasía de Baalfegor. Y muere trágicamente cuando estaba entre los madianitas[45]. Su figura, sin embargo, queda como el tipo del vate gentil que reconoce por inspiración divina el futuro glorioso de Israel. La tradición *profética* aparece así vinculada a un personaje legendario que, a pesar de su mentalidad gentílica, reconoce el poder insobornable del verdadero Dios de Israel. Sus palabras, calcadas en gran parte en el vaticinio de Jacob[46], son el eco de una creencia israelita en el futuro mesiánico del pueblo elegido. Algunos autores han supuesto que el vaticinio de Balaam es obra de un profeta postexílico, pero en realidad la noción monoteísta del Dios de Israel que se refleja en él es ciertamente anterior al destierro, y aparece claramente expuesta en los profetas escritores del siglo VIII antes de Cristo. Es difícil saber cuál es el núcleo primitivo del vaticinio y la parte redaccional profética de los tiempos de la monarquía israelita.

[35] Así Ewald, Schulz, Kurtz.
[36] «Se levanta de Jacob el rey, y de Israel será grande el ungido (Mesías); mata a los grandes del Moab y domina sobre todos los hijos de los hombres».
[37] «Cuando se levante el rey fuerte de la casa de Jacob y sea ungido el Mesías y cetro fuerte de Israel».
[38] Cf. TEODORETO, *Quaest. in Num.* c.44: PG 80,394; SAN JERÓNIMO, *Ep.* 77 *ad Oceanum:* PL 22,695. Véase DB I 1290s.
[39] A. BEA, *De Pentateucho* 215.
[40] Así HUMMELAUER, *In Num.* 300-302.
[41] Así Ewald, Schulz.
[42] Cf. Is 25,9-11; 34,5-15; 63,1; Ez 35; Abd 18; Jer 48,45.
[43] Véase F. CEUPPENS, *De prophetiis messianicis in A. T.* (Roma 1938) 99.
[44] Cf. 2 Pe 2,13s; Judas 11; Ap 2,14. San Agustín le llama «hombre pésimo» *(In Hept.* q.47: PL 34,740). Santo Tomás: «profeta del diablo» *(Summa Th.*, II-II, q.172 a.6 ad 1; San Jerónimo es más benévolo *(In Gen.* 22,20: PL 23,971).
[45] Núm 31,8.
[46] Gén 49,8s.

Capítulo 25

LA PREVARICACIÓN DE BAALFEGOR

[1] Estuvo Israel estacionado en Setim, y el pueblo se prostituyó por el trato con las hijas de Moab. [2] Invitábanle éstas a los sacrificios de sus dioses, y el pueblo comía y se prosternaba ante ellos. [3] Israel se fué tras Baalfegor, y la ira de Yahvé se encendió contra Israel. [4] Dijo Yahvé a Moisés: «Reúne a todos los jefes del pueblo, y cuelga a ésos del patíbulo ante Yahvé cara al sol, para que se aparte de Israel la cólera encendida de Yahvé». [5] Dijo, pues, Moisés a los jueces de Israel: «Matad a cualquiera de los vuestros que haya servido a Baalfegor». [6] En esto, llegó uno de los hijos de Israel e introdujo en medio de sus hermanos a una madianita a los ojos mismos de Moisés y en presencia de toda la comunidad de los hijos de Israel, mientras éstos lloraban a la entrada del tabernáculo de la reunión. [7] Viéndolo Finés, hijo de Eleazar, sacerdote, se alzó en medio de la asamblea, y, cogiendo una lanza, [8] se fué tras el hijo de Israel, hasta la parte posterior de su tienda, y los alanceó a los dos, al hombre y a la mujer, en sus vientres, y cesó el azote entre los hijos de Israel. [9] En aquella plaga murieron veinticuatro mil. [10] Habló Yahvé a Moisés, diciéndole: [11] «Finés, hijo de Eleazar, hijo de Aarón, sacerdote, ha apartado mi furor de los hijos de Israel, por el celo con que ha celado mi honor; por eso no he consumido yo en el furor de mi celo a los hijos de Israel. [12] Por tanto, le dirás que yo hago con él una alianza de paz, alianza de un sacerdocio eterno, [13] para él y para su descendencia, por haber sido celador de su Dios y haber hecho la expiación por los hijos de Israel». [14] El israelita que fué muerto juntamente con la madianita se llamaba Zimrí, hijo de Salú, y era jefe de una de las familias de la tribu de Simeón. [15] La madianita se llamaba Cozbí, hija de Sur, jefe de la tribu de una de las casas patriarcales de Madián. [16] Yahvé habló a Moisés, diciéndole: [17] «Tratad a los madianitas como enemigos y destruidlos, [18] porque como enemigos os han tratado ellos, seduciéndoos con sus malas artes por medio de Fogor y de Cozbí, hija del príncipe de Madián, su hermana, que murió cuando la plaga por lo de Fogor».

Israel continúa acampado en *Setim*, parte septentrional de la meseta de Moab [1], entre el Wady Kefrem y Wady Hesbán, zona muy apta para el pastoreo, donde acampaban moabitas y madianitas con sus ganados [2]. Allí se juntaron con los israelitas, los cuales *se prostituyeron* con las moabitas en sentido material, de unión fornicaria, y espiritual, de adoración de sus ídolos. En 31,16 se dice que

[1] En Núm 33,49 se llama *Abel-Sitim* (pradera de las acacias).
[2] Cf. Abel: RB (1931) 224-225; (1902) 150-151.

fué con las madianitas y por instigación de Balaam; pero, como hemos indicado, ambas tribus se daban cita en aquella zona de pastos. Allí se daba culto a Baal-Peor (o Baal-Fegor, según los LXX), divinidad local moabita, al parecer de carácter voluptuoso, como dios de la fecundidad, al estilo de Astarté de Canaán. Muchos creen que era el mismo dios Camós, aunque éste tenía más bien un carácter guerrero; pero en la mentalidad sincretista de sus adoradores podía tener diversas facetas religiosas [3]. Los cultos a Baalfegor llevaban anejas prácticas licenciosas [4], como en Canaán. Las moabitas incitaron a los israelitas a participar en los actos cultuales orgiásticos del lugar. Los hijos de Israel, cansados de la intransigencia moral de su Dios, encontraban atractivas estas manifestaciones religiosas, y, en su mentalidad ruda religiosa, no tenían inconveniente en asociar en su corazón otros dioses al de su pueblo, creyendo deber adorar a la divinidad de cada localidad [5]. Así se explica la prevaricación de Baalfegor al término de la peregrinación del desierto, en la que había experimentado la protección de Yahvé y su justicia intransigente con los prevaricadores. Al punto estalló la cólera divina contra su pueblo, y, para aplacarla, Yahvé exigió el castigo ejemplar de los principales, «colgándolos del patíbulo» [6] «ante Yahvé, cara al sol», como escarmiento general para el pueblo. En 2 Sam 21,6ss se dice que siete descendientes de Saúl «fueron colgados en presencia de Yahvé» para expiar los pecados de la casa de Saúl. Moisés encargó la ejecución de la sentencia a los *jueces* del pueblo, eligiendo los culpables. Estos parece que fueron remisos en cumplir el encargo, y entonces Yahvé castigó a todo el pueblo con una *plaga* o mortandad misteriosa, cuya naturaleza no se concreta. El pueblo, conmovido por el castigo divino, *lloraba a la entrada del tabernáculo* (v.2), y en ese momento entraba un hebreo con una madianita y la introdujo en su tienda. Al punto *Finés*, hijo del sumo sacerdote, llevado del celo por la gloria de Yahvé e indignado por lo que consideraba una profanación del campamento, fué tras ellos y los alanceó a entrambos (v.8). De nuevo tenemos aquí expresado cómo la intervención de uno de la familia sacerdotal, celoso de su Dios, detuvo la cólera divina contra Israel, como ocurrió con ocasión de la rebelión de Coré [7]. En efecto, cesó la mortandad, si bien después de haber sucumbido 24.000 israelitas. La cifra es exagerada, como es costumbre en el autor *sacerdotal*, que busca impresionar al auditorio y *engrandecer* el pasado de Israel. Aquí pretende realzar la acción beneficiosa de Finés, que salvó al pueblo de una mortandad total [8]. En premio a su acción, Yahvé le promete el *sacerdocio eterno* (v.13)

[3] Cf. RB (1932) 431 n.2.
[4] Cf. Dt 4,3; Jos 22,17; Os 9,10; Sal 106,28; 1 Cor 10,8.
[5] Cf. 1 Sam 26,19.
[6] La palabra hebrea *yaqa'*, que traducimos «colgar del patíbulo», en realidad sólo aparece en otro lugar (2 Sam 21,6.9.13), donde significa «exponer» a un condenado para que muera de hambre.
[7] Cf. Núm 16,47-48.
[8] San Pablo, aludiendo a este hecho, dice que fueron 23.000 muertos (1 Cor 10,8), lo que es una prueba más de que estas cifras no han de tomarse al pie de la letra, pues varían según las tradiciones y han sido sistemáticamente exageradas por los escribas.

y a su descendencia. Sucedió a Eleazar, y aparece en tiempo de los Jueces como sumo sacerdote, cuando las once tribus declararon la guerra a Benjamín para vengar el crimen de Gabaón [9]. En tiempos de Helí, el sacerdocio pasó a la rama de Itamar [10], pero en tiempos de Salomón volvió a la línea de Eleazar [11], y en ella se perpetuó hasta el siglo II antes de Cristo. Yahvé había hecho *alianza de paz* con Finés (v.12), es decir, promesa de protección y benevolencia, al considerarle como *amigo* y defensor de su propio celo [12].

Moisés recibe la orden de atacar a los madianitas por haber sido ocasión de la prevaricación de Israel (v.17), anticipación de los hechos que se narrarán en el c.31.

Capítulo 26

NUEVO CENSO DE ISRAEL

En el Sinaí se hizo el primer censo del pueblo, el cual nos dió la misma cifra de varones mayores de veinte años que leímos en Ex 12,37, a la salida de Egipto: 603.250. La sentencia dada por Dios condenaba a morir en el desierto a los mayores de veinte años [1]. La peregrinación por el desierto duró cuarenta años. Por eso, los que ahora son sometidos a censo constituyen otra generación, un pueblo nuevo. Como estaban a punto de entrar en Canaán y de repartirse la tierra entre las tribus, era preciso un nuevo empadronamiento, y se precisaba saber cuántos eran capaces de empuñar las armas para la conquista de la tierra prometida.

Orden de confeccionar el censo (1-4a)

1 Después de esta plaga habló Yahvé a Moisés y a Eleazar, hijo de Aarón, sacerdote, diciéndoles: 2 «Haced el censo de los hijos de Israel por sus casas patriarcales y sus linajes, de veinte años arriba, de los hábiles para el servicio de las armas». 3 Moisés y Eleazar, sacerdote, hablaron al pueblo en los llanos de Moab, cerca del Jordán, frente a Jericó, diciendo al pueblo: 4 «Hágase el censo de los de veinte años para arriba, como Yahvé se lo mandó a Moisés».

La orden es similar a la dada para el primer censo, y como en el primero aparece Aarón, aquí es su sucesor, Eleazar, el que ayuda a Moisés en la ardua tarea. El autor *sacerdotal* no pierde ocasión de resaltar la intervención de los representantes de la familia aaronítica en la formación del pueblo israelita. La lista es más compleja, ya que no sólo se nombra al jefe o príncipe de la tribu, como en el

[9] Cf. Jue 20,28.
[10] 1 Sam 2,30.
[11] 1 Re 2,35.
[12] Cf. Mal 2,5; Sal 106,30-31; Eclo 45,23-24.
[1] Núm 14,28s.

primero [2], sino que se dan listas genealógicas de las familias, que son paralelas a las que leemos en otros lugares [3]. La grafía a veces es diversa en las diversas genealogías, como lo es en el Pentateuco Samaritano y los LXX, lo que se debe a errores o principios de trasliteración diferentes.

Censo de tribus y familias de Israel (4b-51)

4b Los hijos de Israel salidos de la tierra de Egipto: 5 Rubén, primogénito de Israel. Hijos de Rubén: de Henoc, la familia de los henoquitas; de Falú, la familia de los faluitas;
6 de Esrón, la familia de los esronitas; de Carmí, la familia de los carmitas. 7 Estas son las familias de los rubenitas, y fueron contados cuarenta y tres mil setecientos treinta.
8 Hijos de Falú, Eliab; 9 hijos de Eliab: Namuel, Datán y Abirón. Estos, Datán y Abirón, miembros del consejo, se rebelaron contra Moisés y Aarón con la facción de Coré en la rebelión contra Yahvé, 10 cuando abrió la tierra sus fauces y se los tragó con Coré, muriendo los de la facción y devorando el fuego a doscientos cincuenta hombres, para servir de escarmiento al pueblo. 11 Pero los hijos de Coré no perecieron. 12 Hijos de Simeón por sus familias: de Namuel, la familia de los namuelitas; de Yamín, la familia de los yaminitas; de Yaquin, la familia de los yaquinitas; 13 de Zare, la familia de los zareítas; de Saúl, la familia de los saulitas. 14 Estas son las familias de los simeonitas. Fueron contados veintidós mil doscientos. 15 Hijos de Gad por sus familias: de Safón, la familia de los safonitas; de Jaguí, la familia de los jaguitas; de Suní, la familia de los sunitas; 16 de Ozní, la familia de los oznitas; de Erí, la familia de los eritas;
17 de Arod, la familia de los aroditas; de Arelí, la familia de los arelitas. 18 Estas son las familias de los hijos de Gad. Fueron contados cuarenta mil quinientos. 19 Hijos de Judá: Er y Onán, que murieron en la tierra de Canaán. 20 Hijos de Judá por sus familias: de Sela, la familia de los selitas; 21 de Fares, la familia de los faresitas; de Zare, la familia de los zareítas. Hijos de Fares: de Esrón, la familia de los esronitas; de Jamul, la familia de los jamulitas. 22 Estas son las familias de Judá. Fueron contados setenta y seis mil quinientos. 23 Hijos de Isacar por sus familias: de Tola, la familia de los tolitas; de Fúa, la familia de los fuitas; 24 de Yasub, la familia de los yasubitas; de Semrán, la familia de los semranitas. 25 Estas son las familias de Isacar. Se contaron setenta y cuatro mil trescientos. 26 Hijos de Zabulón por sus familias: de Sared, la familia de los sareditas; de Elón, la familia de los elonitas; de Yajlel, la familia de los yajlelitas. 27 Estas son las familias de Zabulón. Se contaron sesenta mil quinientos. 28 Hijos de José por sus familias: Manasés y Efraím. 29 Hijos de Manasés: de Maquir, la familia de los maquiritas. Maquir engendró a Galaad; de

[2] Cf. Núm 1,5-16.
[3] Cf. Gén 46,8-25; Ex 6,14-25; 1 Par c.2-7.

Galaad, la familia de los galaditas. 30 Estos son los hijos de Galaad: de Ieser, la familia de los ieseritas; de Jeleq, la familia de los jelequitas; 31 de Asriel, la familia de los asrielitas; de Siquem, la familia de los siquemitas; 32 de Semidá, la familia de los semidaítas; de Jefer, la familia de los jeferitas. 33 Salfad, hijo de Jefer, no tuvo hijos varones, sino solamente hijas, y los nombres de las hijas de Salfad son: Majlá, Noa, Joglá, Milca y Tirsá. 34 Esas son las familias de Manasés. Se contaron cincuenta y dos mil setecientos. 35 Hijos de Efraím por sus familias: de Sutalaj, la familia de los sutalajitas; de Beker, la familia de los bekeritas; de Taján, la familia de los tajanitas. 36 Hijos de Sutalaj: de Erón, la familia de los eronitas. 37 Estas son las familias de Efraím. Se contaron treinta y dos mil quinientos. Estos son los hijos de José por sus familias. 38 Hijos de Benjamín por sus familias: de Bela, la familia de los belaítas; de Asbel, la familia de los asbelitas; de Ajiram, la familia de los ajiramitas; 39 de Sufam, la familia de los sufamitas; de Jufam, la familia de los jufamitas. 40 Hijos de Bela fueron Arde y Noamán: de Arde, la familia de los arditas; de Noamán, la familia de los noamitas. 41 Estos son los hijos de Benjamín por sus familias. Se contaron cuarenta y cinco mil seiscientos. 42 Hijos de Dan por sus familias: de Sujam, la familia de los sujamitas. Estas son las familias de Dan por sus familias. 43 Se contaron de la familia de Sujam sesenta y cuatro mil cuatrocientos. 44 Hijos de Aser por sus familias: de Yimná, la familia de los yimnaítas; de Yesuí, la familia de los yesuítas; de Bería, la familia de los beriaítas. 45 Hijos de Bería: de Jéber, la familia de los jeberitas; de Malkiel, la familia de los malkielitas. 46 La hija de Aser se llamaba Saraj. 47 Estas son las familias de los hijos de Aser. Se contaron cincuenta y cuatro mil cuatrocientos. 48 Hijos de Neftalí por sus familias: de Yajsel, la familia de los yajselitas; de Guní, la familia de los gunitas; 49 de Yeser, la familia de los yeseritas; de Selem, la familia de los selemitas. 50 Estas son las familias de Neftalí por sus familias. Se contaron cuarenta y cinco mil cuatrocientos. 51 Los hijos de Israel incluídos en el censo fueron: seiscientos un mil setecientos treinta hombres.

Las cifras particulares de las tribus y familias varían algo respecto de las cifras del censo anterior, pero la suma total es sólo menor en 1.820 varones. En efecto, han descendido Rubén, Simeón, Gad, Efraím y Neftalí, pero han subido Judá, Isacar, Zabulón, Manasés, Benjamín, Dan y Aser. También subió en un millar el número de los levitas (v.57-62). Esto significa que, a pesar de los azotes con que Dios los castigó, se conservó firme la promesa de la multiplicación de Israel (v.63-65). Tal debe ser la primera intención del autor sagrado al redactar este censo. Otra, que se halla consignada expresamente en el texto, es preparar el reparto de la tierra prometida, el cual debía hacerse según la cifra de los individuos que componían cada familia o clan, dando más parte a las familias más numerosas (v.53). En esta cuenta no entraba la tribu de Leví, que tendría por heredad a Yahvé, es decir, los emolumentos

de su servicio, que pertenecían a los sacerdotes, más el diezmo de las otras tribus, que era de los levitas [4].

La primera tribu es la de *Rubén*, por ser el primogénito [5]. Tiene 2.700 menos que el primer censo, quizá por el número de los que perecieron con Datán y Abirón [6]. La tribu de *Simeón* da también un censo inferior de 37.100 menos. Como uno de los principales causantes de la prevaricación de Baalfegor fué un simeonita, sin duda que perecieron muchos de esta tribu en aquella mortandad. La tribu de *Gad* tiene en el nuevo censo 5.150 menos. En cambio, la tribu de *Judá* aumenta en número: 1.900 más. La de *Isacar* aumenta en 19.900; la de *Zabulón* aumenta en 2.900; la de *Manasés* aumenta en 20.500; en cambio, la de *Efraím* disminuye en 8.000. La de *Benjamín* aumenta en 9.800. La de Dan aumenta 1.700; la de Aser aumenta 12.900; en cambio, la de Neftalí disminuye en 8.000. El total del nuevo censo es de 601.730, frente a 603.550 del anterior. La suma, pues, es casi idéntica a pesar de las vicisitudes del desierto. Como hemos indicado al comentar el primer censo, todas estas cifras están sistemáticamente exageradas por el procedimiento literario de la glorificación e *idealización* del pasado. Para aproximarnos a la realidad habría que suprimir dos ceros a las diferentes cifras, y entonces todavía tendríamos la cifra respetable de unos 6.000 varones aptos para la guerra, prescindiendo de los de la tribu de Leví. La cifra de guerreros que da el texto no la tuvo Alejandro Magno, y quizá ni el propio Jerjes. Es la suma de la movilización total moderna de una nación de unos 8.000.000 de habitantes.

Instrucciones sobre la repartición de la tierra prometida (52-56)

52 Habló Yahvé a Moisés, diciéndole: 53 «A éstos repartirás la tierra en heredad, según el número de sus hombres. 54 A los más numerosos les darás una parte mayor; a los menos numerosos, una parte menor. A cada uno le será atribuída la heredad según el censo. 55 La distribución de la tierra se hará, sin embargo, por suertes. Recibirá cada una la tierra según los nombres de las familias patriarcales. 56 Por suertes se distribuirá la tierra entre el mayor y el menor».

El legislador quiere ser justo en la distribución de la *tierra*, que en Núm 33,51 es la de Canaán. Dos principios deben regir la distribución: *a)* según el número de individuos de cada tribu se determinaba la *extensión* de cada porción; *b)* por suertes se determinaba la región que correspondía a cada una. Este sistema de suertes evitaba toda susceptibilidad o favoritismo, y, dada la mentalidad de los antiguos, la *suerte* era la expresión de Dios: «en el seno se echan las suertes, pero es Yahvé quien da la decisión» [7].

[4] Cf. Núm 18; Jos 21.
[5] Cf. Gén 46,8.
[6] Cf. Núm 16.
[7] Prov 16,33; 18,18.

Y parece que a suertes se debían echar los lotes de cada clan dentro de la misma tribu (v.55). Aún hoy día en Palestina los terrenos comunales son divididos en lotes según su dimensión y calidad, y después se echan a suerte, utilizando pequeñas piedrecitas (κληρός) con el nombre del posible adjudicatario.

Censo de los levitas (57-62)

57 Este es el censo de los levitas por sus familias: de Ger-
són, la familia de los gersonitas; de Caat, la familia de los
caatitas; de Merarí, la familia de los meraritas. 58 Estas son
las familias de Leví: la familia de los libnitas, la familia de
los jebronitas, la familia de los majlitas, la familia de los
musitas, la familia de los coreítas. Caat engendró a Amram,
59 y la mujer de Amram se llamaba Yokebed, hija de Leví,
que le nació a Leví en Egipto, 60 y le parió a Amram, Aarón
y Moisés, y María, hermana de éstos. De Aarón nacieron
Nadab y Abiú, Eleazar e Itamar. 61 Nadab y Abiú murie-
ron cuando ofrecían a Yahvé el fuego profano. 62 Hecho el
censo de todos los varones de un mes para arriba, se conta-
ron veintitrés mil. No se contaron entre los hijos de Israel,
porque no había de asignárseles heredad alguna en medio
de los hijos de Israel.

Como los levitas no tenían derecho a una *heredad* o lote territorial en la tierra prometida, no se hizo el censo de ellos con el conjunto de las tribus. Se enumeran las tres familias levíticas conocidas por textos anteriores [8] y otras cinco no registradas anteriormente, pero cuyos epónimos nos son conocidos [9]. La familia de Caat es más prolijamente detallada, porque de ella provienen Moisés y Aarón, forjadores de la teocracia hebraica. El número total de levitas es de 23.000, es decir, un millar más que en el censo anterior [10].

Conclusión (63-65)

63 Este es el censo que hicieron Moisés y Eleazar, sacer-
dote en los llanos de Moab, junto al Jordán, frente a Jericó.
64 Entre éstos no había ninguno de los enumerados en el
censo que habían hecho en el desierto del Sinaí, 65 pues les
había dicho Yahvé que morirían en el desierto; no quedó
ni uno, excepto Caleb, hijo de Jefoné, y Josué, hijo de Nun.

El autor sagrado destaca cómo en el nuevo censo no quedaba ninguno, excepto Caleb, Josué y el propio Moisés. Los levitas, que

[8] Cf. Gén 46,11; Ex 6,16; Núm 3,17; 1 Par 6,1.
[9] Cf. Ex 6,17-18; Núm 16,1. Los *coreítas* son mencionados como porteros del templo de Jerusalén: 1 Par 9,19; 2 Par 20,19; Sal 43,44-49.
[10] Cf. Núm 3,39.

no habían sido incluídos en el primer censo [11] y no habían participado en la exploración de Canaán [12], no caían bajo la maldición de morir en el desierto. Así, Eleazar entra en la tierra prometida como auxiliar de Josué.

CAPÍTULO 27

DISPOSICIONES SUPLEMENTARIAS

Ley de las herencias (1-11)

1 Acercáronse las hijas de Salfad, hijo de Jéfer, hijo de
Galaad, hijo de Makir, hijo de Manasés, hijo de José, que
se llamaban Majlá, Noa, Yoglá, Milka y Tirsá; 2 y presen-
tándose a Moisés ante Eleazar, sacerdote, y ante todos los
príncipes de la asamblea, a la entrada del tabernáculo de la
reunión, dijeron: 3 «Nuestro padre ha muerto en el desierto,
y no era de la tropa de los que se confabularon contra Yahvé,
de la tropa de Coré; pero ha muerto por su pecado y no ha
dejado hijos. 4 ¿Por qué va a ser el nombre de nuestro padre
borrado de en medio de su familia por no haber dejado hi-
jos? Danos una heredad entre los hermanos de nuestro pa-
dre». 5 Moisés llevó la cosa ante Yahvé, 6 y Yahvé dijo a
Moisés: 7 «Las hijas de Salfad tienen razón. Dales en here-
dad una propiedad entre los hermanos de su padre, y que
pase a ellas la heredad de su padre. 8 Habla a los hijos de
Israel y diles: Si uno muere sin dejar hijos, haréis pasar su
heredad a la hija; 9 y si no hay tampoco hija, pasará a sus
hermanos la heredad. 10 Si no hay hermanos, daréis la here-
dad a los hermanos de su padre; 11 y si no hay hermanos de
su padre, pasaréis la heredad al más próximo pariente de
la familia; de éste será». Esta será para los hijos de Israel
regla de derecho, como se lo ha ordenado Yahvé a Moisés.

En el capítulo precedente se ordena que la tierra se divida entre los incluídos en el censo, que son los varones, y cada uno según su familia. Esta medida, que sin duda tiende a prevenir un conflicto social, deja sin solución el caso, que no sería único, del que falleciese sin dejar posteridad masculina. Este caso viene a resolverlo la presente ordenación. En los pueblos orientales antiguos y aun hoy día, las hijas no gozan de la consideración jurídica que los hijos ni pueden ser herederas de sus hermanos. Esta ley regía también en Israel, donde las hijas quedaban incorporadas a la familia del marido. Había una excepción cuando el padre carecía de descendencia masculina. Era el caso de Salfad, y por eso sus hijas piden a Moisés la porción de la tierra que le corresponde a su padre, que vendría a ser de sus hijas. Así no perecería la memoria de Salfad de en me-

[11] Cf. Núm 1,3.
[12] Cf. Núm 13,14-16.

dio de su pueblo. Con este motivo se anunció la ley sobre la transmisión de las herencias cuando faltan los hijos. A falta de herederos varones, heredarán las hijas; a falta de éstas, los hermanos del padre, y si aun éstos faltaren, los parientes más próximos. En el capítulo último de los Números se vuelve sobre el mismo asunto y se dan algunos complementos a esta disposición. Esta ley ya se hallaba grabada en una estatua de Gudea, *patesi* de Lagas, en Sumeria, a mediados del tercer milenio antes de Cristo: «En la casa sin hijos varones será la hija la heredera». Esta disposición se vino a perpetuar en Caldea y en Nuzu (Alta Mesopotamia) [1].

Elección de Josué como sucesor de Moisés (12-23)

12 Dijo Yahvé a Moisés: «Sube a ese monte de Abarim
para ver la tierra que voy a dar a los hijos de Israel; 13 la
verás, pero también tú te reunirás con tu pueblo, como
Aarón, tu hermano, se ha reunido, 14 por haber sido rebel-
des a mi mandato en el desierto de Sin, al rebelarse la mu-
chedumbre, en vez de santificar ante ellos mi nombre, con
ocasión de las aguas de Meribá, en Cades, en el desierto de
Sin». 15 Moisés habló a Yahvé, diciendo: 16 «Que Yahvé, el
Dios de los espíritus de toda carne, constituya sobre la asam-
blea un hombre 17 que los conduzca y acaudille, para que la
comunidad de Yahvé no sea como rebaño de ovejas sin
pastor». 18 Yahvé dijo a Moisés: «Toma a Josué, hijo de
Nun, hombre en quien reside el espíritu, y pon tu mano
sobre él. 19 Ponle ante Eleazar, sacerdote, y ante toda la
asamblea, y le instalarás ante sus ojos. 20 Transmítele una
parte de tu autoridad, para que la asamblea de los hijos de
Israel le obedezcan. 21 Que se presente al sacerdote Eleazar,
que consultará por él el juicio del *urim* ante Yahvé; y, según
este juicio, saldrán y entrarán los hijos de Israel y toda la
asamblea con él». 22 Hizo Moisés lo que le ordenó Yahvé;
y tomando a Josué, le llevó ante Eleazar y ante toda la asam-
blea, 23 y, poniendo sobre él sus manos, le instituyó como se
lo había dicho Yahvé a Moisés.

Los dos hermanos Moisés y Aarón habían sido condenados a no pisar la tierra prometida por un pecado que no alcanzamos a definir claramente [2]. Aarón había quedado sepultado en el desierto. Ahora se le anuncia a Moisés la proximidad de su fin. Pero Yahvé le concede el consuelo de contemplar la tierra de las promesas desde la cima del monte Nebo. Como Aarón había muerto sobre el monte Hor, con la solemnidad digna de su supremo pontificado, así ahora Moisés morirá sobre el monte Nebo a la vista de la tierra prometida [3]. El monte *Abarim* es la cordillera al nordeste del mar Muerto, a la que pertenece el monte Nebo, donde, según Dt 32,49, muere

[1] Cf. RB (1935) 34-41.
[2] Véase com. a Núm 20,12.
[3] Dt 34,5.

Moisés [4]. La tradición coloca sobre el *Ras-Siaga* la escena de la contemplación de la tierra prometida por el caudillo hebreo. Desde allí se divisa, con su trágico panorama, el desierto de Judá, la llanura ubérrima de Jericó y la cordillera de montañas que desciende desde Samaria hacia el sur. Según Dt 2,23-28, Moisés suplicó a Yahvé que le dejara entrar en Canaán. Se puede comprender las ansias y la pena del caudillo al no poder ver coronados sus esfuerzos por liberar a su pueblo.

Ante el anuncio de que va a morir, Moisés no se preocupa sino de asegurar un sucesor a su pueblo para que culmine su obra de libertador. Quiere como sucesor a un *caudillo* que los guíe, para que no sea Israel como un rebaño sin pastor. Conocía las veleidades de su pueblo y sabía lo necesario que era un jefe enérgico y de iniciativa, sobre todo ahora que tenían que hacer frente a los temibles cananeos para instalarse en su tierra. Llama a Yahvé *Dios de los espíritus de toda carne* (v.16), autor de la vida, que vivifica los cuerpos y conoce los espíritus y corazones, y, como tal, pide intervenga en la elección de su sucesor. Dios señala a Josué, que ya nos es conocido como auxiliar del caudillo hebreo. Como tal había mostrado cualidades excepcionales de arrojo y decisión [5]. Sobre él *reside el espíritu* (v.18), es decir, la acción carismática de Yahvé, que, según Is 11,2, es espíritu de sabiduría, de inteligencia, de consejo y fortaleza, las cualidades ideales para un caudillo. Y le ordena *imponer las manos* sobre él, signo de transmisión de poderes [6]. Para que Israel le reconozca como caudillo, debe presentarlo ante la asamblea del pueblo y del sumo sacerdote (v.19). Moisés gozaba de plenos poderes excepcionales, que dimanaban de su elección especial y de su intimidad como profeta con Dios, el cual le hablaba «cara a cara, como un amigo a otro amigo» [7]. Esto no sería heredado por Josué, pues era carisma personal; por eso éste, al no ser profeta, debe consultar las decisiones al sumo sacerdote, el cual conocerá la voluntad divina echando a suertes por el *urim* y el *tummim* [8]. Va a terminar la era de las comunicaciones directas con Dios; sin embargo, en algunas circunstancias Yahvé dará instrucciones directamente a Josué en la conquista de Canaán [9].

[4] A veces son sinónimos *Abarim* y *Nebo* (Núm 32,12; Dt 32,49.)

[5] Derrotó a los amalecitas (Ex 17,9); acompañó a Moisés en la subida al Sinaí (Ex 24,13; 32,17); fué uno de los arrojados exploradores de Canaán e hizo frente a los que se mostraban pusilánimes al regreso (Núm 13,10.16; 14,6.30.38).

[6] Cf. Lev 1,4; 16,21; Núm 8,10; Act 6,6; 13,3; 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6.

[7] Núm 12,6-8.

[8] El *urim* y el *tummim* parece que eran dos piedras preciosas que llevaba el sumo sacerdote en el *efod* o chaleco, y se echaban a suertes a cara o cruz: sí o no. Cf. 1 Sam 14,41. El sumo sacerdote ponía una disyuntiva: si salía *urim*, era positiva; si *tummin*, negativa, o viceversa. No es clara la etimología de estas dos palabras. Se ha relacionado *urim* con el asirio *ure*, *urtu* (precepto); el dios Nebo es el dios de los *oráculos*, y se le llama señor del *ure*. *Tummim* provendría de *tummu:* pronunciar una conjuración. Véase DHORME, *Les livres de Samuel* 124. Cf. DB V 2359-2365; Ex 28,30 y com.

[9] Cf. Jos 8,1; 20,1.

Capítulo 28

FIESTAS, SACRIFICIOS Y OBLACIONES

En muchos pasajes hemos visto ya ordenaciones diversas sobre las fiestas que se celebrarán en Israel [1]. La comparación de semejantes ordenaciones nos ofrece una prueba evidente de un hecho muy natural: el desarrollo progresivo de semejantes fiestas y ritos. En estos dos capítulos, en que la serie de fiestas es más completa, se fija sobre todo la forma litúrgica de celebrarlas en el santuario. Si ahora buscamos las razones de estas fiestas, hallaremos que son varias. Supuesta la creencia en Dios o en los dioses, se sigue la necesidad de rendirles culto. Otra razón de las fiestas está en la necesidad que siente el hombre del descanso de su trabajo y de romper la monotonía de la vida cotidiana. Así son las fiestas días de vacaciones. Una razón más religiosa radica en la necesidad de consagrar a Dios una parte del tiempo de la vida que El nos otorga. En el sacrificio y en las ofrendas se consagra a Dios una parte de los bienes que el hombre recibe de El; por las fiestas le consagra una parte del tiempo, que también es don suyo. Es el principio que rige en el precepto sabático. Se manda descansar el día séptimo, porque Dios lo bendijo y santificó; es decir, lo reservó para sí en su honor [2]. Una cuarta razón de las fiestas es más mística y se acerca más al Evangelio. Dice Cristo que es necesario orar continuamente, en todo tiempo [3]. No se ha de entender esto en sentido material, sino que debemos vivir habitualmente con el espíritu levantado a Dios. Para adquirir y fomentar ese hábito de oración es preciso practicar ésta con frecuencia. Ahora bien, las fiestas son aptas para una más íntima comunicación con Dios. Las impresiones que dejan en el ánimo estas solemnidades contribuyen a que el hombre viva habitualmente con el corazón más levantado hacia El. Esto, por lo que toca al individuo. Pero el sacerdote cumple el ministerio público en nombre de su pueblo y a favor del mismo, rindiendo el culto que le es debido y suplicando por las necesidades del pueblo. Todas estas razones están en la base de la legislación mosaica, y reiteradamente se declaran.

El sacrificio cotidiano (1-8)

1 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 2 «Habla a los hijos de Israel y diles: Cuidad de presentarme a sus tiempos mis ofrendas, mis alimentos, sacrificios de combustión, de olor suave para mí. 3 Diles: He aquí el sacrificio de combustión que ofreceréis a Yahvé: Cada día dos corderos primales, sin

[1] Cf. Ex 12,15; 23,14; Lev 23; Dt 16.
[2] Ex 21,8.
[3] Lc 18,1.

defecto, como holocausto perpetuo. [4] Ofreceréis uno de los corderos a la mañana y el otro entre dos luces, [5] y por oblación un décimo de *efá* de flor de harina amasada con un cuarto de *hin* de aceite de olivas molidas. [6] Es el holocausto perpetuo que se ofrecía en el monte Sinaí, de olor suave, sacrificio de combustión a Yahvé. [7] La libación será de un cuarto de *hin* por cada cordero, y la libación de vino la harás en lugar santo. [8] El segundo cordero lo ofrecerás entre dos luces, con una ofrenda y una libación como para el de la mañana; es sacrificio de combustión de suave olor a Yahvé».

Las ordenaciones litúrgicas están puestas siempre en boca de Dios, según el procedimiento literario legislativo propio de una concepción teocrática de la sociedad. Yahvé llama al *sacrificio* su *alimento* o pan *(lejem);* a las ofrendas se las llama *qorban* (lit. «lo que se acerca» al altar), y es el término genérico del Levítico y Números en la parte del documento *sacerdotal* [4] para designar la simple ofrenda de sacrificios de todo género. La expresión *mi alimento... de olor suave para mí* (v.2) es antropomórfica y tiene su origen en las concepciones antiguas de que los sacrificios eran *alimento* de la divinidad [5]. En la mentalidad espiritualista del legislador hebreo no cabe esta concepción tomada al pie de la letra, pero designa la satisfacción con que Yahvé recibía los sacrificios. Pero éstos tenían que ser de *combustión,* o pasados por el fuego, para que le fueran agradables. Exigía la destrucción total o parcial de las víctimas u ofrendas, para que el fiel mostrara su desprendimiento y generosidad hacia El. En Gén 8,21 se dice que Dios «aspiró el suave olor» del sacrificio de Noé. Es una concepción primitivista religiosa, que refleja la aceptación de los sacrificios por parte de la divinidad [6].

El sacrificio *cotidiano* o *perpetuo* consistirá en dos corderos primales sin defecto, que se ofrecerán uno por la mañana y otro por la tarde, acompañados de la oblación de harina y aceite [7]. El fuego consumiendo la víctima era un signo ininterrumpido de adoración a Yahvé [8]. Era un sacrificio *holocausto,* es decir, en el que se quemaba la víctima totalmente en el altar, excepto la piel, que quedaba para los sacerdotes. Fl sacrificio debe ir acompañado de la *oblación* o *minjah,* u ofrenda de productos vegetales que son comestibles para el hombre. Debe ser de flor de harina amasada con aceite (estas tortas eran corrientes en los cultos asirios, egipcios, griegos y romanos). La cantidad: un décimo de *efá* de flor de harina (unos 3,60 l.) y un cuarto de *hin* (1,60 l.) de aceite.

El v.6, en que se alude al holocausto del Sinaí, es considerado generalmente como glosa [9], porque interrumpe el contexto.

Se completaba con una libación de vino (un cuarto de *hin:* 1,60 l.), como se hacía en otros pueblos semitas, como los fenicios y cananeos [10].

[4] Cf. Ez 20,18; 40,43; Neh 10,35; 13,31.
[5] Cf. Lev 3,6-16.
[6] Al final del diluvio babilónico se dice que los dioses aspiraban el olor de los sacrificios de Utnapistim como moscas. Véase DHORME, *Choix des textes assyro-babyloniens* 115.
[7] Cf. Ex 29,38-42.
[8] Cf. Neh 10,33-34.
[9] Cf. Ex 29,38-42.
[10] Véase VINCENT, *Canaan...* 180; RB (1923) 271; (1928) 126.

Sacrificios del sábado y del primero del mes (9-15)

[9] El día del sábado, dos corderos primales sin defecto, y como oblación, dos décimas de flor de harina amasada con aceite, y su libación. [10] Es el holocausto del sábado, para cada sábado, a más del holocausto perpetuo y su libación. [11] Al comienzo de vuestros meses ofreceréis como holocausto a Yahvé dos novillos, un carnero y siete corderos primales sin defecto; [12] y como oblación por cada novillo, tres décimas de flor de harina amasada con aceite; por el carnero, dos décimas de flor de harina amasada con aceite; [13] y por cada uno de los corderos, una décima de flor de harina amasada con aceite. Es holocausto de agradable olor, sacrificio de combustión a Yahvé. [14] Las libaciones serán de un medio *hin* de vino, para un novillo; de un tercio de *hin*, para un carnero, y de un cuarto de *hin*, para un cordero. Este es el holocausto del comienzo del mes, para cada uno de los meses del año. [15] Se ofrecerá a Yahvé un macho cabrío en sacrificio por el pecado, a más del holocausto perpetuo y su oblación.

El sábado, día santo y signo de la alianza de Yahvé con su pueblo, debían añadir al cotidiano, o sacrificio perpetuo, el de otros dos corderos primales con su correspondiente oblación de dos décimas de flor de harina. Esta prescripción no aparece en las legislaciones anteriores, y no es mencionada antes del exilio, y por eso no pocos autores creen que es de imposición reciente.

La aparición de la luna nueva señalaba el principio del mes. Era la *neomenia*, que debía ser recordada con sacrificios especiales: dos novillos, un carnero y siete corderos primales, cada uno con su correspondiente oblación de flor de harina, aceite y libación de vino. Además, un macho cabrío en expiación por los pecados del pueblo. También estos sacrificios son una ordenación nueva. Según Núm 10,10, al principio de mes se debían hacer sonar las trompetas. En el catálogo de fiestas de Lev 13 no se mencionan, pero aparecen en tiempos de la monarquía [11]. No se mencionan en el código de la alianza ni en Dt y Lev. La fiesta de la *nueva luna* era corriente en Asiria, Egipto y entre los nómadas [12], y se concibe que haya sido adaptada a la religión monoteísta israelita, imponiendo el sacrificio expiatorio para poner al pueblo como nación en estado de pureza legal [13]. La determinación de la nueva luna debía hacerse por cálculos empíricos [14].

[11] Cf. 1 Sam 20,5; 2 Re 4,23; Am 8,5; Os 2,13.
[12] Véase M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques* 127; P. DHORME, *La religion assyro-babylonienne* 78; ID., *Choix des textes...* 374.
[13] Véase DB IV 1588-91: *Neomenie.*
[14] Véase en la *Misná*, trat. *Ros-hasaná.*

Los sacrificios en la fiesta de los Acimos o Pascua (16-25)

16 El mes primero, a los catorce días del mes, será Pascua de Yahvé. 17 El día quince de ese mes será día de fiesta. Se comerá durante siete días pan ácimo. 18 El primero habrá asamblea santa, y no haréis ningún trabajo servil. 19 Ofreceréis en sacrificio de combustión un holocausto a Yahvé, de dos novillos, un carnero y siete corderos primales sin defecto; 20 y como oblación, flor de harina amasada con aceite, tres décimas por novillo, dos por carnero 21 y una por cada uno de los siete corderos. 22 Ofreceréis también un macho cabrío en sacrificio por el pecado, para expiaros, 23 y lo ofreceréis a más del holocausto de la mañana, el holocausto perpetuo. 24 Ofreceréis estos sacrificios cada día durante siete días; es el alimento consumido por el fuego, de olor agradable a Yahvé; y los ofreceréis sin perjuicio del holocausto perpetuo y de su libación. 25 El séptimo día tendréis asamblea santa y no haréis en él trabajo servil alguno.

Después de la celebración de la *Pascua* en el 14 del primer mes o Nisán (marzo-abril), desde el día 15 y durante siete días se comería pan sin levadura, y se sacrificarían cada día las víctimas prescritas para la neomenia, además de las del holocausto perpetuo [15].

Sacrificios en la fiesta de las Primicias o Pentecostés (26-31)

26 Además, el día de las Primicias, en que presentaréis a Yahvé una oblación de lo nuevo, y en vuestra fiesta de las Semanas, tendréis asamblea santa y no haréis trabajo servil alguno. 27 Ofreceréis, como holocausto de olor suave a Yahvé, dos novillos, un carnero y siete corderos primales; 28 y como oblación, flor de harina amasada con aceite, tres décimas por cada novillo, dos por el carnero 29 y una por cada uno de los siete corderos. 30 Ofreceréis un macho cabrío para expiaros. 31 Esto sin perjuicio del holocausto perpetuo y de la oblación, eligiendo las víctimas sin defecto y añadiendo las libaciones ordinarias».

En Lev 23,15-22 se habla de la fiesta de las Semanas, y aquí se llama de las *Primicias*, porque se ofrecían las primeras espigas de trigo; por eso se denomina también fiesta de la recolección [16]. Se presentaban dos panes con levadura y se hacían los mismos sacrificios que en la *neomenia*, además del *perpetuo* o cotidiano [17].

15 Véase Ex 12,15-20; 13,3-8; 23,15.18; 34,18.25; Lev 23,5-8; Dt 16,1-8.
16 Ex 23,16; fiesta de las «semanas»: Lev 23,15-22; Ex 34,22; Dt 16,10.
17 En Lev 23,18: un novillo, dos carneros, siete corderos.

Capítulo 29

LAS FIESTAS DE OTOÑO

Eran las del mes séptimo, la de la *Expiación* en el día décimo del mes, y la de los *Tabernáculos*, del 15 al 21 del mes. Además estaba la de las *Trompetas*, el día primero del mes, y otra fiesta el día 24.

Fiesta de las Trompetas (1-6)

[1] El séptimo mes, el día primero del mes, tendréis asamblea santa y no haréis en él trabajo servil alguno. Será para vosotros el día del sonar de las trompetas. [2] Ofreceréis, como holocausto de suave olor a Yahvé, un novillo, un carnero y siete corderos primales sin defecto; [3] y como oblación, flor de harina amasada con aceite, tres décimas por el novillo, dos por el carnero [4] y una por cada uno de los siete corderos. [5] Ofreceréis un macho cabrío en sacrificio por el pecado, para expiaros. [6] Lo ofreceréis a más del holocausto del mes y su oblación, y del holocausto perpetuo y su oblación, y de sus libaciones, según lo prescrito. Son sacrificios de combustión, de grato olor a Yahvé.

El novilunio del mes séptimo es principio del *año civil* y es preciso celebrarlo con especiales sacrificios, para obtener de Yahvé un feliz año nuevo. Será ese día santo y se abstendrán de todo trabajo. En Babilonia era este día muy solemne, porque en él se reunían los dioses para fijar los destinos de la ciudad en el año que comenzaba, y, por tanto, era muy importante tenerlos propicios en ese día con sacrificios y oraciones. Entre los hebreos había un sentido de la providencia divina mucho más alto, y no creían que en ese día se decidiera fatalmente la suerte del año, pero era muy importante entrar en buenas disposiciones religiosas en el nuevo año, y de ahí los sacrificios para aplacar a la divinidad. Además de los sacrificios del nuevo mes o neomenia, se ofrecen otros nuevos, específicos de la fiesta. El mes *séptimo* era *sabático* y era particularmente santo, y su carácter sagrado quedaba marcado con la celebración de dos fiestas: Tabernáculos y Expiación [1].

Sacrificios en el día de la Expiación (7-11)

[7] El día diez de ese mismo mes tendréis asamblea santa, y afligiréis vuestras almas, y no haréis en él trabajo alguno. [8] Ofreceréis en holocausto de olor grato a Yahvé un novillo, un carnero y siete corderos primales sin defecto; [9] y como

[1] En la *Misna* es el día de año nuevo, celebrado hoy por los judíos. Cf. trat. *Ros-hasaná*.

oblación, flor de harina amasada con aceite, tres décimas por el novillo, dos por el carnero [10] y una por cada uno de los siete corderos. [11] Ofreceréis un macho cabrío en sacrificio por el pecado, a más del sacrificio expiatorio, del holocausto perpetuo y de sus oblaciones y libaciones.

Son los mismos sacrificios que en el año nuevo, además de los ordinarios cotidiano o *perpetuo.* Nada se dice de su ritual, que es ampliamente descrito en Lev 16. En Lev 23,26-32 se insiste en la necesidad del ayuno y del reposo. La legislación de Núm 29,5-11 se considera en general como más reciente.

Sacrificios en la fiesta de los Tabernáculos (12-39)

[12] El día quince del séptimo mes tendréis asamblea santa y no haréis en él trabajo servil alguno, y celebraréis la fiesta en honor de Yahvé durante siete días, [13] ofreciendo en holocausto, sacrificio de combustión, de olor grato a Yahvé, trece novillos, dos carneros y catorce corderos primales sin defecto; [14] y como oblación, flor de harina amasada con aceite, tres décimas por cada uno de los trece novillos, dos por cada uno de los carneros [15] y una por cada uno de los catorce corderos. [16] Ofreceréis un macho cabrío en sacrificio por el pecado, a más del holocausto perpetuo y de su oblación y sus libaciones. [17] El segundo día ofreceréis doce novillos, dos carneros y catorce corderos primales sin defecto; [18] con la oblación y las libaciones por los novillos, los carneros y los corderos, según su número y según su rito, [19] y un macho cabrío por el pecado, a más del holocausto perpetuo, su oblación y libaciones. [20] El día tercero ofreceréis once novillos, dos carneros y catorce corderos primales sin defecto; [21] con sus oblaciones y libaciones por los novillos, los carneros y los corderos, según su número y conforme al rito, [22] y un macho cabrío por el sacrificio por el pecado, a más del holocausto perpetuo, su oblación y sus libaciones. [23] El cuarto día ofreceréis diez novillos, dos carneros y catorce corderos primales sin defecto, [24] con sus oblaciones y libaciones por los novillos, los carneros y los corderos, según su número y conforme al rito. [25] Ofreceréis un macho cabrío en sacrificio por el pecado, a más del holocausto perpetuo, de su oblación y de su libación. [26] El quinto día ofreceréis nueve novillos, dos carneros y catorce corderos primales sin defecto, [27] con sus oblaciones y libaciones por los novillos, los carneros y los corderos, según su número y conforme al rito. [28] Ofreceréis un macho cabrío en sacrificio por el pecado, a más del holocausto perpetuo y de su oblación y libación. [29] El sexto día ofreceréis ocho novillos, dos carneros y catorce corderos primales sin defecto, [30] con sus oblaciones y libaciones por los novillos, los carneros y los corderos, según su número y conforme al rito. [31] Ofreceréis un macho cabrío en sacrificio por el pecado, a más del holocausto perpetuo y de su oblación y libación. [32] El séptimo día ofreceréis siete novillos, dos car-

neros y catorce corderos primales sin defecto, 33 con sus oblaciones y libaciones por los novillos, los carneros y los corderos, según su número y conforme al rito. 34 Ofreceréis un macho cabrío en sacrificio por el pecado, a más del holocausto perpetuo, de su oblación y de su libación. 35 El día octavo tendréis asamblea solemne y no haréis en él trabajo alguno. 36 Ofreceréis en holocausto, sacrificio de combustión de olor grato a Yahvé, un toro, un carnero y siete corderos primales sin defecto, 37 con sus oblaciones y sus libaciones por el toro, el carnero y los corderos, según su número y conforme al rito. 38 Ofreceréis un macho cabrío en sacrificio por el pecado, a más del holocausto perpetuo y de su oblación y libación. 39 Estos son los sacrificios que en vuestras fiestas ofreceréis a Yahvé, independientemente de vuestros votos y de vuestras ofrendas voluntarias, holocaustos, oblaciones y sacrificios pacíficos.

La fiesta de los Tabernáculos, al fin del año agrícola, cuando el pueblo tenía llenas sus arcas y aspiraba a descansar de sus pasadas faenas y al mismo tiempo deseaba alcanzar de Dios la lluvia temprana para comenzar de nuevo la sementera, se celebraba con mayor solemnidad, y el ritual es más detallado. Empezaba el día 15 del mes séptimo (Tisrí: septiembre-octubre), y duraba ocho días, de los cuales el primero y el último eran días santos, en los que no era permitido trabajar. Los sacrificios son numerosos: el día primero, 13 novillos, dos carneros y 14 corderos primales con sus oblaciones, más el macho cabrío por el pecado. Todo sin contar los sacrificios cotidianos o *perpetuos*. En los días siguientes hasta el séptimo se disminuye un novillo cada día, quedando intacto el número de las otras víctimas. El día octavo, las víctimas son un toro, un carnero y siete corderos. En suma, el número de las víctimas que oficialmente debían ofrecerse por razón de esta solemnidad eran 71 novillos, 15 carneros, 105 corderos, más ocho machos cabríos. Total: 199 víctimas. Todo esto sin los sacrificios cotidianos y los voluntarios de los fieles, los del sábado o sábados que cayeran en estas fiestas. Era una verdadera *hecatombe*, y el recinto del santuario un verdadero macelo. Esta fiesta de los Tabernáculos era, pues, la *fiesta* por excelencia [2]. Aparte de fiesta de acción de gracias por la recolección de los frutos, simbolizaba esta fiesta la estancia de los israelitas en el desierto; por eso la gente iba a la campiña a vivir en *chozas*, y aun hoy día se celebra así en la población judía, culminando la fiesta con el día octavo, llamado de la *simjáh Torah* (alegría de la Ley). La reglamentación de tantos sacrificios parece que debió de ser hecha en tiempos de opulencia y de fervor religioso durante la monarquía [3].

[2] Cf. 1 Re 8,2; 12,32; Ez 45,25.

[3] A esta fiesta aluden Os 12,10; Neh 8,14-17; 2 Mac 10,6-8; Jn 7,2: σκηνοπηγία; Fl. Josefo, *Ant. Iud.* XIII 8,2; 13,10,5; *Bell. Iud.* I 4.

Capítulo 30

LEY DE LOS VOTOS

Varias veces el legislador hebreo se ha ocupado de los votos, sobre su objeto y las condiciones. Ahora trata de las personas que son capaces de hacer votos válidos y de la posibilidad de anularlos por el que tenga autoridad sobre ciertas personas.

1 Moisés habló a los jefes de las tribus de Israel, diciendo:
2 «He aquí lo que manda Yahvé: 3 Si uno hace un voto a
Yahvé, o un juramento por el cual se obliga a sí mismo, no
faltará a su palabra; cuanto salió de su boca, hágalo. 4 Si una
mujer núbil en la casa de su padre hace un voto a Yahvé y
se obliga a alguna privación, 5 y su padre, al conocer el voto
o la obligación contraída, nada dice, todo voto que haya he-
cho y toda obligación que haya contraído serán válidos;
6 pero, si al tener conocimiento de ello el padre lo desaprue-
ba, todos los votos que haya hecho y todas las obligaciones
que haya contraído serán nulos, y Yahvé la perdonará, por
haberlo desaprobado su padre. 7 Si cuando se casa está ligada
por algún voto o por palabra salida de sus labios, 8 si, al
saberlo su marido, se calla el día que lo ha sabido, sus votos
son válidos, y, asimismo, las obligaciones que haya contraído
tendrán valor. 9 Pero, si al saberlo su marido lo desaprueba,
anula el voto que hizo y la palabra que salió de sus labios,
con lo cual se obligó, y Yahvé la perdonará. 10 El voto de una
viuda o de una repudiada y la obligación que contrajere, son
válidos. 11 Si, ya en la casa de su marido, una mujer hace un
voto o se obliga a algo con juramento, 12 y su marido, al sa-
berlo, nada dice y no le desaprueba, todos sus votos serán
válidos, así como las obligaciones que contraiga. 13 Pero, si
su marido, al saberlo, lo anula, todo cuanto salió de sus la-
bios, votos y obligaciones quedan sin valor; los anuló su
marido, y Yahvé la perdonará. 14 Todo voto y todo juramen-
to por el cual se obligara a mortificar su persona, puede el
marido ratificarlo o anularlo. 15 Pero, si el marido un día
y otro guarda silencio, ratifica todos los votos que ella haya
hecho y todas las obligaciones que haya contraído; los ratifica
por haber callado al tener conocimiento de ellos. 16 Si en lo
sucesivo los anula, llevará sobre sí la iniquidad de su mujer».
17 Esta es la ley que Yahvé dió a Moisés para entre marido
y mujer y para entre padre e hija mientras ésta es núbil en la
casa de su padre.

Todo voto o juramento implica la obligación de cumplirlo, pero esto es cuando quien lo hace tiene sobre sí el pleno dominio de su persona. Mas si se trata de personas que viven bajo la autoridad de otro, como en el caso de la hija, que vive en la casa de su padre, o de la esposa, sometida a la autoridad del marido, sus votos pueden ser anulados por el padre o por el marido; y así, si, al enterarse del voto, lo anula, cesa la obligación; pero, si lo dan por bueno, el voto

persiste. Si, después de haberlo ratificado, aunque sólo sea con el silencio, luego pretenden anularlo, ellos cargarán con la responsabilidad, pues el voto subsiste. La viuda y la mujer repudiada, como libres, pueden hacer votos válidos (v.10). A propósito de los votos dice el Eclesiastés: «Si haces un voto a Dios, no tardes en cumplirlo... Mejor es no prometer que dejar de cumplir lo prometido» [1]. Sobre la ligereza en prometer añade: «No consientas que tu boca te haga culpable, y no digas luego, ante el sacerdote, que fué inadvertencia, pues se irritaría Dios contra tu palabra». Y en los Prov 20,25: «Lazo es para el hombre decir luego: *consagrado*, para andar después pesquisando sobre el voto».

Capítulo 31

GUERRA CONTRA LOS MADIANITAS

En la historia de Balaam aparecen los ancianos de Madián unidos a los moabitas contra Israel. Igualmente en la prevaricación de Baalfegor, provocada por las mujeres moabitas, leemos, al fin del relato, el caso de la madianita introducida por un hebreo en su tienda y alanceada por Finés. En suma, que el autor sagrado nos presenta a los madianitas como incitadores a la prevaricación, y por consejo de Balaam. Los madianitas, según Gén 25,1s, eran descendientes de Abraham por Quetura. A juzgar por Ex 2,15, habitaban no lejos del Sinaí. Moisés se casó con una madianita. Parece que en tiempos posteriores se fijaron hacia el golfo de Elán o Akaba [1]. Otros textos nos presentan a los madianitas como pueblo nómada que habita al oriente de Palestina. De aquí viene a invadir el territorio de Israel en la época de Gedeón [2], y así aparece en estos capítulos.

Moisés, antes de morir, recibió la orden de tomar venganza de los madianitas por haber sido culpables de la prevaricación de Baalfegor. Ahora el hagiógrafo narra el cumplimiento de esta ordenación.

Derrota de los madianitas (1-12)

1 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 2 «Venga a los hijos de Israel de los madianitas, y después te reunirás con tu pueblo». 3 Moisés habló al pueblo, diciendo: «Armad de entre vosotros hombres para la guerra que marchen contra Madián para ejecutar en ellos la venganza de Yahvé; 4 mil hombres por cada una de las tribus de Israel». 5 Hízose, pues, entre

[1] Ecl 5,3.

[1] Cf. Abel, *Géog.* I 285s.

[2] Jue 6,1s.

las tribus de Israel la leva de mil hombres por tribu, doce mil hombres armados en guerra. 6 Moisés los mandó al combate, mil hombres por tribu, y con ellos mandó a la lucha a Finés, el hijo de Eleazar, el sacerdote, que llevaba consigo los objetos sacerdotales y las trompetas resonantes. 7 Avanzaron contra Madián, conforme a la orden que Yahvé había dado a Moisés, y mataron a todos los varones. 8 A más de los que habían caído, mataron a los reyes de Madián, Ewi, Requem, Sur, Jur y Rebá, cinco reyes de Madián; y mataron también al filo de la espada a Balaam, hijo de Beor; 9 tomaron todas sus mujeres y niños, sus ganados y toda su posesión; 10 y quemaron todas sus ciudades, y aldeas, y tiendas; 11 y cogiendo la presa, cuanto habían tomado en hombres y animales, 12 llevaron a Moisés y a Eleazar, sacerdote, y a toda la asamblea de Israel, los prisioneros, los despojos y el botín, al campamento en los llanos de Moab, junto al Jordán, frente a Jericó.

Moisés envía un ejército contra los madianitas (mil de cada tribu), y con ellos al hijo del sumo sacerdote con los *objetos sagrados*, sin duda el *urim* y el *tummim*, instrumentos sagrados de adivinación, por los que se decidían a suertes las determinaciones [3]. Lleva, además, las trompetas sagradas, aquellas de las que se dice en Núm 10,9 que en las guerras «servirán de recuerdo ante Yahvé, para que os salve de vuestros enemigos». El sacerdote debía animar con su presencia a los guerreros [4]. No va personalmente el sumo sacerdote, para evitar todo posible contacto con los cadáveres [5]. No se sabe quién fué el jefe de la expedición, pero parece normal que fuera Josué. La victoria fué completa: los madianitas fueron estrepitosamente derrotados y cinco de sus *reyes* o jefes [6] fueron matados. Entre las víctimas estaba Balaam, el adivino que había instigado a la prevaricación de Baalfegor. La matanza fué desproporcionada, conforme a las crueles costumbres de guerra de la época. El botín—mujeres, niños, rebaños y objetos preciosos—fué llevado a Moisés y a Eleazar. El autor *sacerdotal* no dice nada de las pérdidas de los israelitas, pues esto no encajaba con su estilo de *idealizar* y glorificar la historia de Israel en los tiempos mosaicos.

Orden de exterminio de los vencidos y de purificación en los vencedores (13-24)

13 Moisés y el sacerdote Eleazar y todos los príncipes de la asamblea salieron al encuentro fuera del campamento; 14 y, airado Moisés contra los jefes de millares y de centurias que venían del combate, 15 les dijo: «¿Por qué habéis

3 Cf. 1 Sam 14,18s; 23,9.
4 Dt 20,2-4.
5 Cf. Núm 16,37; Lev 21,10-15.
6 En Jos 13,21 estos mismos son llamados *jefes* o príncipes. El hagiógrafo les da el título de *reyes* para ponderar más la victoria de Israel.

dejado la vida a las mujeres? [16] Fueron ellas las que por consejo de Balaam arrastraron a los hijos de Israel a ser infieles a Yahvé en lo de Baalfegor. [17] Matad, de los niños, a todo varón, y de las mujeres, a cuantas han conocido lecho de varón; [18] las que no han conocido lecho de varón, reservaóslas; [19] y vosotros acampad fuera del campamento durante siete días; quien hubiera matado a un hombre o hubiera tocado a un muerto, purifíquese al tercero y al séptimo días, vosotros y vuestros prisioneros. [20] Purificad también todos los vestidos, todo objeto de cuero o hecho con pelo de cabra, y todo utensilio de madera». [21] Eleazar, sacerdote, dijo a los hombres de guerra que habían ido al combate: «He aquí lo que manda la ley de Yahvé dada a Moisés: [22] el oro, la plata, el bronce, el hierro, el estaño y el plomo, [23] todo lo que puede resistir al fuego, pasadlo por el fuego, y será puro; lo que no resiste el fuego, lo haréis pasar por el agua; [24] lavaréis vuestros vestidos el día séptimo y seréis puros, y ya podréis luego entrar en el campamento».

Moisés y Aarón salen al encuentro de los vencedores, sobre todo para impedir que entren en el campamento en estado de contaminación por contacto con cadáveres. Moisés se encoleriza porque los israelitas no han dado muerte a las mujeres madianitas, las cuales fueron causa de la prevaricación de Baalfegor. Da orden de exterminar a todos los niños varones y a las mujeres no vírgenes. Esta cruel ordenación no tiene justificación dentro de la ética humanitaria elemental, pero ha de entenderse dentro de las leyes de guerra de la antigüedad y dado el fanatismo religioso de la época. Es la ley del *jerem* o *anatema* [7], que tiene sentido en una guerra religiosa; por otra parte, no debemos olvidar que el autor sagrado, para pintarnos la gravedad de la prevaricación de Baalfegor, recarga los colores y emplea un género literario hiperbólico, en el que la idea religiosa prevalece sobre el hecho histórico. Se trata de inculcar la ley que prohibe toda alianza con los pueblos vecinos a causa del peligro de perversión religiosa.

Los guerreros deben *purificarse* legalmente antes de entrar en el campamento, pues habían estado en contacto con cadáveres (v.19-20). Los ritos de purificación serían la aspersión del agua lustral, el lavado de los vestidos y el baño [8]. Deben ser purificados también sus vestidos, calzados e instrumentos. Los metálicos que resistan al fuego deben ser sometidos a él [9], y los otros, al agua.

Repartición del botín (25-54)

[25] Dijo Yahvé a Moisés: [26] «Tú y Eleazar, sacerdote, y todos los cabezas de familia de la comunidad, haced el cómputo de todo lo cogido, tanto en hombres como en animales,

[7] Cf. Núm 21,2-3; Lev 27,29.
[8] Cf. Núm 19,18-19; Lev 11,32; 15,12.
[9] Esta purificación ritual por el fuego aparece por primera vez en Ex 34,11; pero era corriente en otros pueblos.

27 y distribuye el botín entre los combatientes que han ido a la guerra y el resto de la comunidad. 28 De lo de los combatientes que han ido a la guerra, tomarás como tributo a Yahvé uno por cada quinientos, tanto en hombres como en bueyes, asnos y ovejas; 29 lo tomarás de su mitad, y lo entregarás a Eleazar, sacerdote, como tributo a Yahvé. 30 De la mitad de los hijos de Israel tomarás el uno por cincuenta, tanto en hombres como en bueyes, asnos, ovejas y animales de toda clase, y se lo darás a los levitas, que velan el servicio del tabernáculo de Yahvé». 31 Moisés y Eleazar, sacerdote, hicieron lo que Yahvé había mandado a Moisés; 32 y resultó que del botín cogido por las tropas combatientes quedaban seiscientas setenta y cinco mil ovejas, 33 setenta y dos mil cabezas de ganado bovino 34 y sesenta y un mil asnos, 35 y de las mujeres que no habían compartido lecho de varón, treinta y dos mil almas. 36 La mitad correspondiente a los que habían ido a la guerra fué: de ovejas, trescientas treinta y siete mil quinientas, 37 y el tributo a Yahvé, de seiscientos setenta y cinco; 38 de bueyes, treinta y seis mil, y el tributo a Yahvé, setenta y dos; 39 de asnos, treinta mil quinientos, y el tributo a Yahvé, sesenta y uno; 40 de personas, dieciséis mil, y el tributo a Yahvé, treinta y dos almas. 41 Moisés dió a Eleazar, sacerdote, el tributo reservado a Yahvé, como éste se lo había mandado a Moisés. 42 La mitad correspondiente a los hijos de Israel, que Moisés había separado de la de los combatientes, 43 la mitad que tocaba a la comunidad, fué de trescientas treinta y siete mil quinientas ovejas, 44 treinta y seis mil bueyes, 45 treinta mil quinientos asnos, 46 y dieciséis mil personas. 47 De esta mitad, correspondiente a los hijos de Israel, tomó Moisés el uno por cincuenta en hombres y animales y se lo dió a los levitas, que velan al servicio del tabernáculo de Yahvé, como éste se lo había mandado a Moisés. 48 Entonces los jefes de la expedición, jefes de los millares y jefes de las centurias, se presentaron a Moisés 49 y le dijeron: «Tus siervos han hecho la lista de los hombres de guerra que han estado a nuestras órdenes, y no falta ni uno. 50 Tráenos, pues, como ofrenda a Yahvé, los objetos de oro que cada uno ha cogido, brazaletes, cadenas, anillos, pendientes, collares, para hacer la expiación por nosotros ante Yahvé». 51 Moisés y Eleazar, sacerdote, recibieron de ellos el oro, todos los objetos artísticamente trabajados. 52 Todo el oro que presentaron a Yahvé, de parte de los jefes de millares y de los jefes de centurias, fué de dieciséis mil setecientos cincuenta siclos. 53 Los hombres de tropa tuvieron todo su botín para cada uno. 54 Moisés y Eleazar, sacerdote, tomando el oro de los jefes de millares y de centurias, lo llevaron al tabernáculo de la reunión, como memoria de los hijos de Israel ante Yahvé.

Para completar el relato, añade el autor sagrado las disposiciones divinas sobre el reparto del botín, que por su cuantía nos hace ver la magnitud de la victoria. Consta este botín de ganados, cautivos, fuera del oro en joyas cogido por los particulares. La primera se divide en dos partes iguales: una que se llevarán los combatien-

tes, y la otra que se distribuirá al resto del pueblo. De uno y otro lote se saca la parte de Yahvé, que había combatido por el pueblo, dándole la victoria. Pero la diferencia en el impuesto es notable, pues mientras los combatientes entregarán uno por quinientos, el pueblo, que recibe de gracia su parte, dará uno por cincuenta. Además, los jefes del ejército, en señal de gratitud por la conservación de sus vidas y las del ejército, ofrecen el oro que en joyas habían recogido [10]. Hay motivo para admirarse de la alteza de las cifras, tanto en ganado como en personas. La solución de la dificultad está en el mismo principio por que se ha de resolver la exageración habitual de cifras del documento *sacerdotal*, que pretende sembrar la admiración en los lectores con la historia de un Israel que podía medirse en su organización y victorias con los grandes imperios de la época en que fué redactado dicho documento. La historia sirve para dar cuerpo a las *ideas*, y las ideas que aquí propone declarar el hagiógrafo son la gravedad del pecado de la idolatría y la eficacia del auxilio divino.

Muchos críticos modernos han considerado esta victoria sobre los madianitas como una creación de tipo *midrásico* (narración convencional de la historia en función de ideas religiosas, para edificación de los lectores), sin realidad histórica alguna. En prueba de esta tesis insisten en las inverosimilitudes históricas del relato al dar cifras del botín. Pero el fondo de la narración se puede considerar como encajada en los tiempos mosaicos, en los tiempos en que los israelitas acampaban en Transjordania. Las cifras han de considerarse como sistemáticamente exageradas por los redactore- posteriores (y esto pertenece al género *midrásico)*, como las que hes mos visto en el censo de los israelitas [11]. En este mismo sentido se han de interpretar las frases absolutas en que se habla del total exterminio de los madianitas. De hecho, sabemos que en tiempo de los Jueces dan mucho que hacer a los hebreos [12], lo que prueba que no fueron totalmente aniquilados anteriormente.

CAPÍTULO 32

DISTRIBUCION DE TRANSJORDANIA ENTRE RUBEN Y GAD

En todos los lugares de la Sagrada Escritura en que se nos dan los límites de la tierra prometida por Dios a los patriarcas, el límite oriental lo forman el Jordán y el mar Muerto, es decir, la tierra de Canaán. Sin embargo, los israelitas conquistaron los reinos de los amorreos en Transjordania, y, como era tierra de pastos abundantes,

[10] Cf. Jos 22,8; 1 Sam 30,21. Josué y David distribuyeron por igual el botín entre los guerreros y el pueblo.
[11] Cf. Núm 1.
[12] Cf. Jue c.6-8.

quisieron asentarse en ella. Las tribus de Rubén y de Gad, por tener más rebaños, solicitan este territorio, y Moisés, después de imponer condiciones, lo concede.

Demanda de Rubén y de Gad (1-5)

1 Eran muy numerosos los rebaños de los hijos de Rubén y los de los hijos de Gad; extraordinariamente numerosos; y viendo que la tierra de Yaazer y la de Galaad sería una tierra muy a propósito para apacentarlos, 2 vinieron a Moisés y a Eleazar, y a los príncipes de la asamblea, y les dijeron: 3 «Atarot, Dibón, Yaazer, Nemrá, Hesebón, Eleale, Sabán, Nebo y Beón, 4 esa tierra que Yahvé ha herido ante la congregación de Israel, es tierra muy a propósito para los ganados, y vuestros siervos los tienen. 5 Si, pues, dijeron, tus siervos han hallado gracia a tus ojos, dése a tus siervos en heredad esta tierra, y no nos hagas pasar el Jordán».

Varias veces se dice que los israelitas tenían numerosos rebaños en el desierto [1], que en realidad es estepa donde hay algo de vegetación, y hay especies ovinas apropiadas a estas regiones. Ahora los rebaños habían aumentado con el botín sobre los amorreos y madianitas. Los rubenitas estaban decepcionados por haber sido postergados entre las otras tribus, a pesar de descender del primogénito de Jacob, y no sienten entusiasmo por acompañar a las otras tribus en Canaán [2]. Para quedarse en Transjordania alegan razones prácticas: sus muchos ganados y la abundancia de pastos en la región [3], y enumeran las principales localidades de la región, que les resultan particularmente atractivas [4]. Como esa tierra está ya conquistada, porque Yahvé la *ha herido*, o la ha sometido (v.4) a Israel, creen que es buen negocio quedarse en ella.

Negativa de Moisés (6-15)

6 Moisés respondió a los hijos de Gad y a los hijos de Rubén: «¿Van a ir a la guerra vuestros hermanos y vais a quedaros vosotros aquí? 7 ¿Por qué queréis desanimar a los hijos de Israel para que no pasen a la tierra que les da Yahvé? 8 Así hicieron ya vuestros padres, cuando yo les mandé desde Cadesbarne a explorar la tierra. 9 Subieron hasta el valle de Escol, vieron la tierra y acobardaron a los hijos de Israel para que no se atreviesen a ir a la tierra que les dará Yahvé;

1 Cf. Ex 12,38; 17,3; 19,13; 34,3; Núm 14,33.
2 Cf. Dt 33,6.
3 Es famosa Galaad por sus pastos y rebaños (Cant 4,1; 6,5; Miq 7,14; 1 Par 5,9). Véase Abel, *Géog.* I 276.
4 *Atarot*, nombrada en la estela de Mesa, la actual *Attarus*, al este del mar Muerto, cerca de *Dibón* (la actual *Dibán*, a 20 kilómetros del mar Muerto). *Yaazer:* la actual *Sar*, al sur de Amán. *Nemrá:* el *tell Nimrim*, junto al w. Nimrim, a 12 kilómetros al este del Jordán. *Hesebón:* la actual *Hesbán*, a 20 kilómetros al nordeste del mar Muerto. *Eleale:* la actual *el-Al*, cerca de Hesbán. *Sabán:* quizá la actual *Sumia*. *Nebo:* el actual *En-Neba*. *Beón* o *Meón:* la actual *Ma'in*, a ocho kilómetros al sudoeste de Madaba (Abel, I 380).

[10] y la cólera de Yahvé se encendió aquel día, y juró, diciendo: [11] Esos que han subido de Egipto, de veinte años para arriba, no verán la tierra que con juramento prometí a Abraham, Isaac y Jacob, porque no han seguido fielmente mis caminos, [12] fuera de Caleb, hijo de Jefoné el quenecita, y Josué, hijo de Nun, que fielmente han seguido los caminos de Yahvé. [13] Encendióse contra Israel la cólera de Yahvé, y le ha hecho ir y venir por el desierto durante cuarenta años, hasta extinguirse toda la generación que había obrado mal ante Yahvé. [14] Y ahora vosotros sucedéis a vuestros padres, prole de pecadores, para encender más todavía la cólera de Yahvé contra Israel. [15] Porque, si os volvéis de El, hará que permanezca (Israel) en el desierto, y seréis la ruina de todo el pueblo».

Moisés advirtió en la demanda de Rubén y de Gad el deseo de no colaborar en la conquista de Canaán, y así se lo echa en cara. Se da cuenta que, si algunas tribus se quedan en Transjordania, el resto se desanimará. Y, por otra parte, su intención primera era que todas las tribus ocuparan sólo el territorio de Canaán, prometido a los patriarcas, y con esta intención mandó explorar el territorio por el sur, con el deseo de penetrar [5]. Además estaba en su memoria el recuerdo del efecto derrotista de los exploradores de Canaán en el pueblo y la cólera divina por esta actitud de cobardía. Por ello, Israel fué condenado a andar cuarenta años vagando por el desierto, hasta que muriese toda la primera generación, excepto Josué y Caleb (v.12), este último quineceo o quineo [6], lo que no dejaba de ser una lección para los descendientes del primogénito de Jacob. Y Moisés considera a estos de ahora dignos de la *raza de pecadores* (v.14) que murió en el desierto, y Dios podía castigar al actual Israel a la misma pena (v.15).

Moisés, condicionadamente, permite a Rubén y a Gad establecerse en Transjordania (16-32)

[16] Ellos, acercándose a Moisés, le dijeron: «Nosotros edificaremos aquí apriscos para nuestros ganados y ciudades para nuestros niños; [17] pero, armados, iremos sin demora delante de los hijos de Israel, hasta que los hayamos introducido en el lugar que ellos han de ocupar; nuestros hijos quedarán en ciudades fortificadas, a causa de los habitantes de esta tierra; [18] pero nosotros no volveremos a nuestras casas hasta que los hijos de Israel hayan tomado cada uno posesión de su heredad, [19] pues no queremos tener heredad para nosotros al otro lado del Jordán, ni más allá, porque tendríamos ya nuestra heredad de este lado del Jordán, al oriente». [20] Moisés les dijo: «Si eso hacéis, si, armados para combatir ante Yahvé, [21] todos vuestros hombres de guerra

[5] Cf. Núm 20,21-23; Dt 2,27-30.
[6] Ya hemos visto cómo Caleb unas veces aparece como perteneciente a la tribu de Judá (Núm 13,7; 34) y como quineceo, descendiente de un idumeo (Núm 32,12; Gén 36,11; Jos 14,6; Jue 1,13). De hecho, los calebitas, descendientes de idumeos, se fusionaron con los de la tribu de Judá (13,7).

pasan el Jordán ante Yahvé, hasta que hayan arrojado ante sí a sus enemigos, 22 y no os volvéis a vuestras casas hasta que la tierra quede sometida a Yahvé, entonces inculpables seréis ante Yahvé y ante Israel, y esta tierra será vuestra posesión ante Yahvé. 23 Pero si no hacéis lo que prometéis ante Yahvé, estad ciertos de que vuestro pecado os alcanzará. 24 Edificad, pues, ciudades para vuestros hijos y apriscos para vuestros ganados, y cumplid la palabra que ha salido de vuestra boca». 25 Los hijos de Gad y los hijos de Rubén dijeron a Moisés: «Tus siervos harán cuanto mi señor les mande; 26 nuestros hijos y nuestras mujeres, nuestros rebaños y nuestros ganados, quedarán en las ciudades de Galaad; 27 y tus siervos, todos nuestros hombres, armados para el combate, iremos a la guerra ante Yahvé, como mi señor lo ha dicho». 28 Entonces dió Moisés órdenes acerca de ellos a Eleazar, sacerdote; a Josué, hijo de Nun, y a los jefes de familias de las tribus de Israel, 29 diciendo: «Si los hijos de Gad y los hijos de Rubén pasan con vosotros el Jordán con todos sus hombres armados, para combatir ante Yahvé, una vez conquistada la tierra, les daréis por heredad la tierra conquistada de Galaad; 30 pero, si no pasan con vosotros armados, se establecerán en medio de vosotros en la tierra de Canaán». 31 Los hijos de Gad y los hijos de Rubén respondieron: «Haremos lo que Yahvé ha dicho a sus siervos. 32 Pasaremos armados ante Yahvé a la tierra de Canaán, y la posesión de nuestra heredad quedará del lado de allá del Jordán».

Los solicitantes de Rubén y Gad [7] se defienden contra la insinuación de traición y proclaman que acompañarán a sus hermanos a la conquista de Canaán, y aun irán delante de ellos, y sólo se instalarán en Canaán cuando hayan logrado sus compatriotas ocupar su lote en la tierra prometida. Pero, para no dejar a sus hijos y mujeres sin defensa, piden permiso para construir ciudades fortificadas y apriscos para sus rebaños. Moisés accede a su petición con la condición de que cumplan lo prometido, y así lo declara ante Eleazar, Josué y los jefes de las tribus de Israel (v.28). En ese supuesto, pueden ya empezar la construcción de sus ciudades y apriscos.

Distribución de Transjordania entre Rubén, Gad y Manasés (33-42)

33 Moisés dió a los hijos de Gad, a los de Rubén y a la media tribu de Manasés, hijo de José, el reino de Seón (Sijón), rey de los amorreos, y el reino de Og, rey de Basán; la tierra con sus ciudades y el territorio en torno de las ciudades. 34 Los hijos de Gad edificaron Dibón, Atarot, Aroer, 35 Atarot-Sofán, Yaazer, Yegboa, 36 Bet-Nimra y Bet-Harán, ciudades fuertes, e hicieron apriscos para sus ganados. 37 Los hijos de Rubén edificaron Hesebón, Eleale, Quiriat-Yearim,

[7] Excepto en los v.1-2, en el resto de este capítulo se pone Gad antes de Rubén, sin duda porque refleja un documento escrito en una época en que Gad tenía la preeminencia histórica.

[38] Nebo y Bal-Meón, cuyos nombres fueron mudados, y Sebama, y dieron nuevos nombres a las ciudades que edificaban. [39] Los hijos de Makir, hijo de Manasés, marcharon contra Galaad, y, conquistándola, arrojaron a los amorreos que allí estaban. [40] Moisés dió Galaad a Makir, hijo de Manasés, que se estableció allí. [41] Jair, hijo de Manasés, marchó también y se apoderó de sus burgos, que llamó Jawot-Jair. [42] También marchó Nojab y se apoderó de Canat y de las ciudades de ella pendientes, llamándola, de su nombre, Nojab.

El v.33 parece adición redaccional posterior, pues en el v.29 Moisés encarga a Josué y jefes de Israel que entreguen Galaad a las tribus de Rubén y de Gad, después que hayan cumplido su compromiso de acompañar con las armas a las otras tribus en la conquista de Canaán. Además, sin haber hecho mención alguna, aparece aquí media tribu de Manasés usufructuando parte de Transjordania. Parece, pues, que esta indicación refleja la época posterior del tiempo de los Jueces, en que Manasés conquistó parte de Transjordania [8].

Las ciudades citadas están comprendidas entre el Yaboq, al norte, y el Arnón, al sur, y el Jordán y mar Muerto por el occidente [9]. Los límites de las tribus no son fijos. Estas localidades fueron *reconstruídas* por los hebreos, pues ya existían antes de ellos [10].

Los v.39-42, relativos a la media tribu de Manasés, son también adición, y parecen un fragmento de la época de los Jueces, en que cada tribu obraba independientemente; y aquí Manasés se abre camino por el norte de Transjordania, buscando territorio para poder vivir [11]. Primeramente, Efraím y Manasés se establecieron en Canaán [12]; pero, por necesidades vitales, parte de Manasés buscó nuevo territorio al otro lado del Jordán. Combatió contra los *amorreos* (v.39), que se habían extendido por Transjordania [13]. El v.40 es una glosa, e interrumpe la ilación lógica del contexto. Es obra de un redactor que quiere concordar el establecimiento de Manasés y justificarlo, presentándolo como obra del propio Moisés.

Capítulo 33

ETAPAS DEL CAMINO DESDE EGIPTO AL JORDAN

El hagiógrafo cree conveniente hacer un recuento de las diversas etapas recorridas por Israel durante su peregrinación por el desierto, cuando los hebreos están ya en los umbrales de la tierra prometida. La forma es esquemática, y se nos dan nombres de etapas desconocidas. El orden actual del texto está un tanto alterado. No es posible identificar todos los lugares mencionados, ya que en el desierto apenas existen puntos de referencia y de diversi-

[8] La lista de Jos 13,15-28 es diferente.
[9] *Aroer* parece ser la actual *Ara'ir*, al sur de Dibán.
[10] Cf. DB II 271.
[11] Cf. Jue 10,3-5.
[12] Cf. Jos 17,14-18.
[13] Cf. Abel, *Géog.* I 239.

ficación, y, por otra parte, muchos nombres son convencionales y nuevos, debidos a incidentes habidos en la marcha de los israelitas. Pero las líneas generales del itinerario son claras.

Estaciones desde la salida de Egipto al Jordán (1-49)

1 He aquí las estaciones de los hijos de Israel cuando sa-
lieron, según sus escuadras, de la tierra de Egipto, conduci-
dos por Moisés y Aarón. 2 Moisés describió su salida según
sus estaciones a voluntad de Yahvé, y son éstas las estacio-
nes de su marcha: 3 Partieron de Rameses el primer mes,
el día quince del primer mes. Al día siguiente a la Pascua,
los hijos de Israel salieron con mano alzada a la vista de to-
dos los egipcios. 4 Los egipcios estaban sepultando a sus pri-
mogénitos, que había herido Yahvé entre ellos, haciendo
así justicia contra sus dioses. 5 Partieron, pues, los hijos de
Israel de Rameses y acamparon en Sucot. 6 Partidos de Su-
cot, acamparon en Etam, que está en el extremo del de-
sierto. 7 Partidos de Etam, volvieron hacia Piajirot, que está
frente a Baalsefón, y acamparon frente a Migdol. 8 Partidos
de Piajirot, pasaron por en medio del mar hacia el desierto,
e hicieron tres días de camino en el desierto de Etam, y
acamparon en Mara. 9 Partidos de Mara, llegaron a Elim,
donde había doce fuentes y setenta palmeras, y acamparon
allí. 10 Partidos de Elim, acamparon junto al mar Rojo.
11 Partidos del mar Rojo, acamparon en el desierto de Sin.
12 Partidos del desierto de Sin, acamparon en Dafca. 13 Par-
tidos de Dafca, acamparon en Alus. 14 Partidos de Alus,
acamparon en Rafidim, donde no había agua para que be-
biera el pueblo. 15 Partidos de Rafidim, acamparon en el
desierto del Sinaí. 16 Partidos del desierto del Sinaí, acam-
paron en Quibrot-hat-tawah. 17 Partidos de Quibrot-hat-ta-
wah, acamparon en Jaserot. 18 Partidos de Jaserot, acam-
paron en Retma. 19 Partidos de Retma, acamparon en
Remón Pares. 20 Partidos de Remón Pares, acamparon
en Lebna. 21 Partidos de Lebna, acamparon en Resa. 22 Par-
tidos de Resa, acamparon en Quelata. 23 Partidos de Que-
lata, acamparon en el monte Sefer. 24 Partidos del mon-
te Sefer, acamparon en Jarada. 25 Partidos de Jarada, acam-
paron en Maquelot. 26 Partidos de Maquelot, acamparon
en Tajat. 27 Partidos de Tajat, acamparon en Taraj. 28 Par-
tidos de Taraj, acamparon en Mitca. 29 Partidos de Mitca,
acamparon en Jasmona. 30 Partidos de Jasmona, acampa-
ron en Moserot. 31 Partidos de Moserot, acamparon en
Bene Yaaqán. 32 Partidos de Bene Yaaqán, acamparon en
Jor Hagidgad. 33 Partidos de Jor Hagidgad, acamparon en
Yotbatá. 34 Partidos de Yotbatá, acamparon en Abroná.
35 Partidos de Abroná, acamparon en Asiongaber. 36 Par-
tidos de Asiongaber, acamparon en el desierto de Sin,
que es Cades. 37 Partidos de Cades, acamparon en el monte
Hor, al extremo de la tierra de Edom. 38 Aarón, sacerdote,
subió al monte Hor por orden de Yahvé, y murió allí el año
cuadragésimo después de la salida de Egipto, el quinto

mes, el primero del mes. 39 Tenía Aarón ciento veintitrés
años cuando murió en la cima del monte Hor. 40 Fué en-
tonces cuando el cananeo rey de Arad, que habitaba el Ne-
gueb, en la tierra de Canaán, tuvo conocimiento de la lle-
gada de los hijos de Israel. 41 Partidos del monte Hor, acam-
paron en Salmona. 42 Partidos de Salmona, acamparon en
Punón. 43 Partidos de Punón, acamparon en Obot. 44 Par-
tidos de Obot, acamparon en Iye-Haabarim, en los con-
fines de Moab. 45 Partidos de Iye-Haabarim, acamparon
en Dibón Gad. 46 Partidos de Dibón Gad, acamparon en
Almón-Diblatajim. 47 Partidos de Almón-Diblatajim, acam-
paron en los montes de Abarim, frente a Nebo. 48 Partidos
de los montes de Abarim, acamparon en los llanos de Moab,
junto al Jordán, frente a Jericó; 49 acamparon a lo largo del
Jordán desde Bet-Haisimot hasta Abel-Sittim, en los llanos
de Moab.

Los israelitas marcharon del territorio egipcio *con mano alzada* (v.4) a la vista de los egipcios, es decir, con la frente levantada bajo la protección divina, que tan claramente se había manifestado en las plagas. En Ex 6,6, «mano tendida» significa la salvación obtenida por el auxilio divino [1]. Salen de Rameses, situada en la parte oriental del Delta; siguen hacia el sur, y por los lagos Amargos, o por el extremo norte del golfo de Suez, pasan al desierto, que luego siguen por la orilla del mar Rojo hasta internarse en la península del Sinaí. De aquí caminan en dirección norte hasta el desierto de Cades, y vuelven luego hacia el oriente para atravesar los montes de Edom. Impedidos de seguir este atajo, tienen que bajar por el valle de Arabah hasta el golfo de Elán o de Akabah (Asiongaber). Desde aquí vuelven hacia el norte por la frontera oriental de Edom y de Moab y atraviesan los reinos amorreos para venir a los «llanos de Moab», a orillas del Jordán, frente a Jericó. Esta es la trayectoria general [2].

La distribución de Canaán (50-56)

50 En los llanos de Moab habló Yahvé a Moisés, diciendo:
51 «Di a los hijos de Israel: Cuando hubiereis pasado el Jor-
dán para la tierra de Canaán, 52 arrojad de delante de vos-
otros a todos los habitantes de la tierra, 53 y destruid todas
sus esculturas y todas sus imágenes fundidas, y devastad
todos sus excelsos. 54 Tomad posesión de la tierra y habi-
tadla, pues para que la poseáis os la doy. Distribuidla por
suerte entre las familias. A las más numerosas les daréis
mayor heredad, y una menor heredad a las menos numero-
sas. La que en suerte le tocare a cada una, ésa será su
heredad, y la recibiréis en posesión según vuestras tribus
patriarcales. 55 Si no arrojáis de delante de vosotros a los habi-
tantes de la tierra, los que de ellos dejéis en medio de vos-
otros serán como espinas en vuestros ojos y aguijón en vues-

[1] Cf. Ex 14,8.
[2] Sobre el itinerario de los israelitas véase M. LAGRANGE: RB (1900) p.78s.

tros flancos, y os hostilizarán en la tierra que vais a habitar,
56 y yo mismo os trataré a vosotros como había resuelto tra-
tarlos a ellos».

Dos puntos en esta orden divina: la expulsión de los cananeos y la destrucción de los santuarios y objetos de culto de éstos, y la distribución proporcional y equitativa de la tierra prometida. Los pueblos cananeos poseían una cultura superior a los hebreos y una religión naturista sensual, todo lo cual era un gran peligro para los rudos israelitas, materialistas por temperamento, y, cansados de la monotonía del desierto, estaban ávidos de gozar de la vida en tierra más feraz. El legislador teme, por otra parte, que este pueblo deje la religión sencilla y sin imágenes del desierto y se deje llevar por los esplendores de los cultos cananeos. La historia nos confirma estos temores, ya que los israelitas tuvieron propensión innata a la idolatría. Los profetas luchan contra ella, y sólo después del destierro quedan curados de toda veleidad politeísta. Hay que tener en cuenta todo esto para comprender el interés del legislador hebreo en la destrucción de cuanto significa culto de los dioses de Canaán. Por eso les manda hacer desaparecer las *esculturas religiosas* y los lugares *excelsos* o *bamot*, en los que proliferaban los cultos orgiásticos cananeos (v.63) [3].

El principio para la distribución de la tierra de Canaán es justo y natural. Debe repartirse proporcionalmente, según las familias sean más o menos numerosas. Era el modo de evitar en principio el problema social, creado por el pauperismo y la acumulación de riquezas. Con el tiempo, la situación cambia, y el número de las familias también, y por eso el principio, equitativo teóricamente, es injusto después muchas veces en la práctica. De hecho vemos por el Deuteronomio y la predicación de los profetas que el pauperismo era la plaga social en Israel como en otros pueblos. Se puede dudar si, en el reparto de la tierra que se nos cuenta en el libro de Josué, presidió este principio de equidad. Parece claro por Jue 1 que, en buena parte, el reparto consistió en asignar a cada tribu la porción que debían conquistar efectivamente, pues la obra de Josué fué una conquista virtual, consistente en quebrantar las fuerzas unidas de los cananeos, dejando a cada una de las tribus el acabar la obra de la conquista y posesionarse de la tierra. Esto no lo consiguieron las tribus sino muy lentamente, y hasta se puede decir que la obra de la conquista no fué acabada sino en el reinado de David.

[3] Véase H. VINCENT, *Canaan, d'après la exploration récente* p.152-173.

CAPÍTULO 34

LAS FRONTERAS DE LA TIERRA DE PROMISION

Una vez más se nos dan los límites *ideales* de la tierra prometida. Se dan muchos detalles geográficos, algunos de los cuales no son fácilmente identificables. Mirados en sus líneas generales, estos límites son: el desierto por el mediodía, el Mediterráneo por el occidente; por el norte, la cordillera del Líbano y Antilíbano, y el Jordán con el lago de Genesaret y el mar Muerto al oriente. Son los mismos confines que señalará Ezequiel en su reconstrucción ideal de la tierra de los hebreos en la nueva teocracia [1], en los tiempos de la restauración mesiánica. De hecho algunos territorios, como los costeros, no fueron sometidos a Israel sino en el siglo II antes de Cristo, con la toma de Jope por Judas Macabeo [2]. Lo mismo las fronteras septentrionales y orientales son mucho más amplias que las históricas aun en los tiempos más gloriosos de la monarquía israelita. Estos límites *ideales* y deseables aparecen varias veces en la Biblia [3], y aquí se consignan en el estado de esperanza, como gran ilusión para el pueblo escogido.

Límites de la tierra de Canaán (1-12)

1 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 2 «Habla a los hijos de
Israel y diles: Cuando hayáis entrado en la tierra de Canaán,
he aquí el territorio que será vuestra parte: la tierra de Ca-
naán según sus fronteras: 3 del lado meridional irá por el
desierto de Sin a lo largo de Edom. Vuestra frontera meri-
dional arrancará del extremo del mar de la Sal, a oriente;
4 se inclinará al sur, por la subida de Aqrabim; pasará por
Sin, llegando hasta el mediodía de Cadesbarne, y continua-
rá por Jasar-Adar, pasando por Asemón, 5 y desde Asemón
irá hasta el torrente de Egipto, para morir en el mar. 6 Por
frontera occidental tendréis el mar Grande, que por este
lado os servirá de confín. 7 El límite septentrional será: a
partir del mar Grande le trazaréis por el monte Hor; 8 del
monte Hor le llevaréis hasta la entrada de Jamat, llegando
a Sedalá, 9 y continuará por Zifrón, para terminar en Jasar-
Enán; éste será vuestro confín septentrional. 10 La frontera
oriental la llevaréis desde Yasar Enán a Sefama; 11 bajará de
Sefama a Ribla, al este de Aín, descendiendo de aquí al orien-
te hasta el mar de Kineret, 12 y, llegando hasta el Jordán,
seguirá a lo largo de éste, para morir en el mar de la Sal.
Esta será vuestra tierra y las fronteras que la rodearán».

La designación de *Canaán* aparece en las cartas de Tell Amarna (s.XV a. C.) y en los textos fenicios, pero no en los documentos oficiales asirios, que la llaman *Amurru*, o país de los amorreos, y *Palastu* (Filistea). En los textos egipcios suele ser llamada *Retenu* y *Haru*, y algunas veces *Kinaji*. Los hebreos adoptaron este nombre *(Kena'an)* al hablar de su futura tierra de promisión. Los morado-

[1] Ez 47,13-20. [2] 1 Mac 14,5. [3] Cf. Gén 15,18; Dt 1,7; 11,24; Jos 1,4.

res de esta región son llamados *cananeos* o *amorreos*, aunque prevalece la primera denominación. En realidad, la población de Canaán era muy mixtificada, pues, además de estos dos pueblos, existían los *jeteos* o hititas, *joritas* o jorreos-jurritas, más los restos de una raza legendaria presemítica de supuesta estatura gigantesca, a la que se atribuían las construcciones megalíticas: *refaím*, *zumzummim*, *anaquim*, etc. [4] La frontera meridional de Canaán, según la indicación bíblica, limita de oriente a occidente, del límite sur del mar Muerto («mar de la *Sal*») (v.3) [5]; pasa por la «subida de *Aqrabim*», o de los «escorpiones» (el actual *naqb es-Safa)* [6], por el desierto de *Sin*, e inclinándose por el sudoeste llega a *Cades-Barne*, a la actual *Ain-Quedeis;* continúa por *Jasar-Adar* (la actual *Ain-Quedeirat* ?), pasando por *Asamón* (el actual *Queseime* ?) [7], que son tres oasis cercanos, llegando hasta el «torrente de Egipto», o *wady el Aris*, llamado «torrente de la estepa» en Am 6,14, y en los textos asirios *najal Musur* («torrente de Egipto»), equivalente al hebreo *najal Misrayim* [8]. La frontera *occidental* es el *mar Grande*, o Mediterráneo (v.6), el mar más grande conocido de los hebreos, los cuales nunca fueron aficionados a la vida marinera [9]. La frontera *septentrional* parte del Mediterráneo, sin señalar lugar preciso; pasa por el *monte Hor* (v.8), que es distinto del cercano a Edom [10], y por unos es identificado con *Amana*, cerca del gran Hermón [11], y por otros con *djebel Akkar*, en la parte septentrional del Líbano. Según la primera interpretación, la frontera partiría de *nahr el-Qasimiyeh*, al norte de Tiro, y continuaría hacia el oriente en línea recta. Esta frontera se acerca a los límites históricos de Israel en los tiempos davídicos y de Salomón. Otros prefieren ponerla *idealmente* más arriba, junto a la *entrada de Jamat* (v.8), la actual *Hema*, sobre el Orontes, al norte de Homs, o, según otros, la entrada meridional entre el Líbano y Antilíbano, la *Beqa'*, valle por el que se desembocaba en *Jamat*, en la alta Siria. *Sedada*, quizá el actual *Serada*, al sur del Líbano, cerca del Hermón. *Zifrón*, quizá *Sabarim*, el actual *Jirbet-Sabariye*, cerca de Serada. *Jasar-Enán*, el actual *el-Hader*, cerca del Haurán [12]. La frontera *oriental* está constituída por el lago de Genesaret, llamado *Kineret* [13]; el Jordán y el mar Muerto. Las localidades de empalme con la frontera septentrional son difíciles de identificar [14].

[4] Véase Abel, *Géog.* I 319.
[5] Llamado de la *sal* por la gran salinidad de sus aguas (25 por 100), lo que, unido a sustancias sulfurosas, hace imposible la vida. De ahí la designación de «mar Muerto» que ha prevalecido. Las características de este mar son conocidas ya por Aristóteles, Pausanias, Diodoro de Sicilia. Véase S. Jerón.: PL 47,472-473; Abel, *Géog.* I 499.
[6] Véase DB I 151-152.
[7] Es la tesis de Abel, o.c., I 306: RB (1922) 63-70.
[8] Cf. San Jerónimo, *In Is.* 27,12: PL 24,313; Abel, o.c., I 301; RB (1922) 413.
[9] Cf. 1 Re 9,27.
[10] Núm 20,22.
[11] Cf. RB (1895) 27-29.
[12] Cf. Abel, *Géog.* I 304.
[13] Los rabinos han querido explicar el *Kineret* por la forma de *harpa* (kinor, Kinar) del lago. Generalmente se cree que el nombre proviene de una antigua localidad del noroeste del lago. Después del exilio se llamó Genesar (nombre de la llanura del oeste, que significa «jardín del príncipe»: *gan-hasar);* de ahí Genesaret en el N. T., «mar de Galilea», «Tiberíades» (Abel, o.c., I 494-498).
[14] Véase Abel, o.c., I 494s.

La comisión distribuidora de la tierra de Canaán (13-29)

**13 Moisés dió esta orden a los hijos de Israel: «Esta es la
tierra que por suertes habéis de distribuir y que Yahvé ha
ordenado dar a las nueve y media tribus; 14 porque la tribu
de los hijos de Rubén y la de los hijos de Gad han recibido
ya su heredad según sus familias, y la media tribu de Ma-
nasés ha recibido también la suya. 15 Estas tribus y la media
tribu tienen ya su heredad al lado de allá del Jordán, frente
a Jericó, al oriente». 16 Habló Yahvé a Moisés, diciendo:
17 «He aquí los nombres de los que han de hacer la distri-
bución de la tierra entre vosotros: Eleazar, sacerdote, y Jo-
sué, hijo de Nun. 18 Tomaréis también un príncipe de cada
tribu para distribuiros la tierra. 19 He aquí los nombres de
éstos: Por la tribu de Judá, Caleb, hijo de Jefoné; 20 por la
tribu de los hijos de Simeón, Samuel, hijo de Amiud; 21 por
la tribu de Benjamín, Elidad, hijo de Kislón; 22 por la tribu
de los hijos de Dan, el príncipe Buquí, hijo de Yoglí; 23 por
los hijos de José: por la tribu de los hijos de Manasés, el
príncipe Janiel, hijo de Efod; 24 por la tribu de los hijos de
Efraím, el príncipe Quemuel, hijo de Seftán; 25 por la tribu
de los hijos de Zabulón, el príncipe Elisafán, hijo de Parnaj;
26 por la tribu de los hijos de Isacar, el príncipe Paltiel, hijo
de Ozán; 27 por la tribu de los hijos de Aser, el príncipe
Ajiud, hijo de Salomí; 28 por la tribu de los hijos de Neftalí,
el príncipe Pedael, hijo de Amiud. 29 Estos son aquellos a
quienes manda Yahvé distribuir la tierra de Canaán entre
los hijos de Israel».**

Los v.13-15 son obra de un redactor que vive ya instalado en Palestina, pues se refieren a los territorios de Rubén, Gad y Manasés, con la frase *al lado allá del Jordán* (v.15). Refleja la época del tiempo de los Jueces, y, como siempre, para legitimar ortodoxamente la distribución entre las tribus del territorio conquistado, se la atribuye a Moisés, creador del pueblo hebreo como colectividad nacional.

La *comisión* distribuidora de la tierra prometida está presidida por el sumo sacerdote Eleazar y el jefe—caudillo conquistador—, Josué, e integrada por los jefes de cada tribu, como en la confección del censo del pueblo [15]. En Josué (c.14-19) no se menciona para nada a esta comisión, sino que es el propio Josué quien distribuye el territorio por suertes para que la acaben de conquistar, lo que no todos pudieron conseguir. Esta *comisión* es obra del autor *sacerdotal*, que busca ante todo vinculación del pueblo a la clase sacerdotal en los momentos solemnes de su vida.

[15] Núm 1,5-15; en la exploración de Canaán: Núm 13,2-17.

Capítulo 35

LAS CIUDADES LEVITICAS

Según el *código sacerdotal*, los levitas, consagrados al servicio del santuario, no debían tener porción alguna en el reparto de la tierra de Canaán. Por eso, entre los príncipes de las tribus antes mencionadas no figura ninguno de la tribu de Leví. No obstante, los príncipes son doce, porque José se halla representado por sus dos hijos, adoptados por Jacob, Efraím y Manasés. En la enumeración que sigue se concede a los de la tribu de Leví 48 ciudades, repartidas en el territorio de las otras tribus, con su término para pasto de las bestias que podían poseer.

1 Habló Yahvé a Moisés en los llanos de Moab, junto al Jordán, frente a Jericó, diciendo: 2 «Manda a los hijos de Israel que de la heredad de su posesión cedan a los levitas ciudades, en las que puedan habitar. Dadles también lugares de pastos en los contornos de esas ciudades. 3 Que tengan ciudades en qué habitar y pastos para sus animales, para sus ganados y para todas sus bestias. 4 Los lugares de pasto en torno de las ciudades que daréis a los levitas, serán: a partir de los muros de la ciudad, para afuera, de mil codos en torno; 5 y la extensión de fuera de la ciudad, dos mil codos a la parte de oriente, dos mil codos a la parte de mediodía, dos mil codos a la parte de occidente y dos mil codos a la parte del norte, quedando en medio la ciudad. Estos serán los lugares de pastos de sus ciudades. 6 De las ciudades mismas que daréis a los levitas, seis serán las ciudades de refugio, donde pueda acogerse el homicida; y las otras, cuarenta y dos en número; 7 en total, cuarenta y ocho ciudades con sus lugares de pasto. En cuanto a las ciudades que de los hijos de Israel habéis de dar a los levitas, 8 tomaréis más de los que tengan más, y menos de los que tengan menos. Cada uno cederá para los levitas sus ciudades en proporción de la heredad que haya recibido».

Se destinan 48 ciudades a disposición de los levitas [1], o pertenecientes a la tribu de Leví en general, incluídos los sacerdotes. Esto no excluye que otros no levitas cohabiten con ellos en dichas ciudades [2]. Y, por otra parte, los levitas no estaban necesariamente confinados a estas localidades, sino que podían morar en otras. En las ciudades específicamente levíticas debía reservarse un terreno de pastos de dos mil codos (un km.) de largo y mil codos (medio km.) de ancho en torno a dichas villas (v.4-6). Esta disposición teórica era difícil de cumplir en la práctica. De estas 48, seis deben estar abiertas como ciudades de *refugio* para los homicidas involuntarios. La distribución de estas 48 ciudades levíticas debe ser proporcional

[1] La enumeración en Jos 21; 1 Par 6,54-81; Lev 25,32-34.
[2] Cf. Jos 21,17.21; Jos 21,16; 1 Sam 6, 13.15

y justa, conforme al número de habitantes de cada tribu [3]. Muchos críticos consideran estas disposiciones sobre las ciudades levíticas como posteriores al destierro. En el Deuteronomio, donde tanto se preocupa el legislador de los sacerdotes y levitas, no encontramos esta legislación [4]. Ezequiel, al describir la repartición futura de la tierra santa, no apela a esta institución, sino que establece una zona de habitación para levitas y sacerdotes en torno al templo [5]. Por otra parte, la distribución de las ciudades supone para los *sacerdotes* las zonas colindantes con Jerusalén: tribus de Judá, Simeón y Benjamín, mientras que los *levitas* (no sacerdotes) se sitúan sobre todo en la parte septentrional, más alejada del templo de Jerusalén. Sin embargo, según 1 Par 13,2, los sacerdotes y levitas tenían ciudades propias y sus pastos, y con ocasión del cisma de Jeroboam I (s.x a. C.), los sacerdotes y levitas abandonaron sus posesiones del norte y se fueron al reino de Judá [6]. Todo esto indica que ya existían ciudades levíticas antes del exilio. Lo que sí es claro es que los levitas llevaban una vida precaria en Israel, sin duda porque no se cumplían las ordenaciones que les favorecían. El libro del Deuteronomio hace llamamientos a la caridad para que los israelitas sean generosos con los levitas [7]. No hemos de perder de vista, por otra parte, la manera que el *código sacerdotal* tiene de concebir la historia de Israel: desde los orígenes aparece la tribu de Leví consagrada especialmente al culto de Yahvé. Con el tiempo se viene a introducir la división de dos clases: los sacerdotes y los simples levitas, encargados de los menesteres inferiores del culto, y el autor *sacerdotal* narra la historia conforme al marco histórico de su tiempo, reflejando sus instituciones, que traslada sistemáticamente a los primeros tiempos del mosaísmo para rodearlas de veneración ante los fieles y presentarlas como de institución divina.

Las ciudades de refugio (9-28)

**9 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 10 «Habla a los hijos
de Israel y diles: Cuando hayáis pasado el Jordán, en la tie-
rra de Canaán, 11 elegiréis ciudades que sean para vosotros
ciudades de refugio, donde pueda refugiarse el homicida
que hubiera matado a alguno sin querer. 12 Estas ciudades
os servirán de asilo contra el vengador de la sangre, para
que no sea muerto el homicida antes de comparecer en
juicio ante la asamblea. 13 Las ciudades a esto destinadas
serán seis, que serán para vosotros ciudades de refugio.
14 Destinaréis tres del lado de allá del Jordán y tres en la tierra
de Canaán para ciudades de refugio, 15 para los hijos de Is-**

[3] En la repartición consignada en Jos 21 no parece que se tenga en cuenta este principio. Así, en Neftalí sólo hay tres ciudades levíticas, cuando era más numerosa que Gad y Efraím (cf. c.26).
[4] Dt 12,12.18-19; 14,27.29; 26,11.14; 26,11-15.
[5] Ez 45,4-5; 48,10-14.
[6] 2 Par 11,13-17.
[7] Dt 12,18.

rael, para el extranjero y para el que habita en medio de vosotros, para que quien haya matado a alguno sin querer, pueda refugiarse en ellas. [16] Si le hirió con instrumentos de hierro y se sigue la muerte, es homicida, y el matador será muerto; [17] lo mismo si le hirió con piedra en mano capaz de causar la muerte, y ésta se sigue; es homicida y será castigado con la muerte; [18] lo mismo si le hirió manejando un instrumento de madera capaz de producir la muerte, y ésta se sigue; es homicida y será muerto. [19] El vengador de la sangre matará por sí mismo al homicida; cuando le encuentre le matará. [20] Si por odio le derribó, o le arrojó de propósito encima alguna cosa, y se sigue la muerte, [21] o si por odio le golpeó con las manos y se sigue la muerte, el que hirió será castigado con la muerte; es homicida. El vengador de la sangre le matará cuando le encuentre. [22] Mas si, al contrario, por azar, sin odio, le derriba o le arroja encima alguna cosa sin querer, [23] o sin verle le tira encima una piedra que puede causar la muerte, y la muerte se sigue, sin que fuera su enemigo ni buscase su mal, [24] juzgará la asamblea entre el que hirió y entre el vengador de la sangre según las leyes. [25] La asamblea librará al homicida del vengador de la sangre, le volverá a la ciudad de asilo donde se refugió, y allí morará hasta la muerte del sumo sacerdote ungido con el óleo sagrado. [26] Si el homicida sale del territorio de la ciudad de asilo en que se refugió, [27] y el vengador de la sangre le encuentra fuera del territorio de su ciudad de refugio y le mata, no será responsable de su muerte; [28] porque el homicida debe morar en su ciudad de refugio hasta la muerte del sumo sacerdote, y, muerto ya el sumo sacerdote, podrá retornar a la tierra donde está su posesión.

La administración de justicia era en Israel, a juzgar por los textos jurídicos, bastante imperfecta. La ley es inexorable con el homicida: la sangre derramada pide sangre. Es la ley del talión del desierto. Del mismo altar será arrancado el homicida para sufrir la pena capital [8].

Pero ¿quién es homicida? El que voluntariamente quita la vida al prójimo, sea cualquiera el instrumento de que se sirva para ello. Mas no es tan fácil determinar la culpabilidad del reo, y para ello no es el mejor juez la familia de la víctima o el «vengador de la sangre» *(go'el)*, a quien la ley encomienda la ejecución de la sentencia. Por ello, la ley misma fija, distribuídas por todo el territorio nacional, seis ciudades de refugio, adonde el presunto homicida busque asilo contra las iras del vengador de sangre. La asamblea de esta ciudad será la encargada de definir si el reo lo es de verdad, y, en caso contrario, ponerle a salvo contra el «vengador de la sangre». Pero aun esta sentencia no será bastante para librarle de las iras de quien le busca para darle la muerte. Y la ley declara libre de responsabilidad a la ciudad si, hallado el autor de la muerte fuera de ella, le diere muerte el «vengador de la sangre». Según las costumbres aún vigentes entre los nómadas de Moab, cuando se da un crimen

[8] Ex 21,14; 1 Re 2,26s.

de sangre, el autor huye bajo la tienda de un jeque poderoso, que lo defenderá contra el «vengador de la sangre». Allí encuentra su asilo. Pasada la primera temporada de exaltación, se comienza a negociar, y después de muchos discursos y conferencias, se avienen a una indemnización, y con ella queda solventado el negocio. Algo semejante debía ocurrir en Israel, cuando la autoridad suprema del Estado no imponía una forma más prudente de salvar la justicia. La misma insistencia de la ley en aplicar la pena al homicida pudiera significar que no siempre se cumplía.

En el desierto se preveía el caso de que el homicida se agarrara al altar, buscando protección [9]. Ya en el código de la alianza se dice que se señalarán lugares de refugio para los homicidas involuntarios [10]; pero este derecho de asilo no existía para el criminal [11]. Se trataba sólo de defender al homicida inculpable contra el «vengador de sangre» o *go'el*, es decir, el pariente encargado oficialmente por la familia para vengar la sangre de uno de ella [12]. Cuando un homicida se refugiaba en una ciudad, la *asamblea* judicial de la misma decidía sobre la culpabilidad del reo [13]. Las ciudades de refugio serán seis [14], tres en Canaán y tres en Transjordania. También aquí la expresión «del lado de allá del Jordán» refleja un legislador que vive ya en Canaán, luego de época posterior a Moisés (v.13). Tendrán derecho al asilo israelitas y *extranjeros* (v.15). Una vez probada la culpabilidad del homicida, el «vengador de sangre» debe darle muerte (v.19). Esta ley del «vengador de sangre» sirve en las sociedades poco desarrolladas, como entre los beduínos, para imponer respeto a los criminales, que saben lo que les espera. Es la defensa de la sociedad cuando aún no hay órganos oficiales y solventes de administración de justicia, y gracias a la ley del «vengador de sangre» hay un mínimo de respeto a la vida en la estepa [15]. La ley israelita está, pues, tomada de la vida del desierto. El que ha sido declarado inocente (homicida involuntario) debe permanecer en la ciudad de refugio hasta la muerte del sumo sacerdote (v.28), que parece señalar una fecha de amnistía o de nueva época.

9 Cf. Ex 21,14.
10 Ex 21,13.
11 Ex 21,14; Dt 19,12.
12 Dt 19,6; Jos 20,3.5.9. Otra acepción de *go'el* es la del pariente encargado de rescatar a su familiar pobre vendido al extranjero (Lev 25,47.48), y el que debe casarse con la viuda de su pariente que no ha dejado hijos (Rut 3,13).
13 En tiempos de la monarquía había tribunales especiales delegados del rey para administrar justicia (2 Par 19,5.8).
14 La enumeración en Jos 20,7-8.
15 El P. Jaussen enjuicia así los beneficios de esta institución: «Detiene la mano de muchos bandidos, mantiene cierta seguridad en el desierto y permite al viajero aventurarse entre gentes cúpidas, azuzadas por la miseria y el hambre a emprender largos viajes; permite a tribus de diferentes religiones vivir juntas, como las de los cristianos de Kerak y Madaba, establecidos en medio de rapaces adversarios. Mientras el desierto sea desierto, la venganza de sangre, regulada por el uso, subsistirá, y—digámoslo—es necesaria» (*Coutumes des Arabes au pays de Moab* 221).

La sangre clama sangre (29-34)

[29] Estas disposiciones serán normas de derecho, y para todas vuestras generaciones, dondequiera que moréis. [30] En todo caso de homicidio, a deposición de testigos, se quitará la vida al homicida; un testigo solo no basta para deponer contra uno y condenarle a muerte. [31] No aceptaréis rescate por la vida del homicida que deba ser condenado a muerte; ha de ser muerto. [32] Tampoco aceptaréis rescate para dejar salir al refugiado de su ciudad de asilo y habitar en su tierra antes de la muerte del sumo sacerdote. [33] No dejéis que se contamine la tierra en que habitéis; porque la sangre contamina la tierra, y no puede la tierra purificarse de la sangre en ella vertida sino con la sangre de quien la derramó. [34] No profanéis la tierra que habitéis, donde habito yo también, porque yo soy Yahvé, que habito en medio de los hijos de Israel».

Son necesarios dos testigos para probar la culpabilidad de un homicida [16]. Se prohibe aceptar una compensación pecuniaria del homicida para salvar su vida [17]; esto sería dejar la puerta abierta a los abusos de los adinerados. Se prohibe también la compensación pecuniaria para el homicida involuntario que quiere salir de la ciudad de refugio antes de la muerte del sumo sacerdote (v.32), sin duda para evitar que, con demasiada facilidad, los verdaderos culpables quedaran libres antes de que determinara el tribunal, que podía dejarse comprar por el dinero del rico y dar como involuntario un homicidio voluntario [18]. Y, para terminar, el legislador quiere encarecer el castigo del homicida voluntario: la sangre derramada *contamina* el país de Yahvé, cuya santidad no puede tolerar esa profanación. Tal contaminación sólo se purifica con el derramamiento de sangre del culpable (v.33).

Muchos críticos consideran esta legislación como posterior a la del Deuteronomio y complemento de éste, por las precisiones jurídicas que se dan [19].

[16] Según Dt 18,7, los dos testigos debían ser los primeros en ejecutar la sentencia de muerte contra el inculpado. Con esto se les prevenía contra un falso testimonio, ya que, al derramar sangre inocente, se atraían la maldición divina.

[17] Entre los griegos existía el *rescate*, ποινή *(Iliad.* XVIII 498s); lo mismo entre los germanos *(Wergeld)*, Tácito, *Germania* 21; el código de la alianza lo admitía para el caso de que uno muriera acorneado por un buey. El amo de éste debía pagar lo que pidiese la familia de la víctima (Ex 21,29-32).

[18] Cf. Lagrange: RB (1916) 465-466.

[19] Así A. Clamer, *Nombres* p.479.

Capítulo 36

LEY DE HERENCIA DE LAS MUJERES

**[1] Presentáronse ante Moisés y ante los príncipes jefes de
las casas de los hijos de Israel los jefes de las casas de los hi-
jos de Galaad, hijo de Makir, hijo de Manasés, de entre las
familias de José, [2] y hablaron, diciendo: «Yahvé ha manda-
do a mi señor dar por suertes la tierra de heredad a los hijos
de Israel; mi señor ha recibido también orden de dar la he-
redad de Salfad, nuestro hermano, a sus hijas. [3] Si ellas se
casan con uno de otra tribu de los hijos de Israel, su heredad
se substraerá a la heredad de nuestros padres, yendo a au-
mentar la heredad de la tribu a que ellos pertenezcan, y
disminuirá lo que nos haya tocado en suerte. [4] Y aun cuan-
do llegase el jubileo para los hijos de Israel, la heredad que-
daría añadida a la de la tribu a que pertenezcan y substraída
de la tribu de nuestros padres». [5] Moisés, por mandato de
Yahvé, dió esta orden a los hijos de Israel: «La tribu de los
hijos de José dice bien. [6] He aquí lo que respecto de las hijas
de Salfad manda Yahvé: Podrán casarse con quien quieran,
siempre que sea dentro de las familias de las tribus de sus
padres. [7] La heredad de los hijos de Israel no pasará de tri-
bu a tribu, porque los hijos de Israel han de quedar ligados
cada uno a la heredad de la tribu de sus padres. [8] Toda hija
que posea una heredad en alguna de las tribus de los hijos
de Israel, tomará por marido un hombre de una de las fa-
milias de la tribu de su padre, para que los hijos de Israel
conserven cada uno la heredad de sus padres. [9] Ninguna
heredad pasará de una tribu a otra, sino que cada una de
las tribus de Israel estará ligada a su heredad». [10] Como se
lo ordenó Yahvé a Moisés, así lo hicieron las hijas de Salfad,
[11] Majlá, Tirsá, Joglá, Milcá, Noa, hijas de Salfad: se casa-
ron con hijos de sus tíos. [12] Se casaron en las familias de los
hijos de Manasés, hijo de José, y su heredad quedó en la
tribu de la familia de su padre. [13] Estas son las órdenes y
las leyes que dió Yahvé por Moisés a los hijos de Israel en
los llanos de Moab, junto al Jordán, frente a Jericó.**

Este capítulo es el complemento de 27,1-11. Conforme a éste, las hijas de Salfad tendrán porción en el reparto de la tierra y por ellas se conservará la memoria de su padre en medio de Israel. Pero ahora vienen a Moisés los miembros de la familia y dicen que están conformes con esto; pero, si las hijas se casan con gente de otra tribu, esta última se enriquecerá, mientras que la de Salfad se empobrecerá. Moisés, para quien es un principio jurídico la conservación del patrimonio de cada tribu [1], al fin ordena, de parte de Yahvé, que esas mujeres no se casen fuera de su tribu, a fin de conservar el patrimonio de ella y no alterar la heredad de las tribus. La solución de este caso se convierte en ley universal y perpetua en

[1] Cf. Lev 25,10.13.23.

Israel. En realidad, esta legislación fué teórica, y cada tribu corrió su suerte en la historia de Israel, quedando unas arruinadas y otras enriquecidas. Como la distribución de los territorios entre cada una fué también teórica, pues prácticamente cada una tuvo que luchar contra los cananeos y establecer su medio de vida, sin que las otras le ayudaran en las adversidades. La época de los Jueces es el tiempo del *cantonamiento* de las diversas tribus, y sólo alguna vez algunas se unieron para hacer frente a un enemigo común.

D E U T E R O N O M I O

INTRODUCCION

Nombre

«Deuteronomio» significa en griego «Segunda Ley» (Δευτερονόμιον), y es una traducción del *Misneh hattorah* («repetición de la Ley») de 17,18; en realidad, este título adecua perfectamente al contenido del libro, ya que se trata de una nueva promulgación de la mayor parte de la legislación contenida en los libros anteriores del Pentateuco. En las Biblias hebraicas modernas se le designa por las primeras palabras del TM: *'elleh haddebarim* («éstas son las palabras»).

Contenido y división

Por su forma y contenido, el Deuteronomio es un libro distinto a los cuatro anteriores del Pentateuco, ya que no es una narración histórica ni una mera codificación fría, sino una composición oratoria del género parenético, en el que se recogen los discursos de Moisés en Moab antes de entrar los israelitas en Canaán y al término de la gran peregrinación por el desierto. Es como una recapitulación de los hechos ocurridos desde el Sinaí y una nueva proclamación de las leyes básicas de la teocracia hebrea. El tono es solemne y exhortatorio, como conviene en boca del libertador y legislador de Israel en el momento en que se va a despedir de su pueblo una vez cumplida su ingrata misión. La idea central de sus discursos de despedida es que sólo el cumplimiento fiel de los preceptos divinos atraerá la bendición de Yahvé. No es una mera exposición de hechos o leyes, sino que ambas cosas están envueltas en un espíritu de amor a Dios y al prójimo. Esto es característico del Deuteronomio.

Podemos dividirlo en cinco secciones:

1) Discurso *primero* (1,6-4,40):
   - *a)* Sección *histórica:* Evocación de los hechos acaecidos desde la marcha del Sinaí hasta las estepas de Moab (1,6-3,29).
   - *b)* Sección *parenética:* Exhortación al cumplimiento de la ley de Yahvé (4,1-40).

2) Discurso *segundo* (5,1-11,32):
   Exhortación (5,1).
   - *a)* Alianza del Sinaí (Decálogo) (5,1-33).
   - *b)* Fidelidad a Yahvé (6,1-25).
   - *c)* Mandato de exterminio de los cananeos (7,1-26).

d) Gratitud a la Providencia divina (8,1-20).
e) Recuerdo del pasado (9,1-10,11).
f) Exhortación para el futuro (10,12-11,32).

3) *Código* del Deuteronomio (parte central del libro):
a) Leyes religiosas (12,2-16.17.21; 17,7).
b) Leyes sobre las autoridades (16,18-20; 17,8-18.22).
c) Leyes civiles, penales y varias (19,1-25,19).
d) Prescripciones litúrgicas (26,1-15).
e) Adición sobre las ceremonias conmemorativas (27,1-26).
Conclusión (28,1-29,1).

4) Discurso *tercero* (29,2-30,20): Nueva exhortación a guardar la Ley; evocación de los beneficios recibidos desde la salida de Egipto y recuerdo de las promesas y amenazas divinas.

5) Postrimerías de Moisés (29,2-30,20):
a) Instrucciones a Josué (31,1-21).
b) Cántico (31,22-32,43).
c) Bendición de las tribus (33,1-29).
d) Muerte de Moisés (34,1-12).

Estilo literario

Conforme a su finalidad parenética, el estilo es oratorio, solemne, enfático, redundante, con muchas repeticiones. Es el predicador que exhorta al cumplimiento de la Ley en estilo directo, recordando los beneficios recibidos de Dios y los castigos a las infidelidades como lección para el futuro. Recuerda el orador las principales leyes que se han de guardar para mantener las buenas relaciones con Yahvé. Es como un *código popular* [1], en el que se instruye *grosso modo* al pueblo, sin llegar a las minuciosidades del Levítico o de los Números. El estilo familiar aparece en las frases reiteradas de «Yahvé, nuestro Dios», «nuestro Dios», «seguir a Dios», «con todo el corazón y con toda el alma», «hacer lo que es bueno o malo a los ojos de Yahvé», «el lugar donde Yahvé hará morar su nombre» [2].

Es el estilo de la predicación profética.

Unidad literaria

Muchos críticos sostienen que el núcleo primitivo con unidad literaria es la parte legislativa (c.12-26), pero por semejanza de estilo son también muchos los que creen que el núcleo primitivo lo constituyen los c.5-26. La falta de repeticiones y de contradicciones en estos capítulos prueba para éstos la unidad primitiva de autor. Los c.1-4, en cambio, son considerados por la mayor parte de los críticos como adición posterior al conjunto (c.5-26) [3]. El c.28 es generalmente considerado como conclusión del conjunto legislativo (c.5-26). Los otros capítulos parecen adiciones posteriores.

[1] A. CLAMER, *Deutéronome* (1946) 490.
[2] Véase una lista más amplia en DRIVER, *Deuteronomy* (ICC) p.LXXVIII-LXXXIV.
[3] Se señalan algunas contradicciones entre los c.1-4 y 5-26; así, 2,14 y 5,3-5; 9,7; 22,29 y 23,14; 4,41-43 y 19,9s.

Origen mosaico

La tradición judeo-cristiana considera todo el libro como obra del propio Moisés [4]. Sin embargo, en la Edad Media no faltaron quienes atribuyeron parte del libro a Josué [5]. En el siglo XIX los críticos independientes lanzaron la idea de que el Deuteronomio es el *libro de la Ley* descubierto en el templo de Jerusalén bajo Josías (621 a. C.). Esta idea, que había sido propuesta ya por San Atanasio y San Jerónimo (si bien éstos admitían el origen mosaico del Deuteronomio), fué generalizada en la teoría de las cuatro fuentes wellhausenianas, con la afirmación subsiguiente de que la composición de ese documento no es anterior al propio rey Josías. El hallazgo del libro habría sido un *fraude piadoso* inventado por los sacerdotes para autorizar la reforma religiosa con la idea de la centralización del culto en el templo de Jerusalén [6]. Para confirmar esta hipótesis se arguye que algunas instituciones de las que se habla en el Deuteronomio son de época posterior a Moisés, como la de la monarquía y la judicatura. Por otra parte, las ideas teológicas y el enfoque moral parecen de la época de la predicación profética.

Contra la hipótesis del *fraude piadoso* se arguye que, ya en el siglo IX antes de Cristo, el rey Amasías (796-768) conocía la prescripción de Dt 16,4, según la cual los hijos no debían ser castigados por los pecados de los padres, y se atribuía esta ordenación a Moisés [7]. Por otra parte, el rey Ezequías (727-698) había intentado una reforma religiosa, en la que se centralizaba el culto en el templo de Jerusalén [8]. Por otra parte, es incomprensible en los siglos IX-VIII la orden de exterminar a los cananeos y amalecitas de Dt 20,16-18 y 25,17-19, ya que eran poblaciones extinguidas para aquellos tiempos de la monarquía. Esa ordenación más bien refleja los primeros tiempos de la ocupación de Canaán por los israelitas. Todo esto prueba que el Deuteronomio es anterior al 621, en que fué encontrado el *Libro de la Ley*. Se supone que, en tiempos de la persecución de Manasés, este libro fué escondido en los cimientos del templo, y después fué encontrado fortuitamente cuando se hicieron las obras de reparación del tiempo de Josías [9]. HUMMELAUER sostiene que el Deuteronomio legislativo (c.12-26) es de la época de Samuel [10], cuando se planteó el problema de la instauración de la monarquía. TOUZARD opina que la mayor parte de las nuevas leyes del Deuteronomio son postmosaicas [11]. NIKEL cree que, respecto del Deutero-

[4] El Talmud consideraba los ocho últimos versículos del Dt como obra de Josué *(Baba bathra* 14b).

[5] Así lo insinúa HUGO DE SAN CARO († en 1263), *Postilla super Deut.* 1,1: *Opera omnia* I (Venecia 1754) 151.

[6] Cf. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels* ed. 6.ª p.9.

[7] Cf. 2 Re 14,6.

[8] Cf. 2 Re 18,3-7.

[9] Naville, fundándose en la costumbre de esconder libros en los cimientos de los templos egipcios, supone que Salomón escondió también el *libro de la Ley* de Moisés en el de Jerusalén. Pero la Biblia nada insinúa en este sentido, a pesar de que da muchos detalles sobre la construcción del templo hierosolimitano. Véase NAVILLE, *La découverte de la Loi sous le roi Josias* (1910); cf. RB (1910) 622. Para casos análogos entre hititas y babilonios véase RB (1923) 473-474; (1927) 141.

[10] Cf. RB (1901) 609-616.

[11] Cf. *Moïse et Josue:* DAFC, III 754.

nomio, basta con aceptar un *fondo mosaico* [12], que ha sufrido un crecimiento orgánico posterior. JUNKER se expresa en términos parecidos: «Puesto que la evolución de este libro de la Ley (Deuteronomio) conservaba su base esencial puesta por el primer legislador, puesto que su desarrollo se hacía desde dentro como una *aplicación de principios generales* a la movilidad de las circunstancias exteriores, tal ley podía aún, después de mil años de evolución, llevar toda entera, con justo título, el nombre del que había puesto la *base*» [13]. Es la tesis del P. Lagrange, expuesta en su famoso discurso del Congreso Católico de Friburgo. Después de afirmar que la indicación de Dt 31,24 sobre la redacción de «un libro con las palabras de la Ley» por Moisés no ha de aplicarse a todo el Deuteronomio como hoy le tenemos, sino al conjunto de la *Ley*, afirma que la expresión *Moisés escribió* no ha de tomarse al pie de la letra como la otra de *Dios dijo a Moisés*, teniendo en cuenta que la *seudonimia* era un recurso literario corriente en la misma literatura bíblica, como aparece en el caso del libro de la Sabiduría, atribuído a Salomón. Por otra parte, la legislación deuteronómica se presenta como la *repetición de la Ley* («misneh hattorah»); es decir, del conjunto legislativo de la época del desierto. Así, pues, si el código de la alianza es mosaico, lo es también substancialmente la legislación deuteronómica, que está calcada sobre las tradiciones legales del desierto. Por eso, el autor del Deuteronomio «ha sido lógico, y ha puesto el *nombre de Moisés a lo que él consideraba su obra*» [14]. Substancialmente, el núcleo legislativo del Deuteronomio es mosaico, como lo es el del Pentateuco en general. Esto no quiere decir que ese núcleo no se haya desarrollado orgánicamente y desde dentro (conforme al *espíritu* y esquema mosaico); posteriormente, conforme a las exigencias nuevas de los tiempos «el legado religioso de Moisés no podía conservarse en el curso de la historia de Israel sino en la medida en que se formularan *nuevas regulaciones*, adaptadas a las circunstancias, que necesariamente cambian, mas siempre según el espíritu del gran legislador; debido a esto, por *ficción literaria*, se ponían en *boca del mismo Moisés* todas las determinaciones y ordenanzas, que no hacían sino poner por obra la revelación del Sinaí, valedera para todos los tiempos, y de la que Moisés era el depositario. Se puede admitir, no sin verosimilitud, que la amplitud y la precisión de la reforma de Ezequías (716-715) supone una codificación de las leyes antiguas... Que con ocasión de esta reforma la *ley de centralización* en particular haya sido *añadida* a una codificación de textos legislativos que habrían visto la luz en el reino del Norte, y que los levitas hubieran traído a Jerusalén después de la caída de Samaria, nada tiene de inverosímil» [15]. Es la opinión de CAZELLES: «Cuando la caída del reino del Norte (722) algunos levitas, huyendo de la dominación extranjera, se refugiaron en Jerusalén y llevaron consigo

[12] NIKEL, *Die Pentateuchfrage*: Bib. Zeitfragen, X,1-3 (1921).
[13] JUNKER, *Das Buch Deuteronomium* (Bonn) p.15-16; cf. RB (1934) p.432.
[14] Cf. RB (1898) 22.
[15] A. CLAMER, *La Genèse* 46-47.

algunas de estas colecciones... La ley de la *unidad del santuario* se explica muy bien en esta fecha; los antiguos santuarios célebres del Norte han prevaricado y acaban de desaparecer, mientras el de Jerusalén acaba de librarse de Senaquerib en 701, sirve de residencia al arca santa y es considerado por los profetas como el lugar por excelencia de los oráculos divinos [16]. El santuario se remontaba a David; pero más allá de David, demasiado judío, es hasta Moisés, mediador de la alianza, y hasta la tradición mosaica, fuente de la unidad religiosa en Israel, hasta donde había que remontar. Así, el autor del Deuteronomio incluyó su compilación en una especie de *comentario teológico*, discursos *puestos en boca de Moisés*, el mediador de la alianza. Recordando al principio el Decálogo, fundamento de la alianza, el autor enlazaba con él toda la legislación posterior, procedente de Dios no directamente, sino por intermedio de Moisés... Hay demasiada relación entre la reforma de Josías y las exigencias deuteronómicas para no admitir un lazo de unión entre el Deuteronomio y esta reforma... Sobrevino la catástrofe del 589-588, y fué entonces cuando el yahvismo mostró toda su vitalidad. Paralelamente a la misión de Ezequiel, Dios *inspiró una segunda edición* del Deuteronomio, según el *mismo espíritu* de la primera, pero con vistas más precisas sobre el destierro, una marcada insistencia sobre las perspectivas de liberación (4,25-31 y final del cántico de c.32); por fin, una atención más sostenida a las ideas de la Sabiduría. Esta edición añadió los c.1-4, que insisten sobre la conquista, imagen de la reconquista que esperan los desterrados; añadió un gran párrafo a las maldiciones del c.28 y completó el c.31 en función del gran cántico del c.32... Este mismo autor ha añadido probablemente algunas notas en los discursos (10,6-9) y en las leyes redactadas o compiladas por su predecesor. Puede que sea también él quien ha operado el trabajo final de fusión entre el Deuteronomio y el documento antiguo» [17]. El P. R. DE VAUX supone también que la compilación del Deuteronomio es substancialmente de la época de Ezequías [18]. Por nuestra parte, creemos que, en efecto, el Deuteronomio refleja la predicación teológica del siglo VIII antes de Cristo, aunque no creemos verosímil que la redacción del mismo se deba a levitas del reino del Norte, pues no es fácilmente concebible que la clase sacerdotal de Judá haya admitido una elaboración hecha por los que eran considerados como cismáticos frente a la tradición de Jerusalén. Más verosímil es suponer que fieles yahvistas (quizá de la clase sacerdotal) hayan redactado un código de leyes antiguas, remozándolas conforme a las exigencias de la época para ponerlo como base de la reforma de Ezequías. Para autorizarlo ante la opinión pusieron esas leyes en boca del gran legislador Moisés, lo que era perfectamente lícito, ya que no intentaban sino dirigir al pueblo conforme al antiguo espíritu del libertador y forjador de la teocracia hebraica. Esta redacción fué completada en sucesivas ediciones después del exilio.

[16] Am 1,2; Is 8,18. [17] H. CAZELLES, *Le Deutéronome* (Bible de Jérusalem) 13-15.
[18] R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament* I p.222.

Doctrina religiosa

La principal preocupación del deuteronomista es evitar que los israelitas tomen parte en los cultos idolátricos. Es la obsesión de la predicación de los profetas. Las infiltraciones paganas en el pueblo eran cada vez mayores, y era preciso recordar los grandes postulados de la religión mosaica como fué concebida en los tiempos heroicos del desierto. El sincretismo religioso fué siempre un peligro para los israelitas, ya que éstos no tenían inconveniente en asociar al culto de Yahvé prácticas de origen cananeo. Por eso se ordena la extirpación de los cananeos y se prohibe tener relaciones con ellos [19]. Por la misma razón deben desaparecer todos los lugares de culto paganos: santuarios, altares, estelas e imágenes [20].

a) Yahvé es el Dios del universo. Es el *único* [21], el Creador de cielos y tierra [22], el Dios de los dioses [23]. Como tal es celoso de su gloria y no admite competencias de los ídolos [24]. Es trascendente y omnipotente [25], es santo [26] y justo [27]. Es también un Dios amoroso y benevolente [28], que ama a Israel como a un hijo [29] y está dispuesto a perdonarle si sinceramente se arrepiente [30].

b) Es el Dios de Israel, que le ha elegido para dar cumplimiento a las promesas hechas a los patriarcas [31]. Esta elección se concretó en una alianza con Abraham y con el pueblo en Horeb. El Deuteronomio es el documento solemne que contiene las cláusulas de esta alianza. De ahí arrancan las obligaciones de Israel como nación.

c) Culto.—Los israelitas deben sentir un temor reverencial ante Yahvé poderoso y justiciero [32], y ese temor ha de manifestarse en la observancia de la Ley [33]. Pero debe ser un temor amoroso [34]: *Amarás a tu Dios con todo tu corazón...* [35].

Pero estas manifestaciones de amor interno deben ir acompañadas de actos externos de reconocimiento. Israel es un *pueblo santo* consagrado a Yahvé [36]. Por ello se le prohiben ciertas prácticas del ambiente profano y pagano [37] y tiene que evitar impurezas legales [38]. Y en reconocimiento de la soberanía debe ofrecer sacrificios y oblaciones de sus ganados y frutos [39]. El banquete sacrificial era una especie de comunión con Yahvé, en su honor, y con los deudos y necesitados [40]. Tres veces al año (Pascua, Pentecostés y Tabernáculos) debe el israelita presentarse ante el santuario de Yahvé [41]. El sábado es día sagrado [42].

c) Característica del Deuteronomio es el amor hacia el próji-

[19] Dt 7,2-4.
[20] Dt 7,5.25.
[21] 4,35.39.
[22] Dt 10,14.
[23] 10,17.
[24] 4,24; 5,25; 6,15.
[25] 7,16.20.22.
[26] 7,6; 14,21; 23,13.
[27] 9,4.5; 32,4.
[28] 7,8; 23,6.
[29] 8,2.3.16.
[30] 30,1-10.
[31] 1,11; 6,8; 7,12.
[32] 7,7; 18-19,4-5.
[33] 6,2; 5,29.
[34] 30,19-20.
[35] 6,5.
[36] Dt 14,2.
[37] 14,1; 22,5.11.12.
[38] 24,8-9; 14,3-21.
[39] 14,23.
[40] 12,7.
[41] C.16.
[42] 5,12-15.

mo, principalmente hacia los desvalidos, como el huérfano, la viuda, el extranjero, el levita y el esclavo [43]. La moral de este libro es alta y muy conforme a la predicación de los profetas. Los valores éticos son destacados y los actos de culto son impuestos, pero en el supuesto de que vayan informados de sentimientos internos de agradecimiento a Dios y de arrepentimiento de los pecados. Es una moral que se acerca a la evangélica y puede considerarse como la culminación en la teología del Antiguo Testamento.

BIBLIOGRAFIA

A) Comentarios antiguos

ORÍGENES, *Selecta et hom. in Deut.*: PG 12,805-817; TEODORETO, *Quaest. in Deut.*: PG 80,401-456; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Synopsis Deut.*: PG 56, 334-336; PROCOPIO DE GAZA, *Com. in Deut.*: PG 77,893-992; SAN EFRÉN, *Opera Omnia* I (Roma 1737) 269-291; SAN AGUSTÍN, *Quaest. in Hept.*: PL 34,747-776; SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Quaest. in V. T., Pent.*: PL 83, 359-370; SAN BEDA, *In Pent., Comm.*: PL 91,379-384; SEUDO-BEDA, *Quaest. super Pent.*: PL 93,409-416; RABANO MAURO, *Enarrat. super Deut.*: PL 108, 839-998; W. ESTRABÓN, *Glossa ordinar.*: PL 112,445-506; SAN PEDRO DAMIANO, *Coll. in V. T.*: PL 145,1063-1070; BRUNO D'ASTI, *Expos. in Deut.*: PL 164,505-550; RUPERTO DE DEUTZ, *De Trinit.*: PL 167,917-1000; HUGO DE SAN VÍCTOR, *Adnot. elucid. in Pent.*: PL 175,86; DIONISIO EL CARTUJANO, *Opera Omnia* (Montreuil 1897) II, 519-721; NICOLÁS DE LIRA, *Postilla super Deut.* (Roma 1472) II, 1-73.

B) Comentarios modernos

I. ACATÓLICOS

KNOBEL, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium* (Leipzig 1861); C. STEUERNAGEL, *Deuteronomium und Josua* (Gotinga 1900); A. BERTHOLET, *Deuteronomium* (Friburgo 1899); S. R. DRIVER, *Deuteronomy* (Edimburgo 1902) (ICC); MONTET, *Le Deutéronome et l'Hexateuque* (París 1901); E. KONIG, *Das Deuteronomium* (Leipzig 1917); G. A. SMITH, *The Book of Deuteronomy* (Cambridge 1918) (CBSC); J. REIDER, *Deuteronomy* (Filadelfia 1937); H. WHELER ROBINSON, *Deuteronomy and Joshua* (Londres, s.d.), en CBi; J. GERHARD (Jena 1657); F. W. SCHULZ (Berlín 1859); F. W. J. SCHRODER-G. STOSCH, *Bielefeld* (Leipzig 1866); S. OETTLI (Munich 1893); A. HARPER (Londres 1895); W. G. JORDAN (Londres 1911); D. HOFFMANN (Berlín 1913).

II. CATÓLICOS

J. LORIN, *Comm. in Deut.* (Anvers 1625); TROCHON, *Le Deutéronome* (París 1888); F. DE HUMMELAUER, *Deuteronomium* (París 1901) (CSS); B. UBACH, *Els Nombres-El Deuteronomi* (Montserrat 1928); H. JUNKER, *Das Buch Deuteronomium* (Bonn 1933); A. CLAMER, *Deutéronome* (La Sainte Bible) (1946); H. CAZELLES, *Le Deutéronome* (Bible de Jérusalem) (1950); K. F. KRAMER, *Numeri und Deuteronomium* (Friburgo de Br. 1955); R. AF. MACKENZIE, *Deuteronomio* (Verbum Dei, I) (Barcelona 1956) p.639-691.

[43] 16,12; 14,29; 15,10; 34,17.18.22.

C) Estudios especiales

A. VAN HOONACKER, *Le lieu de culte dans la législation rituelle des Hébreux:* Le Museum (1894); W. HENGERLKEMPER, *Heiligtum und Opferstatten in den Gesetzen des Pentateuch* (Paderborn 1908); S. EURINGER, *Der Streit um das Deuteronomium* (Münster 1911); A. SANDA, *Moses und der Pentateuch* (Münster 1924); P. CRUVEILHIER, *Le lévirat chez les Hébreux et chez les Assyriens:* RB (1925) 524s; A. R. SIEBENS, *L'origine du code deutéronomique* (París 1929); F. X. KUGLER, *Von Moses bis Paulus* (Münster 1922) 325s; H. CAZELLES, *Sur le rituel du Deutéronome* (26,14): RB (1948) 54s; S. NEUFELD, *Ancien Hebrew Mariage Laws with Special Reference To General Semitic Laws and Customs* (Londres 1944); S. J. SALER, *The Memorial of Moses on Montu Nebo* (Jerusalén 1941); A. FERNÁNDEZ, *Aspecto moral de la conquista de Canaán:* Bi (1922) 145s.

CAPÍTULO 1

EXHORTACION DE MOISES

La parte legislativa del Deuteronomio (c.12-26) está precedida de un largo prólogo (c.1-11), a base de dos discursos de Moisés, en los que se recuerdan las peripecias del desierto, castigos y bendiciones de Yahvé, como exhortación al cumplimiento de sus mandatos, que después se exponen. El estilo es parenético y artificial y los hechos narrados son substancialmente los mismos del libro de los Números.

Proemio (1-5)

Estos primeros versículos del Deuteronomio de encuadramiento histórico del discurso exhortatorio de Moisés presentan no pocas dificultades, debidas, sin duda, a la intercalación de glosas extrañas a la primera redacción. Los v.1b-3 parecen inserción erudita posterior, y sólo los v.1a,4-5 deben constituir la introducción histórica primitiva: *Estas son las palabras que dirigió Moisés a todo Israel al lado de allá del Jordán después de haber sido derrotados Seón, rey de los amorreos, que habitaba en Hesebón, y Og, rey de Basán, que habitaba en Astarot y Edrai. Al lado de allá del Jordán, en tierra de Moab, púsose Moisés a inculcarles esta ley, y dijo...* La expresión *al lado de allá del Jordán* prueba que el redactor de esta exhortación vive ya en Canaán [1].

1 Estas son las palabras que dirigió Moisés a todo Israel al otro lado del Jordán, en el desierto, en el Arabá, que está frente a Suf, entre Farán, Tofel, Labán, Jaserot y Dizahab,

[1] Algunos autores, como Hummelauer y Junker, creen que los v.1-2 son una transición entre el libro de los Núm y Dt; así, la expresión *Estas son las palabras que dirigió Moisés...* aludiría a los discursos anteriores, narrados en el libro de los Números. Nosotros creemos que más bien son *introducción* a lo que sigue en Dt.

2 a diez jornadas de camino de Horeb a Cadesbarne por el
camino de los montes de Seir. 3 El año cuarenta, el undécimo
mes, el día primero del mes, habló Moisés a los hijos de
Israel de todo aquello que Yahvé le mandara hacer respecto
de ellos 4 después de haber sido derrotados Seón, rey de
los amorreos, que habitaba en Hesebón, y Og, rey de Basán,
que habitaba en Astarot y Edrai. 5 Al lado de allá del
Jordán, en tierra de Moab, púsose Moisés a inculcarles esta
ley, y dijo.

Los nombres intercalados por el glosista nos son en parte ya conocidos. El marco histórico del discurso de Moisés según éste no concuerda con lo que se dice en el v.5 *(tierra de Moab)*, ya que lo supone proferido en el *Arabá*, o depresión esteparia que va desde el mar Muerto al mar Rojo *(Suf)*, cerca de los montes de *Seir* (o de Edom) y a diez jornadas de camino de *Cadesbarne* [2]. Por otra parte, esta situación geográfica no concuerda con lo que se dice en el v.4, donde se alude a las derrotas del rey de los amorreos en Transjordania [3].

La elección de los jueces (6-18)

6 «Yahvé, nuestro Dios, nos habló en Horeb, diciendo:
«Ya habéis morado bastante en este monte; 7 ea, levantad
el campamento; id a las montañas de los amorreos y de todos
sus otros habitantes: al Arabá, a la montaña, a la Sefela,
al Negueb, a las costas del mar, a la tierra de los cananeos,
al Líbano hasta el gran río, el Eufrates. 8 Yo os entrego esa
tierra; id y tomad posesión de la tierra que a vuestros padres
Abraham, Isaac y Jacob juró Yahvé darles, a ellos y a
su descendencia después de ellos». 9 Entonces os hablé así:
«Yo no puedo por mí solo soportaros. 10 Yahvé, vuestro
Dios, os ha multiplicado hasta el punto de ser hoy tan numerosos
como las estrellas del cielo. 11 Que Yahvé, Dios
de vuestros padres, os multiplique mil veces más y os bendiga,
como El os ha prometido, 12 Pero ¿cómo soportar yo
por mí solo vuestra carga, vuestro peso y vuestras querellas?
13 Elegid de vuestras tribus hombres sabios, inteligentes,
probados, para que yo los constituya sobre vosotros». 14 Y
vosotros me respondisteis: «Está bien lo que nos mandas
hacer». 15 Entonces tomé yo de los principales de vuestras
tribus, hombres sabios y probados, y los constituí en vuestros
capitanes, jefes de millares, de centurias, de cincuentenas
y de decenas, y magistrados en vuestras tribus. 16 Al
mismo tiempo di a vuestros jefes este mandato: «Oíd a
vuestros hermanos, juzgad según justicia las diferencias que
pueda haber entre ellos o con los extranjeros. 17 No atenderéis
en vuestros juicios a la apariencia de las personas; oíd
a los pequeños como a los grandes, sin temor a nadie, por-

[2] Para la identificación de estas localidades véase comentario a Núm 10,12; 11,35; Núm 33, 20; cf. ABEL, *Géog.* I 427.
[3] Cf. Núm 21,21-22,1.

que de Dios es el juicio; y si alguna causa halláis demasiado difícil, llevádmela a mí para que yo la conozca». 18 Entonces os mandé cuanto en esto habíais de hacer».

La evocación de los recuerdos empieza con la estancia de los israelitas en Horeb-Sinaí. La expresión *Yahvé, nuestro Dios,* es característica del documento deuteronómico, cuya concepción teológico-teocrática de Israel está basada en la alianza del Sinaí [4]. Es el propio Dios—Guía de Israel—el que da la orden de marcha hacia la tierra de promisión, cuyos límites se definen *idealmente* conforme a los deseos de los mesianistas de los tiempos de David, cuando las victorias habían creado un clima de grandeza, no siempre en conformidad con las realidades históricas. Así, se ordena a los hebreos caminar hacia el *Arabá* (depresión esteparia al sur del mar Muerto), la *montaña,* o zona montañosa donde habitan los amorreos, en contraposición a los *cananeos,* que se suponen habitar en la costa y junto al Jordán [5]. *Sefela* (lit. «país bajo» o llano), o zona semillana de las últimas estribaciones montañosas de Judá hacia la costa [6]. *Negueb,* al sur de Canaán, desde Hebrón hasta Cades. *País de los cananeos:* la parte costera superior de Canaán hasta Fenicia [7]. *Líbano* (de *laban,* «ser blanco», por sus nieves o por sus rocas blanquecinas) es la cordillera de montañas de unos 150 kilómetros que se extiende de abajo arriba, desde Palestina a Siria. Aquí parece que designa toda esta región hasta llegar al *Eufrates* [8]. Esta inmensa zona geográfica ha sido prometida a los patriarcas (v.8) según las interpretaciones *idealistas* de los mejores tiempos de la monarquía, cuando las victorias guerreras de David daban pie a la imaginación de los poetas áulicos para esperar un reino que llegara al Eufrates [9]. Los profetas utilizarán estos datos para trazar los límites del futuro reino mesiánico.

Según Ex 18,13-26, Moisés, por sugerencia de Jetró, su suegro, estableció jefes de tribus como *jueces* del pueblo en las causas menores. Aquí el deuteronomista presenta esta institución como original del propio Moisés, que se siente incapaz de despachar personalmente todos los asuntos [10]. Moisés escogió gentes honestas y *sabias* para ejercer este delicado oficio, encareciendo el sentido de justicia, sin acepción de personas *(oíd a los pequeños como a los grandes,* v.17), porque en realidad *de Dios es el juicio.* Son representantes de Dios, y como tales deben actuar. Este criterio de equidad está muy conforme con el espíritu del deuteronomista [11] y con la predicación ética de los profetas [12].

4 Dt 5,2.
5 Núm 13,29.
6 Abel, *Géog.* I. 416.
7 En las cartas de Tell Amarna se llama *Kinahna* a la zona superior de Canaán lindant. con Tiro y Sidón.
8 Cf. Gén 15,18. Quizá *Eufrates* sea glosa, y el texto aluda al río Leontes, en Siria; cf. Abel, I 464.
9 Sal 72,8-11; 89,26; Zac 1,10.
10 Según Ex 18,12-27 esta institución de «jueces» tuvo lugar antes de llegar al Sinaí, mientras que aquí se supone que es después. Algunos autores suponen que Ex 17,12-17 debe colocarse después de Ex 24, y entonces la institución fué después de la alianza sinaítica, lo que concuerda con el deuteronomista. Véase P. Heinisch, *Das Buch Exodus* 143.
11 Dt 16,18-20.
12 Cf. Is 1,16s; Jer 7,3s; 22,3s; 1 Sam 12,1s.

En Cadesbarne: la exploración de Canaán (19-46)

19 «Partidos de Horeb, atravesamos todo el vasto y horri-
ble desierto que habéis visto en dirección a las montañas de
los amorreos, como nos lo había mandado Yahvé, nuestro
Dios, y llegamos a Cadesbarne. 20 Entonces os dije: «Ha-
béis llegado ya a las montañas de los amorreos, que Yahvé,
nuestro Dios, va a daros. 21 Mira: Yahvé, tu Dios, te da en
posesión esa tierra; sube y apodérate de ella, conforme a la
promesa que te ha hecho Yahvé, Dios de tus padres. No
temas, no te acobardes». 22 Pero os presentasteis a mí todos
para decirme: «Mandemos por delante hombres que nos
exploren la tierra y nos informen acerca del camino por
donde debemos subir y de las ciudades adonde hemos de
llegar». 23 Parecióme bien la propuesta, y tomé de entre
vosotros doce, uno por cada tribu. 24 Partieron, y después
de atravesar la parte montuosa, llegaron al valle de Escol
y lo exploraron. 25 Cogieron frutos de los de la tierra para
traérnoslos, y nos dijeron en su relato: «Es una buena tierra
la que nos da Yahvé, nuestro Dios». 26 Sin embargo, vos-
otros os negasteis a subir, y fuisteis rebeldes a las órdenes
de Yahvé, vuestro Dios. 27 Murmurasteis en vuestras tien-
das, diciendo: «Nos odia Yahvé, y por eso nos ha sacado de
Egipto para entregarnos en manos de los amorreos y des-
truirnos. 28 ¿Adónde vamos a subir? Nuestros hermanos
nos han acobardado al decirnos: Es una gente más nume-
rosa y de mayor estatura que nosotros; son grandes sus ciu-
dades, y las murallas de éstas se alzan hasta el cielo, y hasta
hemos visto allí hijos de Enaq». 29 Yo os dije: «No os aco-
bardéis, no les tengáis miedo; 30 Yahvé, vuestro Dios, que
marcha delante de vosotros, combatirá El mismo por vos-
otros, según cuanto por vosotros a vuestros mismos ojos
hizo en Egipto 31 y en el desierto, por donde has visto cómo
te ha llevado Yahvé, tu Dios, como lleva un hombre a su
hijo, por todo el camino que habéis recorrido hasta llegar
a este lugar». 32 Con todo, vosotros ni por esto confiasteis
en Yahvé, vuestro Dios, 33 que delante de vosotros marcha-
ba por el camino buscándoos los lugares de acampamiento,
en fuego durante la noche, para mostraros el camino que
habíais de seguir, y en nube durante el día. 34 Yahvé oyó el
rumor de vuestras palabras, y, montando en cólera, juró,
diciendo: 35 «Ninguno de los hombres de esta perversa ge-
neración llegará a la buena tierra que yo juré dar a vuestros
padres, 36 excepto Caleb, hijo de Yefoné; éste la verá, y yo
le daré a él y a sus hijos la tierra que él ha pisado, porque
ha seguido fielmente a Yahvé». 37 Yahvé se irritó también
contra mí por vosotros, y dijo: «Tampoco tú entrarás en
ella». 38 Josué, hijo de Nun, tu lugarteniente, entrará; forta-
lécele, porque él ha de poner a Israel en posesión de esa
tierra. 39 Y vuestros niños, de quienes habéis dicho que se-
rían presa del enemigo; vuestros hijos, que no distinguen
hoy todavía entre el bien y el mal, serán los que entren; a
ellos se la daré y ellos la poseerán. 40 Vosotros volveos y

partid por el desierto camino del mar Rojo». 41 Vosotros
respondisteis, diciéndome: «Hemos pecado contra Yahvé;
queremos subir y combatir como Yahvé, nuestro Dios, ha
mandado»; y, ciñéndoos vuestras armas, os dispusisteis in-
consideradamente a subir a la montaña. 42 Yahvé me dijo:
«Diles: No subáis y no combatáis, porque yo no iré en me-
dio de vosotros; no os hagáis derrotar por vuestros enemi-
gos». 43 Yo os lo dije; pero vosotros no me escuchasteis, os
resististeis a las órdenes de Yahvé, y fuisteis tan presuntuo-
sos, que os empeñasteis en subir a la montaña. 44 Entonces
los amorreos, que habitan en esas montañas, salieron contra
vosotros y os persiguieron como persiguen las abejas; os
derrotaron en Seir hasta Jormá. 45 Vinisteis y llorasteis ante
Yahvé; pero Yahvé no escuchó vuestra voz, no os dió oídos.
46 Así estuvisteis tanto tiempo en Cades, todo el tiempo que
allí habéis morado».

El deuteronomista coloca en labios de Moisés la narración de los principales acontecimientos ocurridos en Cadesbarne con ocasión de la exploración de Canaán. Substancialmente, lo narrado aquí es lo que leemos en Núm c.13-14. En el comentario a estos textos hemos hecho notar que hay dos fuentes o documentos sobre el relato: uno *sacerdotal* y el otro *yahvista-elohista* o *profético*. El primero hace llegar los exploradores hasta la *entrada de Jamat*, en el alto Canaán, mientras que el segundo, más realista, concreta la exploración a la región inmediata a Hebrón, lo que históricamente es más verosímil. El deuteronomista depende de este documento.

CAPÍTULO 2

INCIDENCIAS EN LA MARCHA

Camino de Transjordania (1-25)

1 «Mudando de dirección, partimos por el desierto cami-
no del mar Rojo, como Yahvé me lo había ordenado; y
anduvimos largo tiempo dando vueltas en torno a las mon-
tañas de Seir. 2 Yahvé me dijo: 3 «Harto tiempo habéis es-
tado rodeando estas montañas; volved a tomar la dirección
norte. 4 Da esta orden al pueblo: Vais a pasar por las fron-
teras de vuestros hermanos los hijos de Esaú, que habitan
en Seir. Ellos os temerán; pero guardaos bien 5 de tener
querellas con ellos, porque yo no os daré nada de su tierra,
ni siquiera lo que puede pisar la planta de un pie. Yo he
dado a Esaú las montañas de Seir en posesión. 6 Compra-
réis de ellos a precio de plata los alimentos que comáis y
aun el agua que bebáis; 7 porque Yahvé, tu Dios, te ha
bendecido en todo el trabajo de tus manos y te ha provisto
en tu viaje por este vasto desierto, y ya desde cuarenta años
ha estado contigo Yahvé, sin que nada te haya faltado».

8 Pasamos, pues, flanqueando a nuestros hermanos los hijos
de Esaú, que habitan en Seir, camino del Arabá a Elat
y a Asiongaber, y, dando vuelta, avanzamos por el camino
del desierto de Moab. 9 Entonces me dijo Yahvé: «No hos-
tiguéis a los moabitas y no trabéis lucha con ellos, pues no
he de darte nada de su tierra en posesión; he dado a los hijos
de Lot Ar en posesión. 10 Antes habitaban allí los emitas,
pueblo grande, numeroso, de alta talla, como los enaqui-
tas; 11 también ellos, como los enaquitas, pasaban por re-
faítas, pero los moabitas les daban el nombre de emitas.
12 Por lo contrario, en Seir habitaban antes los joritas; pero
los hijos de Esaú los desposeyeron, y, exterminándolos, se
establecieron en su tierra, como lo hace Israel en la tierra
de su posesión que le dará Yahvé. 13 Ahora, pues, levantaos
y atravesad el Zared». Y atravesamos el torrente Zared.
14 El tiempo que duraron nuestras marchas desde Cades-
barne al torrente Zared fué de treinta y ocho años, hasta
que hubo desaparecido toda la generación de hombres de
guerra de en medio del campamento, como Yahvé se lo
había jurado. 15 La mano de Yahvé pesó sobre ellos en el
campamento hasta hacerlos desaparecer a todos. 16 Cuando
la muerte hubo hecho desaparecer de en medio del pueblo
a todos aquellos hombres de guerra, 17 me habló Yahvé,
diciendo: 18 «Hoy vas a pasar la frontera de Moab, el Ar,
y vas a acercarte a los hijos de Amón, pero sin pasar sus
confines. 19 No los ataques y no les hagas la guerra, porque
yo no he de darte en posesión nada de la tierra de los hijos
de Amón. Se la he dado toda en posesión a los hijos de
Lot». 20 También era tenida esta tierra por país de los re-
faítas; habitaron antes allí los refaítas, que los amonitas lla-
maban zumzumitas; 21 pueblo grande, numeroso, de alta
talla, como los enaquitas. Yahvé los destruyó ante los amo-
nitas, que los expulsaron y se establecieron en su tierra.
22 Lo mismo hizo Yahvé por los hijos de Esaú, que habita-
ban en Seir, destruyendo ante ellos a los jorreos; los expulsa-
ron y se establecieron en su lugar hasta el día de hoy. 23 Los
heveos, que habitaban en cortijos hasta Gaza, fueron des-
truídos por los caftorim, que, salidos de Caftor, se estable-
cieron en su lugar».

Esta narración se enlaza cronológicamente con 1,40, y en ella se prescinde de la larga permanencia de Israel en Cades, que nos asegura 1,46. Algo semejante tenemos en Núm 14,25s, cuyo relato sigue el deuteronomista a pesar de que los relatos siguientes suceden en Cades hasta el 21,4s, en que se comienza a contar la marcha camino del mar Rojo. Ambos datos son una prueba de los defectos de redacción de los Números, que luego pasan al Deuteronomio. Según la orden divina, se ponen en camino por el Arabá, teniendo a la izquierda los montes de Seir, territorio de los edomitas. Llegados al mar Rojo, en Asiongaber se vuelven hacia el norte, dejando a su izquierda los montes orientales de Edom. Siguen luego por el oriente de Moab y el occidente de Amón, para venir a chocar con el reino amorreo de Seón. Los edomitas y los moabitas estaban emparentados con Israel (los primeros, descendientes de Esaú, her-

mano de Jacob, y los segundos, hijos de Lot, sobrino de Abraham) [1].

El texto no dice nada de la embajada enviada por Moisés para pedir paso a los edomitas [2], pero supone la negativa de éstos al mandar flanquear su territorio. El discurso de Moisés es sintético, y no pretende reproducir todos los incidentes del itinerario por el desierto, sino lo principal, como introducción exhortatoria al cumplimiento de sus leyes.

Los v.10-12 y 20-23 son una glosa erudita etnográfica relativa a las poblaciones prehistóricas de Transjordania; los *emitas* son una raza ciclópea como los *enaquitas*, ambos derivación de los *refaím*, gigantes a los que se atribuían las construcciones megalíticas, tan abundantes en Transjordania [3]. Los *jorritas* son una población no semítica que habitaba en grutas (*jor* gruta) o trogloditas. Algunos los identifican con los *jurritas* de la alta Mesopotamia [4]. Los *zumzummim* son también restos de la raza de gigantes presemítica [5]. Los *heveos* o hiwwitas habitaban en el sur de Palestina, junto a Gaza, en *cortijos* o establecimientos rústicos. Parecen parientes de los *jurritas*; es decir, de las poblaciones mezcladas caucásicas y medio semíticas. Fueron expulsados por los *caftorim*, procedentes de Creta [6] o de la zona mediterránea que rodea esta isla. Estos con los *filisteos* son restos de una población egeo-asiática que hacia el siglo XII antes de Cristo, empujada por la invasión de los dorios o indoeuropeos, se establecieron en la costa de Canaán después de ser derrotados por Ramsés III hacia el 1195 [7]. Se infiltraron por la costa al mismo tiempo que los hebreos entraban por el Jordán, llegando a ser los enemigos tradicionales durante los primeros siglos de la ocupación de la tierra prometida.

Victoria sobre los amorreos de Transjordania (24-37)

24 «Levantaos, pasad el torrente del Arnón; yo entrego en tus manos a Seón, rey de Hesebón, amorreo, con su tierra; comienza la conquista, hazle la guerra.» 25 Aquel día comenzó a extenderse el terror y el miedo a ti entre los pueblos que hay bajo el cielo; al oír hablar de ti temblarán y se dolerán. 26 Entonces desde el desierto de Quedemot mandé embajadores a Seón, rey de Hesebón, que le dijeran en términos amistosos: 27 «Déjame atravesar tu territorio; seguiré siempre el camino, sin apartarme ni a la de-

[1] Cf. Gén 36,1; 13,5-12; 19,36-37.

[2] Cf. Núm 20,14-21. Aquí los edomitas son tratados con benevolencia. Esto parece sugerir que el hagiógrafo quiere callar la conducta hostil de los mismos, lo que parece insinuar que el documento está redactado en un tiempo en que, por excepción, las relaciones entre Israel y Edom eran amistosas.

[3] *Refaím* parece significa *sombras* de muertos (de *rafah* = ser débil?). Cf. Job 36,5; Job 14,9. Cf. M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques* 273.

[4] Véase ABEL, *Géog.* I 329-30. Los egipcios llamaban al sur de Canaán *Haru*, sin duda debido a esta población.

[5] Cf. Gén 14,5.

[6] Los egipcios los llaman *keftiu*, los asirios *kaftara*. En la Biblia aparecen los *keretim* y *pelestim* juntos. ABEL, o.c., I 261.

[7] Véase ABEL, *Géog.* I 261-268.

**recha ni a la izquierda; [28] me venderás por dinero los víve-
res que coma y por dinero me darás el agua que beba;
déjame sólo atravesar a pie, [29] como lo han hecho ya los
hijos de Esaú, que habitan en Seir, y los moabitas, que ha-
bitan en Ar, hasta que a través del Jordán llegue a la tierra
que Yahvé, nuestro Dios, nos da». [30] Pero Seón, rey de
Hesebón, no quiso dejarnos pasar por su territorio, porque
Yahvé, tu Dios, hizo inflexible su espíritu y endureció su
corazón para entregarle en tus manos, como hoy lo está.
[31] Yahvé me dijo: «Comienzo yo por entregarte a Seón y
su tierra. Emprende la conquista para apoderarte de ella».
[32] Salió Seón a nuestro encuentro con toda su gente para
darnos la batalla en Yasá. [33] Yahvé, nuestro Dios, nos lo
entregó, y le derrotamos a él, a sus hijos y a todo su pueblo.
[34] Tomamos todas sus ciudades y dimos al anatema todos
sus lugares de habitación, hombres, mujeres y niños, sin
dejar con vida uno solo. [35] Sólo tomamos para nosotros los
ganados y los despojos de las ciudades que habíamos con-
quistado. [36] Desde Aroer, que está al borde del valle del
Arnón, y desde las ciudades que están en el valle hasta
Galaad, no hubo ciudad suficientemente fuerte para poder
resistirnos; Yahvé, nuestro Dios, nos las entregó todas.
[37] Pero no te acercaste a la tierra de los hijos de Amón, ni
a ningún lugar de la orilla derecha del torrente Yaboq, ni a
las ciudades de la montaña, ni a ninguno de los lugares de
que Yahvé, nuestro Dios, te había prohibido apoderarte».**

Se repite substancialmente lo narrado en Núm 21,21-35 sobre la conquista del reino amorreo de Transjordania, si bien aquí, según el estilo parenético, se resalta más la acción directa de Dios, que es quien, en definitiva, otorgó la victoria. Yahvé ordena el avance, y los que antes eran gente asustadiza, que no se atrevió a hacer frente a los cananeos, porque sus ciudades tenían murallas que llegaban *hasta el cielo*, y los que se sentían achicados ante la estatura prócer de los habitantes de Canaán (considerándose ante ellos como *langostas)*, ahora atacan con fiereza, y no hay murallas que se resistan a su embate, porque Yahvé infundió fuerza excepcional a su pueblo.

En la narración actual hay un detalle que desconocíamos: antes de atacar al rey de los amorreos le envió una embajada para pedir permiso de tránsito, en el mismo estilo que la enviada a Edom según Núm 20,14-17. Moisés, para convencer al rey Seón, le cita la buena acogida que le han dado los edomitas y moabitas permitiéndole el paso pacífico (v.29), lo que está en contradicción con lo que se narra en Núm 20,18-21 sobre la negativa de Edom a permitirles pasar. ¿Cómo conciliar ambos relatos? Las palabras de Moisés pueden ser un recurso oratorio para convencer al rey Seón, o bien se refiere al hecho de que los edomitas y moabitas no les hostigaron cuando pasaron flanqueando su frontera oriental. En Dt 23,4-5 se echa en cara a los edomitas y moabitas el que no hayan ofrecido espontáneamente pan y agua a los hebreos al pasar por su

tierra, pero no se dice que les hayan sido hostiles. Ahora Moisés quiere el mismo trato del rey amorreo.

Este rehusa el permiso de tránsito innocuo, y el deuteronomista ve en ello la intervención divina, que *endureció su corazón para entregarle en las manos* de Israel (v.30). Como siempre, los hagiógrafos prescinden de las causas segundas y atribuyen a Dios directamente cosas que sólo fueron *permitidas* por El. Todas las ciudades fueron tomadas. *Aroer* es el actual *Jirbet-Arair*, sobre el Arnón, y la *ciudad que está en el valle* parece ser *Ar*, capital de Moab. *Galaad*, la región en torno al Yaboq.

Capítulo 3

LOS ISRAELITAS EN TRANSJORDANIA

Derrota de Og, rey de Basán (1-11)

**1 «Volviéndonos, subimos por el camino de Basán; y Og,
rey de Basán, nos salió al encuentro con toda su gente para
darnos la batalla de Edrai. 2 Yahvé me dijo: «No le temas;
le he entregado en tus manos a él, a todo su pueblo y su
territorio; trátalo como trataste a Seón, rey de los amo-
rreos, que habitaba en Hesebón». 3 Yahvé, nuestro Dios,
entregó también en nuestras manos a Og, rey de Basán,
con todo su pueblo, y los derrotamos hasta destruirlos, 4 de-
vastando todas sus ciudades, sin quedar lugar de habitación
que nos escapara; sesenta ciudades, toda la región de Argob,
el reino de Og, en Basán. 5 Todas estas ciudades, que esta-
ban amuralladas con muy altos muros, con puertas y ce-
rrojos, sin contar las ciudades abiertas, que eran en gran
número, 6 las dimos al anatema, como habíamos hecho con
Seón, rey de Hesebón, dando al anatema ciudades, hom-
bres, mujeres y niños, 7 pero conservamos para nosotros
todo el ganado y el botín de las ciudades. 8 Tomamos, pues,
entonces a los dos reyes de los amorreos toda la tierra del
lado de allá del Jordán, desde el torrente del Arnón hasta
el monte Hermón. 9 Los sidonios al Hermón le llaman
Siryon, y los amorreos Sanir. 10 Todas las ciudades del llano,
todo Galaad y todo Basán, hasta Selja y Edrai capitales del
reino de Og, en Basán, 11 pues Og, rey de Basán, era el
único que de la raza de los refaím quedaba; su lecho, lecho
de hierro, se ve en Rabat, de los hijos de Amón, largo de
nueve codos, y de cuatro codos ancho, codos humanos».**

Esta narración es paralela a la de Núm 21,33-34. El reino de Basán se extendía del Yaboq hasta el Hermón, a lo largo del Jordán; es la *Batanea* de los tiempos evangélicos [1]. Se llamaba también *Argob* al conjunto de ciudades de esta región (v.4). El deuterono-

[1] Véase ABEL, o.c., I 275.

mista escribe en Palestina, pues habla *del lado de allá del Jordán* (v.8) al referirse a Transjordania, y recapitula el conjunto de lo conquistado desde el *Arnón* hasta el *Hermón*, cadena de montañas continuación del Antilíbano, cuya cúspide más alta tiene 2.800 metros. Llamado *Siryon* por los fenicios y *Sanir* por los amorreos [2], famoso en la literatura bíblica sapiencial [3].

En el v.11 encontramos una noticia curiosa: Og es uno de los representantes de la raza de los *refaím* o gigantes. Su lecho, de 4,50 metros de largo por 2 metros de ancho, se veía aún en tiempo del redactor deuteronomista en *Rabat-Amón*, la actual *Amán*.

Distribución de lo conquistado (12-22)

12 «Tomamos posesión de la tierra, que di a los rubenitas y a los gaditas, a partir de Aroer, en el valle del Arnón, así como de la mitad de la montaña de Galaad con sus ciudades. 13 Di a la mitad de la tribu de Manasés el resto de Galaad y toda la parte de Basán, que pertenecía al reino de Og; toda la región de Argob, todo el Basán, todo lo que hoy se llama tierra de Refaím. 14 Jair, hijo de Manasés, obtuvo toda la región de Argob hasta la frontera de los gesuritas y de los maakatitas, y dió su nombre a los burgos de Basán, llamados hasta hoy Jawot-Yair. 15 A Makir le di Galaad; 16 a los rubenitas y a los gaditas les di una parte de Galaad y hasta el torrente Arnón, sirviendo de límite el medio del valle y hasta el torrente de Yaboq, frontera de los hijos de Amón, 17 como también el Arabá, con el Jordán por límite, desde Kineret hasta el mar del Arabá, el mar de la Sal, al pie de las faldas del Pasga al oriente. 18 Entonces os di yo esta orden: «Yahvé, vuestro Dios, os ha dado esa tierra para que sea posesión vuestra; y vosotros todos, hombres robustos, marcharéis delante de vuestros hermanos los hijos de Israel; 19 sólo vuestras mujeres, vuestros niños y vuestros ganados—yo sé que tenéis muchos ganados—se quedarán en las ciudades que os he dado 20 hasta que Yahvé conceda quieta morada a vuestros hermanos, como a vosotros, y tomen también ellos posesión de la tierra que Yahvé, vuestro Dios, les da al otro lado del Jordán. Volveréis entonces cada uno a la heredad que os he dado». 21 Entonces di también órdenes a Josué, diciendo: «Con tus ojos has visto todo lo que Yahvé, vuestro Dios, ha hecho con esos dos reyes; así hará Yahvé también a todos los reinos contra los cuales vas a marchar. 22 No los temas, que Yahvé, vuestro Dios, combate por vosotros».

Esta distribución de parte de Transjordania (entre el Arnón y el Yaboq) a las tribus de Rubén, Gad y la mitad de Manasés aparece en Núm 32. Según el estilo del deuteronomista, aquí la inicia-

2 El *Saniru* de los textos asirios. Este monte era sagrado, y su divinidad aparece en un contrato entre el rey hitita y el amorreo (1350 a.C.). Cf. ABEL, o.c., I 384.
3 Sal 89,12; 133,3; Cant 4,8.

tiva viene de Moisés y no de los beneficiarios, como parece fué en realidad. Como siempre, Moisés obra por instigación de Yahvé. Después se exhorta a Josué a proseguir la conquista de la tierra prometida, de la que es prenda la victoria conseguida contra los amorreos.

Moisés, privado de entrar en la tierra de promisión (23-29)

23 Entonces pedí a Yahvé gracia, diciendo: 24 «¡Señor, Yahvé! Tú has comenzado a mostrar a tu siervo tu grandeza y tu potente brazo; pues ¿qué Dios hay, ni en los cielos ni en la tierra, que pueda hacer las obras que tú haces y tan poderosas hazañas? 25 Déjame, te pido, atravesar para que pueda ver la excelente tierra del lado de allá del Jordán, esas hermosas montañas del Líbano». 26 Pero Yahvé, como fuera de sí, por causa vuestra no me escuchó, antes bien me dijo: «Basta, no vuelvas a hablarme de eso; 27 sube a la cima del monte Pasga y dirige tus ojos hacia occidente, el septentrión, el mediodía y el oriente, y contempla con tus ojos, pues no has de pasar este Jordán. 28 Manda a Josué, infúndele valor y fortaleza, pues él es quien lo pasará a la cabeza de este pueblo y le pondré en posesión de la tierra que tú no puedes más que ver». 29 Nos quedamos, pues, en el valle, frente a Bet-Peor.

Moisés había faltado, no sabemos cómo, y había sido condenado, igual que el pueblo, a no pisar la tierra de las promesas [4]. Afligido por la sentencia, pide el gran profeta gracia a Yahvé para poder contemplar de cerca la tierra tan deseada. Pero Yahvé, inexorable, no accede y se irrita por tal insistencia, concediéndole sólo contemplar el país desde lejos, desde el monte Pasga, una de las cimas del Nebo. Josué será el encargado de introducir a Israel en la tierra de promisión. La justicia divina se muestra inexorable con aquél porque no le *santificó* o glorificó a los ojos del pueblo israelita en Meribá, aunque la conducta rebelde del pueblo daba pie para desconfiar de una nueva intervención milagrosa de Yahvé. Ellos fueron la causa de que Moisés, el gran amigo de Dios, después de tantos prodigios como había obrado y de las veces que había obtenido gracia para el pueblo, no la pudo hallar para sí mismo. El deuteronomista, al poner en labios de Moisés esta plegaria—de factura artificiosa—, quiere destacar los misteriosos designios de Yahvé en la historia de Israel, pues ni siquiera accede a la más íntima y personal plegaria del mayor de los profetas por mantener el plan, prefijado de antemano, de otorgar a Josué la dirección en la conquista de Canaán, empresa más propia de su temperamento vigoroso y belicista.

[4] Núm 20,1-13; Dt 1,37-40.

Capítulo 4

CONSIDERACIONES PARENETICAS

Exhortación a la observancia de la Ley (1-24)

Después de enumerar los principales hechos del desierto a partir del Sinaí, en los que se mostró la especialísima providencia de Yahvé para con Israel, el profeta exhorta al cumplimiento de la ley divina, recordando la situación privilegiada de los hebreos al ser elegidos por Dios entre todos los pueblos, pudiendo sólo ellos acercarse a la divinidad en un grado de intimidad desconocido a los gentiles.

1 «Ahora, pues, Israel, guarda las leyes y mandamientos
que yo te inculco y ponlos por obra, para que vivas y en-
tréis y os posesionéis de la tierra que os da Yahvé, Dios de
vuestros padres. 2 No añadáis nada a lo que yo os prescribo
ni nada quitéis, sino guardad los mandamientos de Yahvé,
vuestro Dios, que yo os prescribo. 3 Con vuestros ojos ha-
béis visto lo que hizo Yahvé por lo de Baal Fegor. A cuantos
se fueron tras Baal Fegor los exterminó Yahvé, vuestro Dios,
de en medio de vosotros. 4 Por lo contrario, vosotros, los
que fuisteis fieles a Yahvé, vuestro Dios, estáis todavía vivos
todos. 5 Mirad: Yo os he enseñado leyes y mandamientos,
como Yahvé, mi Dios, me los ha enseñado a mí, para que
los pongáis por obra en la tierra que vais a entrar para po-
seerla. 6 Guardadlos y ponedlos por obra, pues en ellos está
vuestra sabiduría y vuestro entendimiento a los ojos de los
pueblos, que, al conocer todas estas leyes, se dirán: «Sabia
e inteligente es, en verdad, esta gran nación». 7 Porque ¿cuál
es, en verdad, la gran nación que tenga dioses tan cercanos
a ella como Yahvé, nuestro Dios, siempre que le invoca-
mos? 8 Y ¿cuál la gran nación que tenga leyes y mandamien-
tos justos, como toda esta Ley que yo os propongo hoy?
9 Cuida, pues, con gran cuidado no olvidarte de cuanto con
tus ojos has visto y no dejarlo escapar de tu corazón por
todos los días de tu vida; antes bien, enséñaselo a tus hijos
y a los hijos de tus hijos. 10 Acuérdate del día en que estu-
viste ante Yahvé, tu Dios, en Horeb; cuando Yahvé me
dijo: «Convoca al pueblo a asamblea para que yo le haga
oír mis palabras y sepan temerme todos los días de su vida
sobre la tierra y se lo enseñen a sus hijos». 11 Vosotros os
acercasteis, quedándoos en la falda del monte, mientras éste
ardía en fuego, cuyas llamas se elevaban hasta el corazón
del cielo: tiniebla, nube y oscuridad. 12 Entonces os habló
Yahvé de en medio del fuego, y oísteis bien sus palabras,
pero no visteis figura alguna; era sólo una voz. 13 Os pro-
mulgó su alianza y os mandó guardarla: los diez manda-
mientos, que escribió sobre las tablas de piedra. 14 Y a mí
me mandó entonces Yahvé que os enseñase las leyes y man-

datos que habéis de guardar en la tierra que vais a pasar para poseerla. [15] Puesto que el día en que os habló Yahvé de en medio del fuego, en Horeb, no visteis figura alguna, [16] guardaos bien de corromperos haciéndoos imagen alguna tallada ni de hombre ni de mujer, [17] ni de animal ninguno de cuantos viven sobre la tierra, ni de ave que vuela en el cielo, [18] ni de animal que repta sobre la tierra, ni de cuantos peces viven en el agua, debajo de la tierra; [19] ni alzando tus ojos al cielo, al sol, a la luna, a las estrellas, a todo el ejército de los cielos, te engañes, adorándolos y dándoles culto, porque es Yahvé, tu Dios, quien se los ha dado a todos los pueblos de debajo los cielos. [20] Pero a vosotros os tomó Yahvé y os sacó del horno de hierro de Egipto para que fuerais el pueblo de su heredad, como lo sois hoy. [21] Yahvé se irritó contra mí por causa vuestra, y juró que yo no pasaría el Jordán y no entraría en la buena tierra que Yahvé, tu Dios, te da en heredad. [22] Voy a morir en esta tierra sin pasar el Jordán; vosotros lo pasaréis y poseeréis esa buena tierra. [23] Guardaos, pues, de olvidaros de la alianza que Yahvé, vuestro Dios, ha hecho con vosotros y guárdate de hacerte imagen esculpida de cuanto Yahvé, tu Dios, te ha prohibido, [24] porque Yahvé, tu Dios, es fuego abrasador, es un Dios celoso».

En tono no de legislador, sino de predicador—al estilo de los profetas y libros sapienciales—, Moisés es presentado exhortando al pueblo a guardar los preceptos divinos. Tres cosas se destacan en este sermón parenético: *a)* la presencia de Dios en medio de Israel y su prontitud a escucharle; es el gran privilegio de Israel (v.1-4); *b)* Israel recibió de Dios una ley santa como no la tiene ningún pueblo (v.5-14). En efecto, Israel, pueblo pequeño e insignificante en comparación con los que le rodeaban—de cultura superior material—, tiene un contenido religioso, inasequible a los pueblos más cultos de la antigüedad. Su ley, perfeccionada por la revelación evangélica, ha venido a ser la norma religiosa del mundo civilizado. Por eso los judíos de la diáspora se gloriaban de tener una dogmática y moral religiosa superior a la de los propios helenos; *c)* se recuerda la teofanía del Sinaí, en la cual el pueblo oyó la voz de Dios, pero no vieron figura de las que estaban acostumbrados a ver en los templos egipcios para representar a los dioses con figuras zoomórficas. Yahvé es inmaterial, y, por tanto, no deben representarle bajo ninguna figura sensible (v.15-20). En las tribus antiguas árabes aisladas no se permitían representaciones sensibles de la divinidad [1]. La legislación mosaica, pues, tiene un precedente, que aprovecha para crear una noción alta y misteriosa del Dios de Israel. Se prohibe también todo culto astral, tan extendido en Egipto y Oriente antiguo [2]. Y por fin, para encarecer el cumplimiento de tales preceptos, Moisés declara el castigo que pesa sobre él al no poder entrar en la tierra de promisión por no haber sido total-

[1] Cf. KORTLEINER, *Quaestiones de Vetere Testamento et comparativa religionum historia recentiore aetate propositae* 28-35.
[2] Cf. DHORME, *La religion assyro-babylonienne* 53-55.

mente fiel a los mandatos divinos. Tan riguroso es Yahvé en sus exigencias, que ni siquiera a su más íntimo amigo deja impune su falta.

Conminaciones contra los transgresores (25-31)

25 «Cuando tengáis hijos e hijos de vuestros hijos y ya de
mucho tiempo habitéis en esa tierra, si corrompiéndoos os
hacéis ídolos de cualquiera clase, haciendo el mal a los ojos
de Yahvé, vuestro Dios, y provocando su indignación, 26 yo
invoco hoy como testigos a los cielos y a la tierra que de
cierto desapareceréis de la tierra de que, pasado el Jordán,
vais a posesionaros; no se prolongarán en ella vuestros días;
seréis enteramente destruídos. 27 Yahvé os dispersará entre
las gentes, y sólo quedaréis de vosotros un corto número
en medio de las naciones a que Yahvé os dispersará. 28 Allí
serviréis a sus dioses, obra de las manos de los hombres,
de madera y de piedra, que ni ven, ni oyen, ni comen, ni
huelen. 29 Allí buscaréis a Yahvé, vuestro Dios, y le halla-
réis si con todo tu corazón y con toda tu alma le buscas.
30 En medio de tus angustias, cuando todo esto haya venido
sobre ti, en los últimos tiempos, te convertirás a Yahvé, tu
Dios, y le oirás; 31 porque Yahvé, tu Dios, es misericordioso.
No te rechazará ni destruirá del todo, ni se olvidará de la
alianza que a tus padres juró».

El contenido de esta perícopa lo hemos de ver repetido en este libro, y más todavía en la predicación de los profetas. La inclinación de Israel al culto de los ídolos era algo incorregible en los tiempos anteriores al exilio babilónico a pesar de las continuas reprensiones de los profetas. Al fin vendría sobre él el castigo con que éstos tantas veces le amenazaban: la cautividad. Es justamente lo que aquí anuncia el propio Moisés. El deuteronomista refleja los tiempos de la predicación profética (s.VIII-VII a.C.) y presenta la doctrina de los profetas como esbozada por el primero de los profetas. Conforme a la teología profética, el castigo del exilio es temporal, de forma que, si con corazón contrito los israelitas se vuelven a Yahvé y reconocen sus faltas, serán oídos, porque es, ante todo, un Dios *misericordioso* (v.31) [3].

Israel, privilegiado entre todos los pueblos (32-40)

32 «Pregunta a los días que te han precedido, desde aquel
en que Dios creó al hombre sobre la tierra, y desde el uno
al otro cabo de los cielos si se ha visto jamás cosa tan grande
ni se ha oído nada semejante. 33 ¿Qué pueblo ha oído la
voz de su Dios hablándole en medio del fuego como la has
oído tú, quedando con vida? 34 Jamás probó un dios a venir

[3] Cf Os 1,16-17; 3,4; Jer 3,23-24; Lev 26,22-40;Dt 28,64-68.

a tomar por sí un pueblo de en medio de pueblos a fuerza de pruebas, de señales y prodigios, de luchas a mano fuerte y brazo extendido, de tremendas hazañas, como las que hizo por vosotros en Egipto Yahvé, vuestro Dios, viéndolas tú con tus mismos ojos. [35] A ti se te hicieron ver para que conocieras que Yahvé es en verdad Dios y que no hay otro Dios más que El. [36] Desde el cielo te habló para enseñarte, y sobre la tierra te ha hecho ver su gran fuego, y de en medio del fuego has oído sus palabras. [37] Porque amó a tus padres, eligió después de ellos a su descendencia; y con su asistencia, con su gran poder, te sacó de Egipto, [38] arrojó de ante ti a pueblos más numerosos y más fuertes que tú, para darte entrada en su tierra y dártela en heredad, como hoy lo ves. [39] Reconoce, pues, hoy y revuelve en tu corazón que Yahvé sí que es Dios arriba, allá en los cielos, y abajo, aquí sobre la tierra, y que no hay otro sino El. [40] Guarda sus leyes y sus mandamientos que hoy yo te prescribo, para que seas feliz, tú y tus hijos después de ti, y permanezcas largos años en la tierra que te da Yahvé, tu Dios».

El profeta recuerda a Israel su liberación de Egipto, llevada a cabo por la omnipotencia de Yahvé. Jamás ha sucedido algo parecido en la historia de los pueblos desde la creación del hombre (v.32). Israel oyó en el Sinaí la voz de Dios, sin ser herido de muerte [4], después de haber sido testigo de los prodigios obrados en su beneficio al salir de Egipto. Todo esto prueba que *Yahvé es Dios y que no hay otro Dios fuera de El* (v.35). En medio del trueno y del fuego comunicó su Ley al pueblo elegido rodeado de majestad; no como los oráculos paganos, proferidos bajo un árbol, una fuente o una piedra. Todas las circunstancias que rodean el nacimiento de Israel como nación escogida son sobrecogedoras y dignas del Dios majestuoso y omnipotente del Sinaí [5]. Este Dios terrible y celoso es el mismo que ha hecho promesas de bendición a los patriarcas hebreos (v.37), y para ser fiel a ellas desplegó su poder en beneficio de Israel al sacarlo de Egipto, y lo desplegará para expulsar a los cananeos de su tierra, de forma que su pueblo pueda instalarse en ella. Por eso debe Israel reconocerle como Dios único y guardar sus leyes (v.40). Por su parte, Yahvé le asegurará una existencia feliz y duradera en la tierra de promisión en premio a la fidelidad a sus preceptos.

Ciudades de refugio al oriente del Jordán (41-43)

[41] Entonces Moisés eligió tres ciudades de la región al oriente del Jordán [42] que sirviesen de refugio al homicida que hubiera matado involuntariamente a su prójimo, sin ser antes enemigo suyo; para que, refugiándose en una de ellas, tuviera salva la vida: [43] Beser, en el desierto, en la alti-

[4] Cf. Gén 16,13; 32,31; Ex 20,19; 33,20.
[5] Ex 19,16.

planicie, para los rubenitas; Ramot, en Galaad, para los gaditas, y Golán, en Basán, para los manaseítas.

En Núm 35,1s se dispone la designación de seis ciudades de refugio, tres en Transjordania y tres en Canaán, para refugio de los homicidas involuntarios. Ahora, una vez instaladas tres tribus al oriente del Jordán, se concretan las ciudades que han de ser de refugio, convenientemente distribuídas según el territorio de las tres tribus: *Beser*, para los rubenitas, localidad mencionada en la estela de Mesa, rey de Moab (s.IX a.C)., pero aún no localizada; *Ramot*, generalmente identificada con la actual *Es-Salt*, capital del Adjlun; *Golán*, la actual *Sahan el Djolan*, al este de Tiberíades, dando nombre a la antigua *Gaulanítide*, que con la Traconítide, la Batanea y la Auranítide forman los distritos de Basán, territorio que después de la muerte de Herodes el Grande constituyó la tetrarquía de Filipos.

Esta perícopa interrumpe el discurso exhortatorio de Moisés y es una adición de un glosista, siendo su lugar propio el de Dt 19, 3-5. Sin duda que el redactor quiere defender la tradición mosaica de la designación de las tres ciudades de refugio en Transjordania, y así supone que el propio Moisés las determinó antes de morir.

Nuevo discurso de Moisés; proemio (44-49)

Esta perícopa puede ser considerada como una conclusión del discurso anterior o como una introducción al que sigue. La supuesta situación histórica del discurso de Moisés es la misma del sermón anterior, y por eso puede valer para los dos.

44 Esta es la Ley que Moisés puso ante los ojos de los hijos de Israel. 45 Estos son los estatutos, leyes y mandamientos que Moisés había dado a los hijos de Israel, a su salida de Egipto, 46 al otro lado del Jordán, en el valle que hay frente a Bet-Peor, en la tierra de Seón, rey de los amorreos, que habitaba en Hesebón y había sido derrotado por Moisés y los hijos de Israel a su salida de Egipto. 47 Se apoderaron de su tierra y de la de Og, rey de Basán, dos de los reyes de los amorreos, que habitaban al otro lado del Jordán, al oriente; 48 su territorio se extendía desde Aroer, a orillas del torrente del Arnón, hasta el monte Siryon, 49 con todo el Arabá, que es el Hermón, del otro lado del Jordán, al oriente, hasta el mar del Arabá, al pie del Pasga.

El marco geográfico es el mismo conocido en la introducción anterior. En el v.48, el TM dice *Sy'on* en vez de *Siryon*, como se desprende de la explícita identificación con el *Hermón*. En realidad, la grafía hebraica de la colina del templo de Jerusalén es diversa (Syon), y, por otra parte, su mención en Transjordania está fuera de lugar. Los LXX leen Σηών, y la versión siríaca *Siryon*.

Capítulo 5

RECAPITULACION DE LA LEY

El Decálogo (1-22)

**1 «Oye, Israel, las leyes y los mandamientos que hoy voy
a hacer resonar en tus oídos; apréndetelos y pon mucho cui-
dado en guardarlos. 2 Yahvé, nuestro Dios, hizo con vosotros
una alianza en Horeb. 3 No hizo Yahvé esta alianza con
nuestros padres; la hizo con nosotros, que hoy vivimos to-
davía todos. 4 Yahvé nos habló cara a cara sobre la montaña
en medio del fuego. 5 Yo estaba entonces entre Yahvé y
vosotros para traeros sus palabras, pues vosotros teníais mie-
do del fuego, y no subisteis a la cumbre de la montaña.
El dijo: 6 «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te ha sacado de la
tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre. 7 No tendrás
más Dios que a mí. 8 No te harás imagen esculpida de cuan-
to hay arriba en los cielos, ni abajo sobre la tierra, ni de
cuanto hay en las aguas, más abajo de la tierra. 9 No las
adorarás ni las darás culto, porque yo, Yahvé, tu Dios, soy
un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los
hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me abo-
rrecen 10 y hago misericordia por mil (generaciones) a los
que me aman y guardan mis mandamientos. 11 No tomarás
el nombre de Yahvé, tu Dios, en falso, porque Yahvé no
dejará impune al que tome en falso su nombre. 12 Guarda
el sábado para santificarlo, como te lo ha mandado Yahvé,
tu Dios. 13 Seis días trabajarás y harás tus obras, 14 pero el
séptimo es sábado de Yahvé, tu Dios. No harás en él trabajo
alguno ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu buey,
ni tu asno, ni ninguna de tus bestias, ni el extranjero que
está dentro de tus puertas, para que tu siervo y tu sierva
descansen como descansas tú. 15 Acuérdate de que siervo
fuiste en la tierra de Egipto, y de que Yahvé, tu Dios, te
sacó de allí con mano fuerte y brazo tendido; y por eso,
Yahvé, tu Dios, te manda guardar el sábado. 16 Honra a tu
padre y a tu madre, como Yahvé, tu Dios, te lo ha mandado,
para que vivas largos años y seas feliz en la tierra que Yahvé,
tu Dios, te dará. 17 No matarás. 18 No adulterarás. 19 No roba-
rás. 20 No dirás falso testimonio contra tu prójimo. 21 No
desearás a la mujer de tu prójimo, ni desearás su casa, ni
su campo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno,
ni nada de cuanto a tu prójimo pertenece». 22 Estas son las
palabras que Yahvé dirigió a toda vuestra comunidad desde
la montaña, en medio de fuego, de nube y de tinieblas, con
fuerte voz, y no añadió más. Las escribió sobre dos tablas
de piedra que El me dió».**

En estilo enfático de predicador, el profeta exhorta a Israel a ser fiel a los compromisos del Sinaí-Horeb. Es un pueblo privilegiado, ya que esta *alianza* es superior a la de sus antepasados, los pa-

triarcas [1]. Moisés supone que subsisten algunos que han sido testigos de las grandiosas escenas de la promulgación de la Ley (v.3). Aunque la mayor parte habían perecido, sin embargo quedaban muchos de la tribu de Leví, y otros que, por haber alcanzado los veinte años de edad cuando se hizo el censo, quedaban libres del decreto de muerte en el desierto. Moisés les recuerda que Yahvé les habló *cara a cara* en su teofanía majestuosa *en medio del fuego* (v.4). Y como intermediario estaba Moisés, que explicaba las leyes de Yahvé (v.5) por estar más cerca de El en la montaña sagrada. El hagiógrafo quiere, por un lado, destacar el hecho de que Yahvé es un Dios excepcional, que ha tenido comunicaciones con Israel, su pueblo, pero al mismo tiempo quiere salvar la trascendencia divina y el papel preponderante de Moisés en la promulgación del Decálogo, que es la «carta magna» de la organización teocrática del pueblo hebreo.

El *Decálogo* [2] es substancialmente igual al relatado en Ex 20, salvo el precepto de la observancia del sábado y la prohibición de los malos deseos. Así, además de las razones de tipo religioso para observar el descanso sabático, se da una de tipo humanitario: dar descanso a los siervos (v.14). También se da más realce a la prohibición de los malos deseos hacia la mujer del prójimo, frente a la redacción de Ex 20,17, en que la *mujer* aparece entre las *cosas* del prójimo y citada después de *su casa*. Esta versión del Decálogo según el deuteronomista representa un *progreso* de puntualización moral sobre la radacción de Ex 20. Con todo, ambos textos parecen depender de un texto primitivo más conciso que el actual, en el que se exponían los preceptos sin explicaciones de los mismos. El hallazgo del *papiro Nash* confirma esta suposición [3]. El contenido del Decálogo representa ya un sentido moral de la vida muy elevado, y la mayor parte de los preceptos (excepto la observancia del *sábado* y la prohibición de imágenes representativas de la divinidad) son comunes a otros códigos morales de la antigüedad [4].

Moisés, intermediario entre Yahvé y el pueblo (23-33)

23 «Cuando oísteis su voz de en medio de las tinieblas estando la montaña toda en fuego, os acercasteis luego a mí todos los jefes de las tribus y todos los ancianos 24 y me dijisteis: «Yahvé, nuestro Dios, nos ha hecho ver su gloria y su grandeza, y oír su voz en medio del fuego; hoy hemos visto a Dios hablar al hombre y quedar éste con vida. 25 ¿Por qué, pues, morir devorados por ese gran fuego si seguimos oyendo la voz de Yahvé, nuestro Dios? 26 Porque de toda

1 Gén 15,18.
2 Véase comentario a Ex 20,1; 34,28.
3 Cf. RB (1904) 242-250.
4 Sobre el sentido e interpretación de los distintos preceptos del Decálogo y sus paralelos paganos véase comentario a Ex 20.

carne, ¿quién como nosotros ha oído la voz del Dios vivo
hablando de en medio del fuego y ha quedado con vida?
27 Acércate tú y oye lo que te diga Yahvé, nuestro Dios, y
transmítenos a nosotros cuanto Yahvé, nuestro Dios, te diga,
y nosotros le escucharemos y lo haremos». 28 Yahvé escuchó
vuestras palabras cuando me hablabais y me dijo: «He oído
las palabras que el pueblo te ha dirigido; está bien lo que
dicen. 29 ¡Oh si tuvieran siempre ese mismo corazón y siem-
pre me temieran y guardaran mis mandamientos para ser
por siempre felices, ellos y sus hijos! 30 Ve y diles: Volveos
a vuestras tiendas. 31 Pero tú quédate aquí conmigo, y yo
te diré todas las leyes, mandamientos y preceptos que tú les
has de enseñar para que los pongan por obra en la tierra que
yo les voy a dar en posesión. 32 Poned, pues, mucho cuidado
en hacer cuanto Yahvé, vuestro Dios, os manda; 33 seguid
en todo los caminos que Yahvé, vuestro Dios, os prescribe,
para que viváis y seáis dichosos y duréis largos años en la tie-
rra que vais a poseer».

El pueblo, sobrecogido por la teofanía majestuosa de Yahvé, acompañada de truenos y relámpagos, se maravilla de haber salido con vida de aquel espectáculo, pero no quiere que se repita el hecho, y ruega a Moisés que se comunique directamente con Yahvé en lugar de ellos, trayendo luego sus disposiciones [5]. A Dios le agrada este temor reverencial hacia lo divino, y accede a comunicar sus leyes al profeta.

Capítulo 6

EL AMOR DE DIOS Y LA OBSERVANCIA DE LA LEY

1 «Esta es la Ley—los mandatos, los preceptos—que Yahvé,
vuestro Dios, me mandó que os enseñase, para que la cum-
pláis en la tierra en que vais a entrar y vais a poseer; 2 para
que temáis a Yahvé, tu Dios, tú y tus hijos y los hijos de tus
hijos, y, guardando todos los días de tu vida todas sus leyes
y todos sus mandamientos que yo te inculco, vivas largos
años. 3 Escúchalos, Israel, y ten sumo cuidado en ponerlos
por obra, para que seas dichoso y os multipliquéis grande-
mente, según lo que ha dicho Yahvé, el Dios de tus padres,
de darles la tierra que mana leche y miel. 4 Oye, Israel:
Yahvé, nuestro Dios, es él solo Yahvé. 5 Amarás a Yahvé,
tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo
tu poder, 6 y llevarás muy dentro del corazón todos estos
mandamientos que yo te doy. 7 Incúlcaselos a tus hijos, y,
cuando estés en tu casa, cuando viajes, cuando te acuestes,
cuando te levantes, habla siempre de ellos. 8 Atatelos a tus
manos para que te sirvan de señal; póntelos en la frente,
entre tus ojos; 9 escríbelos en los postes de tu casa y en tus
puertas. 10 Cuando Yahvé, tu Dios, te introduzca en la tierra

[5] Ex 20,18s.

que a tus padres, Abraham, Isaac y Jacob, juró darte, ciudades grandes y hermosas que tú no has edificado, [11] casas llenas de toda suerte de bienes que tú no has llenado, cisternas que tú no has excavado, viñas y olivares que tú no has plantado; cuando comas y te hartes, [12] guárdate de olvidarte de Yahvé, que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre. [13] Teme a Yahvé, tu Dios; sírvele a El y jura por su nombre. [14] No te vayas tras otros dioses, de los dioses de los pueblos que te rodean; [15] porque Yahvé, tu Dios, que está en medio de ti, es un Dios celoso, y la cólera de Yahvé, tu Dios, se encendería contra ti y te exterminaría de sobre la tierra. [16] No tentéis a Yahvé, vuestro Dios, como le tentasteis en Masá. [17] Guardad con gran cuidado los mandamientos de Yahvé, vuestro Dios; los preceptos y las leyes que El os da. [18] Haz lo que es recto y bueno a los ojos de Yahvé, para que seas dichoso [19] y entres, para poseerla, en la buena tierra que Yahvé con juramento prometió a tus padres, cuando ante ti arroje a todos tus enemigos, como El lo ha dicho. [20] Cuando un día te pregunte tu hijo, diciendo: «¿Qué son estos mandamientos, estas leyes y preceptos que Yahvé, nuestro Dios, os ha prescrito?», [21] tú responderás a tu hijo: «Nosotros éramos en Egipto esclavos del faraón, y Yahvé nos sacó de allí con su potente mano. [22] Yahvé hizo a nuestros ojos grandes milagros y prodigios terribles contra Egipto, contra el faraón y contra toda su casa, [23] y nos sacó de allí para conducirnos a la tierra que con juramento había prometido a nuestros padres. [24] Yahvé nos ha mandado poner por obra sus leyes y temer a Yahvé, nuestro Dios, para que seamos dichosos siempre y El nos conserve la vida, como hasta ahora ha hecho; [25] y es para nosotros la justicia guardar sus mandamientos y ponerlos por obra ante Yahvé, nuestro Dios, como El nos lo ha mandado».

Es de notar la insistencia del profeta en repetir las mismas ideas y el uso de los sinónimos. El fundamento de la religión de Israel está en el amor de Yahvé hacia los patriarcas y en la libre elección de su descendencia. En virtud de este amor sacó a Israel de Egipto con muchos prodigios y le condujo por el desierto hacia la tierra de promisión. Todo esto exige correspondencia por parte de Israel, observando sus preceptos. En esto se resume toda la Ley: *Amarás a tu Dios, Yahvé, con todo tu corazón, toda tu alma y todas tus fuerzas* (v.5), como condición para disfrutar de su protección en la tierra prometida. Todo israelita debía recitar la *semá'*, u oración, que empezaba con el v.4: *Oye* (semá'), *Israel: Yahvé, nuestro Dios, es El solo Yahvé* [1]. Es la afirmación categórica de un monoteísmo estricto: no hay más Dios que Yahvé. Por eso el israelita debe amarle sin reserva *(con todo su corazón..., con todas sus fuerzas)*. No se trata sólo de un sentimiento de terror ante la fuerza *numénica*

[1] Como en hebreo no hay cópula verbal, el sentido puede ser triple: «Yahvé, nuestro Dios, *es* uno», «Yahvé *es* nuestro Dios único», «Yahvé *es* nuestro Dios, Yahvé *es* único». Véase F. Ceuppens, *Theologia biblica* I (Roma 1938) 108s. Se ha querido desvirtuar la fuerza del texto suponiendo que se trata sólo de una afirmación monolátrica (Yahvé es el único Dios de los hebreos, sin negar que haya otros dioses fuera de Israel), pero en el contexto general del Pentateuco se considera como el único *Dios viviente* al Dios de Israel.

de Yahvé, sino una entrega amorosa de todo su ser en correspondencia al *amor* que ha mostrado por su pueblo. Es el reflejo de la doctrina profética sobre el amor mutuo entre Dios e Israel. Jesucristo declarará esta fórmula la fundamental de la nueva ley [2]. Prueba de ese amor a Dios es el cumplimiento de sus mandamientos con toda fidelidad. Por eso debe tenerlos siempre presentes—en los viajes, en la casa, al levantarse—y ponerlos en el frontispicio de sus moradas y en sus manos como *señal* de pertenencia a Yahvé. En la época del judaísmo rabínico se tomaba al pie de la letra esta ordenación, y se ponía a la entrada de todas las casas en una cajita *(mezuza)* un trozo de pergamino con este texto del Dt 6,4-9 y Dt 11,13-21. Y aun llevaban en la frente y en las manos fragmentos de la Ley [3]. El legislador hebreo insiste en esto porque conoce la volubilidad de su pueblo, y teme que cuando se instalen en Canaán se olviden de su Dios, que los ha llevado a la tierra que *mana leche y miel* (v.12). Yahvé es un Dios celoso, que no permite competidores; por eso deben abstenerse del culto a los ídolos (v.14). Israel debe confiar en sus promesas y no tentarle como en *Masá* (v.16) [4], pero tiene que cumplir fielmente sus preceptos si ha de disfrutar de la tierra prometida. En el reconocimiento de los derechos divinos y el cumplimiento fiel a sus preceptos consistirá la *justicia* de los israelitas (v.25). De ese modo serán reconocidos *justos* y aceptables a los ojos divinos y dignos de su protección.

Capítulo 7

EXHORTACIONES RELIGIOSAS

Prohibición de contaminarse con los cananeos (1-5)

1 «Cuando Yahvé, tu Dios, te introduzca en la tierra que vas a poseer y arroje delante de ti a muchos pueblos, a jeteos, guergueseos, amorreos, cananeos, fereceos, jeveos y jebuseos, siete naciones más numerosas y poderosas que tú, 2 y Yahvé, tu Dios, te las entregue y tú las derrotes, las darás al anatema, no harás pactos con ellas ni les harás gracia. 3 No contraigas matrimonios con ellas, no des tus hijas a sus hijos ni tomes sus hijas para tus hijos, 4 porque ellas desviarían a tus hijos de en pos de mí y los arrastrarían a servir a otros dioses, y la ira de Yahvé se encendería contra vosotros y os destruiría prontamente. 5 Así, por el contrario, habrás de hacer con ellos: derribaréis sus altares, romperéis sus cipos, abatiréis sus *aseras* y daréis al fuego sus imágenes talladas, 6 porque eres un pueblo santo para Yahvé, tu Dios».

El legislador está preocupado con la posible absorción de Israel por los cananeos, de cultura superior, y por eso prohibe reiterada-

2 Mt 22,37-38; Mc 12,29-30; Lc 10,27-28.
3 Ex 13,1-10; 11-16; Dt 6,4-9; 11,13-21.
4 Ex 17,1-7.

mente tener relaciones con todos los pueblos que habitan en Canaán. Los profetas predican constantemente a sus compatriotas, previniéndoles contra los peligros de los cultos cananeos. El pueblo israelita, acostumbrado y cansado de las exigencias adustas del Dios del Sinaí, se fué tras de los cultos orgiásticos y condescendientes de los cananeos. Por eso ahora el legislador quiere que se destruyan todos los lugares de culto de Canaán: sus altares, *cipos* o estelas *(masebot)* y *aseras* o bosques sagrados [1].

Israel, para preservarse de las influencias de los pueblos de Canaán, debe exterminarlos, condenándolos al *anatema* (v.2) [2]. En esto el legislador hebreo es tributario de las costumbres rudas e inhumanas de la época. Ante las exigencias religiosas, no dudaba en extirpar a las poblaciones vencidas.

Israel, pueblo privilegiado y «santo» (6-15)

6 «Porque eres un pueblo santo para Yahvé, tu Dios, Yahvé, tu Dios, te ha elegido para ser el pueblo de su porción entre todos los pueblos que hay sobre la haz de la tierra. 7 Si Yahvé se ha ligado con vosotros y os ha elegido, no es por ser vosotros los más en número entre todos los pueblos, pues sois el más pequeño de todos los pueblos. 8 Porque Yahvé os amó y porque ha querido cumplir el juramento que hizo a vuestros padres, os ha sacado de Egipto Yahvé con mano poderosa, rediméndoos de la casa de la servidumbre, de la mano del faraón, rey de Egipto. 9 Has de saber, pues, que Yahvé, tu Dios, es Dios fiel, que guarda la alianza y la misericordia hasta mil generaciones a los que le aman y guardan sus mandamientos; 10 pero retribuye en cara al que le aborrece, destruyéndole; no tarda en darle en cara su merecido. 11 Guarda, pues, tú sus mandamientos, las leyes y estatutos que te prescribe hoy, poniéndolos por obra. 12 Si escucháis sus mandatos, y los guardáis, y los ponéis por obra, en retorno, Yahvé, tu Dios, te guardará su alianza y la misericordia que a tus padres juró. 13 Te amará, te bendecirá y te multiplicará; bendecirá el fruto de tus entrañas y el fruto de tu suelo: tu trigo, tu mosto, tu aceite, las crías de tus vacas y las crías de tus ovejas, en la tierra que a tus padres juró darte. 14 Serás bendito sobre todos los pueblos, no habrá estériles en ti ni en tus ganados. 15 Yahvé alejará de ti las enfermedades, no mandará sobre ti ninguna de las plagas malignas de Egipto que tú conoces y afligirá con ellas a los que te odian».

Israel, en razón de su elección excepcional, es un pueblo *santo*, destinado a vivir en relaciones íntimas con Yahvé, el *Santo* por excelencia. Sus mandatos *santifican* a Israel, y, por tanto, no debe contaminarse con prácticas idolátricas e inmorales de otros pueblos.

[1] Cf. M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques* 203-204.
[2] Sobre la identificación de cada uno de los siete pueblos mencionados véase comentario a Gén 10,16; Núm 13,30. Véase ABEL, *Géog.* I 320-321.

La *santidad* implica, ante todo, un elemento negativo: la *separación* de todo lo profano, que aquí son los pueblos de Canaán, y un elemento positivo: el acercamiento a Dios cumpliendo sus mandamientos. En la *heredad* de Yahvé, escogida entre las naciones como *porción* selecta, Yahvé le ha elegido a pesar de ser el *pueblo más pequeño* del universo (v.8); por tanto, sin méritos intrínsecos por su parte. Yahvé tenía empeñado un juramento hecho a los antepasados de Israel, y ha querido cumplir su *alianza* liberándolo de la servidumbre egipcia y organizándolo como pueblo *sacerdotal* y nación *santa* [3]. Como tal tiene que responder a una misión histórica excepcional, conforme a los designios divinos. Esto exige de parte de Israel una entrega sin reservas al cumplimiento de los mandatos divinos, ya que, si Yahvé es misericordioso por *mil generaciones*, es también justo y castiga implacablemente al *que le aborrece, destruyéndole* (v.10). Por su parte, Yahvé corresponderá bendiciendo y concederá la prosperidad y felicidad al que sea fiel a sus preceptos (v.12-14) [4].

Exterminio de los cananeos (16-26)

**16 «Devorarás a todos los pueblos que Yahvé, tu Dios, va
a entregarte; tus ojos no los perdonarán, y no servirás a sus
dioses, porque eso sería para ti la ruina. 17 Y si se te ocurrie-
re decir: «¿Cómo voy a poder expulsar a esas naciones, que
son más numerosas que yo?» 18 No las temas. Acuérdate de
lo que Yahvé, tu Dios, hizo con el faraón y con todo Egipto,
19 las grandes pruebas que vieron tus ojos, los portentos y
prodigios, la mano fuerte y el brazo tendido con que Yahvé,
tu Dios, te sacó; así hará también Yahvé, tu Dios, con todos
los pueblos que tú temes. 20 Aun tábanos mandará Yahvé,
tu Dios, contra ellos hasta hacer perecer los supervivientes
o a los que se escondiesen. 21 No los temas, porque en medio
de ti está Yahvé, tu Dios; el Dios grande y terrible. 22 Yahvé,
tu Dios, expulsará a esas naciones poco a poco; no podrás
exterminarlas en un día, no sea que las fieras salvajes se
multipliquen contra ti. 23 Yahvé, tu Dios, te los entregará
y los conturbará con gran conturbación hasta que desapa-
rezcan; 24 entregará en tus manos sus reyes y harás desapa-
recer sus nombres de debajo de los cielos; nadie podrá re-
sistirle hasta que los hayas destruído. 25 Consumirás por el
fuego las imágenes esculpidas de sus dioses; no codicies la
plata ni el oro que haya sobre ellas, apropiándotelo, y cayendo
en una trampa, porque es abominable a Yahvé, tu Dios,
26 y no has de introducir en tu casa abominación para no
hacerte como ello es, anatema. Detéstalo y abomínalo como
abominación por ser cosa dada al anatema».**

3 Ex 19,6.

4 Toda esta doctrina deuteronómica sobre las relaciones amorosas de Yahvé para con su pueblo encuentra su eco fiel en la predicación profética del siglo VIII antes de Cristo, época en que probablemente recibió su última redacción este libro. Cf. Os 2,15; 9,10; 11,1; 12,10; 13,14.

Nueva promesa de auxilio contra los cananeos cuando llegue el momento de invadir su tierra. Por muy poderosos que sean, no lo serán más que los ejércitos del faraón, vencidos por el poder del *brazo tendido* de Yahvé (v.18). Yahvé renovará, si es preciso, los antiguos portentos, enviando plagas de *tábanos* [5] contra los cananeos. Sin embargo, la conquista de Canaán no será rápida, ni convendrá exterminar a los cananeos en masa, pues entonces, al quedar deshabitado el país, las *fieras salvajes* se apoderarían de sus campos (v.22) [6]. En 9,3 se habla de una conquista rápida, debida a la intervención milagrosa de Dios. Por ello algunos autores sugieren que el v.22 es glosa, para hacer ver a los lectores que las dificultades en la ocupación de Canaán estaban previstas. Los reyes serán vencidos y exterminados [7]. Sobre todo, lo que se recomienda es acabar con toda clase de imágenes de ídolos, prohibiendo aprovecharse de los metales preciosos de que están revestidas (v.26).

Capítulo 8

AGRADECIMIENTO A DIOS POR LOS BENEFICIOS RECIBIDOS

1 «Tened gran cuidado de poner por obra los mandamientos que os prescribo hoy, para que viváis y os multipliquéis y entréis, para poseerla, en la tierra que Yahvé juró dar a vuestros padres. 2 Acuérdate de todo el camino que Yahvé, tu Dios, te ha hecho andar todos estos cuarenta años por el desierto para castigarte y probarte, para conocer los sentimientos de tu corazón y saber si guardas o no sus mandamientos. 3 El te afligió, te hizo pasar hambre y te alimentó con el maná, que no conocieron tus padres, para que aprendieras que no sólo de pan vive el hombre, sino de cuanto procede de la palabra de Dios. 4 Tus vestidos no se envejecieron sobre ti, ni se hincharon tus pies durante esos cuarenta años, 5 para que reconocieras en tu corazón que Yahvé, tu Dios, te instruye como instruye un hombre a su hijo; 6 y guardarás los mandamientos de Yahvé, tu Dios, marchando por sus caminos y temiéndole. 7 Ahora, Yahvé, tu Dios, va a introducirte en una buena tierra; tierra de torrentes, de fuentes, de aguas profundas que brotan en los valles y en los montes; 8 tierra de trigo, de cebada, de viñas, de higueras y de granados; tierra de olivos, de aceite y de miel; 9 tierra donde comerás tu pan con abundancia y no carecerás de nada; tierra cuyas piedras son hierro y de cuyas montañas sale el cobre. 10 Comerás y te hartarás; bendice, pues, a Yahvé por la buena tierra que te ha dado. 11 Guárdate bien de olvidarte de Yahvé, tu Dios, dejando de observar sus mandamientos, sus leyes y sus preceptos que hoy te prescribo yo;

[5] Ex 8,16s.
[6] Cf. Ex 29,30.
[7] Jos 10,22-27; 11,12; 12,7-24.

[12] no sea que, cuando comas y te hartes, cuando edifiques
y habites hermosas casas, [13] y veas multiplicarse tus bueyes
y tus ovejas, y acrecentarse tu plata, tu oro y todos tus bienes,
[14] te ensoberbezcas en tu corazón y te olvides de Yahvé, tu
Dios, que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de la ser-
vidumbre, [15] y te ha conducido a través de vasto y horrible
desierto, de serpientes de fuego y escorpiones, tierra árida
y sin aguas; que hizo brotar para ti agua de la roca pederna-
lina [16] y te ha dado a comer en el desierto el maná, que tus
padres no conocieron, castigándote y probándote para, a la
postre, hacerte bien, [17] no dijeras: «Mi fuerza y el poder de
mi mano me ha dado esta riqueza». [18] Acuérdate, pues, de
Yahvé, tu Dios, que es quien te da poder para adquirirla,
cumpliendo como hoy la alianza que a tus padres juró.
[19] Si, olvidándote de Yahvé, te llegaras a ir tras de otros dio-
ses y les sirvieras y te prosternaras ante ellos, yo doy testi-
monio hoy contra vosotros de que con toda certeza perece-
réis; [20] como las naciones que Yahvé hace perecer ante vos-
otros, así vosotros pereceréis por no haber escuchado la voz
de Yahvé, vuestro Dios».

Una vez más, el profeta, con no mucho orden lógico, pero con estilo oratorio muy ponderativo, exhorta al pueblo a poner por obra los mandamientos que les ha dado Yahvé para que vivan muchos años en la tierra que juró a sus padres. Durante cuarenta años les ha probado a fin de conocer los sentimientos de su corazón; sin embargo, los colmó de bienes durante la peregrinación por el hórrido desierto para que le conociesen y amasen [1]. Ahora que va a introducirlos en la tierra excelente de Canaán, llena de todas las abundancias, Israel corre el peligro de olvidarse de los beneficios recibidos y atribuirse a su esfuerzo los bienes que en ella encontrará (v.17). Y, sobre todo, le previene contra el peligro de la idolatría, porque, si prevarica, yendo tras de dioses ajenos, encontrará su destrucción, como la encontraron los propios cananeos de manos de Yahvé (v.20).

Capítulo 9

PROTECCION DIVINA SOBRE ISRAEL

Yahvé expulsará a los cananeos (1-6)

[1] «Escucha, Israel: Estáis hoy para pasar el Jordán y mar-
char a la conquista de naciones más numerosas y más pode-
rosas que tú; de grandes ciudades, cuyas murallas se levantan
hasta el cielo; [2] de un pueblo numeroso, de elevada estatura,
los hijos de Enaq, que ya conoces y de quienes has oído ha-
blar. ¿Quién podrá resistir contra estos hijos de Enaq?
[3] Has de saber desde hoy que Yahvé, tu Dios, irá El mismo

[1] Véase la idea de la solicitud maternal de Dios por Israel en el desierto en Os 2,16; 11,1 Jer 2,2; Ez 16.

delante de ti como fuego devorador, que los destruirá, los
humillará ante ti, y tú los arrojarás y los destruirás pronto,
como te lo ha dicho Yahvé. 4 No digas luego en tu corazón
cuando Yahvé, tu Dios, los arroje de delante de ti: «Por mi
justicia me ha puesto Yahvé en posesión de esta tierra».
Por la iniquidad de esos pueblos, Yahvé los arrojará de ante
ti. 5 No por tu justicia ni por la rectitud de tu corazón vas a
entrar en posesión de esa tierra, sino por la maldad de esas
naciones los expulsa Yahvé de delante de ti; para cumplir
la palabra que con juramento dió a tus padres Abraham,
Isaac y Jacob. 6 Entiende que no por tu justicia te da Yahvé,
tu Dios, la posesión de esa buena tierra; porque eres pueblo
de dura cerviz».

El deuteronomista recalca insistentemente la idea de que la posesión de Canaán se debe únicamente al favor divino. Israel no debe temer a los enemigos que ha de expulsar, aunque sean descendientes de Enaq, gigantes de estatura, y sus ciudades amuralladas (v.1), porque la omnipotencia divina los extirpa como *fuego devorador* (v.3), y los arrojará por sus *iniquidades*, de forma que Israel no será instalado en su tierra por su *justicia* o merecimientos, sino por pura benevolencia divina (v.4). Yahvé tiene empeñada su palabra con juramento, dada a los patriarcas, y ahora la va a cumplir[1]. Israel en realidad es un *pueblo de dura cerviz* (v.5), que soporta de mala gana el yugo de Yahvé[2]. Es contumaz y rebelde en sus caminos y sólo se doblega ante la fuerza e intervención divina.

La prevaricación de Israel (7-29)

7 «Acuérdate, no olvides cuánto has irritado a Yahvé, tu
Dios, en el desierto; desde el día en que salisteis de la tierra
de Egipto hasta que habéis llegado a este lugar, habéis sido
rebeldes a Yahvé. 8 Ya en Horeb provocasteis la ira de
Yahvé, y Yahvé se irritó contra vosotros hasta querer destruiros.
9 Cuando subí yo a la cumbre de la montaña para
recibir las tablas de la alianza que Yahvé hacía con vosotros,
y estuve allí cuarenta días y cuarenta noches sin comer pan
ni beber agua, 10 y me dió Yahvé las dos tablas de piedra
escritas con el dedo de Dios, que contenían todas las palabras
que El os había dicho en la montaña, en medio del
fuego, el día de la congregación; 11 al cabo de los cuarenta
días y cuarenta noches me dió Yahvé las dos tablas de piedra,
las tablas de la alianza, 12 y me dijo entonces: «Anda, baja
presto de aquí, porque tu pueblo, el que has sacado de
Egipto, se ha corrompido; pronto se ha apartado del camino
que yo le mandé y se han hecho una imagen fundida».
13 Y me dijo Yahvé: «Ya veo que este pueblo es un pueblo de
dura cerviz; 14 déjame que le destruya y que borre su nombre
de debajo de los cielos, y te haré a ti una nación más
poderosa y más numerosa que ese pueblo». 15 Yo me volví

1 Cf. Gén 12,6; 13,14-17; 15,19; 17,8.
2 Is 48,4.

y bajé de la montaña, que estaba toda en fuego, trayendo
en mis manos las dos tablas de la alianza; 16 miré y vi que
habíais pecado contra Yahvé, vuestro Dios; os habíais hecho
un becerro fundido, apartándoos bien pronto del camino
que Yahvé os había prescrito; 17 cogí entonces las dos tablas
y con mis manos las tiré, rompiéndolas ante vuestros ojos.
18 Luego me postré en la presencia de Yahvé, como la pri-
mera vez, durante cuarenta días y cuarenta noches, sin
comer pan y sin beber agua, por todos los pecados que
vosotros habíais cometido, haciendo lo malo a los ojos de
Yahvé, irritándole. 19 Yo estaba espantado de ver la cólera
y el furor con que Yahvé estaba enojado contra vosotros, has-
ta querer destruiros; pero todavía esta vez me escuchó Yahvé.
20 Estaba Yahvé también fuertemente irritado contra Aarón,
hasta el punto de querer hacerle perecer, y yo intercedí en-
tonces por Aarón; 21 y cogí vuestro pecado, el que os habíais
hecho, y lo arrojé al fuego, y desmenuzándolo bien hasta re-
ducirlo a polvo, eché el polvo en el torrente que baja de la
montaña. 22 En Taberá, en Masá y en Quibrot-at-tawah ex-
citasteis también la cólera de Yahvé; 23 y cuando Yahvé os
hizo subir de Cadesbarne, diciendo: «Subid y tomad posesión
de la tierra que os doy», fuisteis rebeldes a las órdenes de Yah-
vé, vuestro Dios; no tuvisteis confianza en El y no obedecis-
teis a su voz. 24 Habéis sido rebeldes a Yahvé desde el día en
que El comenzó a poner en vosotros sus ojos. 25 Yo me
postré ante Yahvé aquellos cuarenta días y cuarenta noches
que estuve postrado, porque Yahvé hablaba de destruiros,
26 y le rogué, diciendo: «¡Señor, Yahvé!, no destruyas a tu
pueblo, a tu heredad, redimida por tu grandeza, sacándolo
de Egipto con tu mano poderosa. 27 Acuérdate de tus sier-
vos Abraham, Isaac y Jacob; no mires a la dureza de este
pueblo, a su perversidad y a su pecado; 28 que no puedan
decir los de la tierra de que nos has sacado: «Por no poder
Yahvé hacerlos entrar en la tierra que les había prometido
y porque los odiaba, los ha sacado fuera para hacerlos mo-
rir en el desierto». 29 Son tu pueblo, tu heredad, que con
tu gran poder y brazo tendido has sacado fuera».

Siguiendo la idea de que Israel es un pueblo rebelde, de *dura cerviz*, el profeta recuerda las prevaricaciones de aquél en el Sinaí con motivo de la promulgación de los diez mandamientos. Los hechos aludidos están narrados en el Exodo y en los Números, y están recordados libremente en estilo oratorio. En el momento más solemne de la historia de Israel, cuando se concluyó la *alianza* y se establecieron las bases religiosas y morales de la nueva teocracia, el pueblo elegido prevaricó construyéndose el becerro de oro (v.9) [3]. La violación del pacto era flagrante, ya que Yahvé había prohibido terminantemente toda representación animal de la divinidad; por eso está dispuesto a exterminarlo en su totalidad. La intervención de Moisés salvó a su pueblo [4]. Rota la alianza, Moisés creyó inútiles los mandamientos grabados en piedra, y así rompió las dos tablas

3 Ex 32,1-4.
4 Cf. Ex 24,12; 34,28.

de la Ley. El profeta reacciona después, impetrando el perdón para el pueblo culpable y expiando con ayunos su pecado (v.18). Conseguido el perdón, Moisés destruyó el becerro de oro y arrojó sus cenizas a un torrente como cosa abominable que contaminaba el campamento [5].

Los v.22-24 parecen ser inserción posterior; en ellos se recuerdan otras apostasías y prevaricaciones de Israel durante su peregrinación en el desierto [6].

Moisés apela a las promesas hechas a los patriarcas para que Yahvé no descargue su ira sobre el pueblo pecador (v.27) y al mismo tiempo recuerda el deshonor que para el nombre de Yahvé será cuando los paganos se enteren de que su Dios ha exterminado a su pueblo en el desierto, atribuyendo esto a su impotencia al dar cumplimiento de sus promesas de introducirlo en la tierra de Canaán [7].

Capítulo 10

NUEVAS EXHORTACIONES

Las tablas de la Ley (1-5)

1 «Entonces me dijo Yahvé: «Hazte dos tablas de piedra como las primeras y sube a mí a la montaña; haz también un arca de madera; 2 yo escribiré sobre estas tablas las palabras que estaban escritas sobre las primeras que tú rompiste y las guardarás en el arca». 3 Hice, pues, un arca de madera de acacia, y, habiendo cortado dos tablas de piedra como las primeras, subí con ellas a la montaña. 4 El escribió sobre estas tablas lo que estaba escrito en las primeras, los diez mandamientos que Yahvé os había dicho en la montaña de en medio del fuego el día de la congregación, y me las dió. 5 Yo me volví y, bajando de la montaña, puse las tablas en el arca que había hecho, y allí han quedado, como Yahvé me lo mandó».

Los preceptos básicos de la teocracia hebraica deben aparecer a los ojos de los israelitas como redactados misteriosamente por el *dedo* de Yahvé, expresión antropomórfica que indica la parte que ha habido de inspiración divina en la redacción del Decálogo, obra, sin duda, del propio Moisés. Para rodearlo de mayor veneración, Moisés se aísla en la montaña de Yahvé mientras graba en piedra dichos preceptos [1]. Moisés recibe orden de redactar dos nuevas ta-

5 Ex 32,20.
6 Cf. Núm 11,1-3; Ex 17,1-7; Núm 11,4-34.
7 Ex 32,12; Núm 14,16.

1 Era corriente en Oriente grabar en piedra los contratos y estatutos fundamentales. Hammurabi grabó su código famoso en diorita. Según Dt, Josué grabó en piedra encalada la Ley (Dt 27,2-3).

blas de piedra en sustitución de las rotas por él como protesta por la prevaricación del pueblo y colocarlas en un arca de madera, de forma que se conserven para memoria en Israel [2].

Partida de los israelitas (6-7)

[6] Los hijos de Israel partieron de Berot-Bene Yahqan para Moserá. Allí murió Aarón y allí fué enterrado. Eleazar, su hijo, fué sacerdote en su lugar. [7] De allí partieron para Gadgad, y de Gadgad para Yotbatá, región rica en aguas.

Este fragmento relativo al itinerario de los hebreos está fuera de lugar, pues interrumpe el discurso del orador. El estilo es de un historiador que inserta unos detalles históricos fuera del marco geográfico del Sinaí, donde tuvo lugar la alianza, la entrega de las tablas de la Ley y la elección de los levitas. Los lugares citados de las estaciones no concuerdan exactamente con los que conocemos por el libro de los Números [3]. *Moserá* debe de ser el Moserot de Núm 33,31 [4]. Allí murió Aarón, mientras que, según Núm 20,22-30, murió en el monte Hor. Pero los lugares están próximos, y así los datos son aproximativos. *Gadgad* es el *Hor-Gadgad* de Núm 33,32. *Yotbatá* aparece también en Núm 33,32, aunque sin la puntualización de que era una región *rica en aguas*.

Elección de los levitas (8-9)

[8] «En ese tiempo separó Yahvé la tribu de Leví para llevar el arca de la alianza de Yahvé, para que estuvieran en su presencia y le sirvieran y bendijeran su nombre, como hasta hoy. [9] Por eso Leví no tiene parte ni heredad entre sus hermanos, porque es Yahvé su heredad, como Yahvé te lo ha dicho».

A la tribu de Leví le cabe el honor de custodiar y transportar el arca de la alianza [5]. Ellos debían estar en *presencia* de Yahvé, es el servicio de los sacerdotes [6]. Segunda función de ellos es *bendecir* al pueblo en nombre de Dios [7]. Por estar reservada la tribu de Leví al servicio inmediato de Yahvé, no tuvo parte ni *heredad* en la distribución de Canaán, porque su *heredad* es el propio Yahvé [8]. Vivirán

[2] Según Ex 37,1-9, el constructor material del arca.
[3] Según Núm 33,30-31, el itinerario fué: Moserot, Bene Yaqan, Gadgad.
[4] Cf. Núm 33,30-41a.
[5] Cf. Núm 3,31; 4,15; Jos 3,6.8.
[6] Dt 17,12; 18,7.
[7] Núm 6,23; Lev 9,22.
[8] La palabra primariamente designa la piedrecita que se utilizaba para echar a suertes, y después la *suerte* o parte caída en suerte. Por eso los LXX traducen el hebreo *najalah* (heredad) por κλῆρος. De este pasaje está tomada la designación de *clero* a la corporación de ministros cristianos a quienes incumbe el culto, que es su *heredad* o porción de Dios.

de lo que pertenece a Yahvé en las funciones de culto [9]. En Ex 32,29 dice Moisés a los levitas: «Hoy os habéis consagrado a Yahvé haciéndole cada uno oblación del hijo o del hermano; por ello recibiréis hoy *bendición*», que parece ser el hecho de ser elegidos *para llevar el arca de la alianza de Yahvé, para asistir en la presencia de Yahvé y para bendecir su nombre, como hasta hoy*. A esto responde lo que se dice en Jos 3,13 sobre la conducción del arca por los sacerdotes delante del pueblo para mostrarle el camino en el paso del Jordán. El arca fué llevada por los sacerdotes en torno a Jericó antes del asalto. Las vicisitudes del arca fueron azarosas. En tiempos de Helí fué capturada por los filisteos [10], después devuelta y guardada en casa de Abenadad, luego en la de Obededón, y por fin llevada por David a la tienda que le tenía preparada en Jerusalén [11]. Al huir de Absalón la llevó consigo [12]; después Salomón la colocó en el templo [13], y en éste debió de perecer en el incendio a manos de los caldeos. El arca era el símbolo de la presencia de Yahvé en medio de su pueblo, y las tablas de la Ley el documento escrito de la alianza.

Moisés recibe orden de ponerse al frente de su pueblo (10-11)

10 «Yo me estuve en la montaña como anteriormente, cuarenta días y cuarenta noches; y Yahvé me escuchó esta vez también y no quiso ya destruiros. 11 Me dijo Yahvé: «Levántate y ve a ponerte a la cabeza del pueblo para que entren y se posesionen de la tierra que a sus padres juré darles».

Conclusión de la intervención de Moisés: el perdón para el pueblo y la confirmación del caudillaje de Moisés. El pueblo estaba reconciliado con Dios, pero era preciso continuar el camino hacia la tierra prometida, según el juramento de Yahvé a los patriarcas. Yahvé confirma su decisión de llevarlos a Canaán a pesar de las infidelidades, pues la alianza ha sido restablecida con todas sus consecuencias por ambas partes. Esta es la tesis teológica que el deuteronomista quiere inculcar en este relato.

Exhortación a la fidelidad a Yahvé (12-22)

12 «Ahora, pues, Israel, ¿qué es lo que de ti exige Yahvé, tu Dios, sino que temas a Yahvé, tu Dios, siguiendo por todos sus caminos, amando y sirviendo a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, 13 y guardando los mandamientos de Yahvé y sus leyes, que hoy te prescribo yo, para que seas dichoso? 14 Mira: De Yahvé, tu Dios, son

9 Núm 18,20.
10 1 Sam 4,17.
11 2 Sam 6.
12 2 Sam 15.
13 1 Re 6.

los cielos de los cielos. la tierra y todo cuando en ella se contiene. [15] Y sólo con tus padres se ligó amándolos, y a su descendencia después de ellos, a vosotros, os ha elegido de entre todos los pueblos, como hoy. [16] Circuncidad, pues, vuestros corazones y no endurezcáis más vuestra cerviz; [17] porque Yahvé, vuestro Dios, es el Dios de dioses, el Señor de los señores, el Dios grande, fuerte y terrible, que no hace acepción de personas ni recibe regalos, [18] hace justicia al huérfano y a la viuda, [19] ama al extranjero y le alimenta y le viste. Amad también vosotros al extranjero, porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto. [20] Teme a Yahvé, tu Dios; sírvele, apégate a El y jura por su nombre. [21] El es tu gloria, El es tu Dios, que por ti ha hecho cosas grandes y terribles que con tus mismos ojos has visto. [22] Tus padres bajaron a Egipto en número de setenta personas, y ahora Yahvé, tu Dios, ha hecho de ti una muchedumbre como las estrellas del cielo».

La conclusión de la precedente narración es siempre la misma: el predicador-profeta repite los mismos conceptos: el temor y amor de Dios, la guarda de sus mandamientos, sobre todo el relativo a evitar toda idolatría. Los antiguos solían juzgar del poder de los dioses por el de los pueblos que les rendían culto. El profeta no tiene grandes cosas que contar de Israel, pero pondera las obras de su Dios, que creó los cielos, la tierra y cuanto existe y está por encima de todo. A pesar de ser el Señor de todo lo creado, sólo ha tenido relaciones íntimas con los *padres* o antepasados de Israel (v.15). Su amor para con ellos y su descendencia exige, por parte de ésta, sumisión y amor. Deben *consagrarse* a El como pueblo elegido: *circuncidad vuestros corazones* (v.16), es decir, purificadlos y hacedlos sensibles a los preceptos divinos. Un corazón *incircunciso* está cerrado a toda influencia de Dios [14]. Aquí la circuncisión equivale a no *endurecer la cerviz* (v.16b), resistiendo a los mandamientos divinos. Yahvé, *Dios de dioses* (en el sentido de superior a todos, sin que se admita la existencia real de éstos, sino según la acepción popular), es insobornable en la administración de la justicia: *no hace acepción de personas...* (v.17), y hace justicia a los oprimidos como el *huérfano*, la *viuda* y el *extranjero*. Es justamente el fondo de la predicación de los grandes profetas del siglo VIII [15], y que caracteriza también al Deuteronomio. Entre los israelitas del desierto había gentes *extranjeras*, como los calebitas, que habían sido asimiladas al pueblo de Dios. Este primer indicio de universalismo se abrirá paso en los tiempos de la literatura *sapiencial*, hasta culminar en las grandiosas perspectivas mesiánicas, con inclusión de los no hebreos como ciudadanos adheridos a la nueva teocracia [16].

[14] Cf. Jer 4,4; 6,10; 9,26. El mismo sentido tiene la expresión *oído incircunciso* o cerrado a oír la palabra divina. Cf. Rom 2,29; Col 2,11; Act 7,51.
[15] Ex 22,22; Dt 26,12; Jer 7,6; Sal 131,15; Is 1,17; Jer 22,3.
[16] Is 2,1; Sal 87,4.

Capítulo 11

AMONESTACIONES

La bendición divina, condicionada a la fidelidad a sus mandatos (1-21)

1 «Ama, pues, a tu Dios y cumple lo que de ti demanda:
sus leyes y sus preceptos, sus mandamientos. 2 Reconoced
hoy, pues no hablo ahora a vuestros hijos, que no saben y
no vieron la enseñanza de Yahvé, vuestro Dios; su grande-
za, su mano fuerte y su brazo tendido; 3 los prodigios y
portentos que en medio de Egipto obró contra el faraón,
rey de Egipto, y contra toda su tierra; 4 lo que hizo con el
ejército egipcio, con sus caballos y sus carros, arrojando so-
bre ellos las aguas del mar Rojo cuando os perseguían y des-
truyéndolos hasta hoy; 5 lo que por vosotros ha hecho en
el desierto hasta que habéis llegado a este lugar; 6 lo que
hizo con Datán y Abirón, hijos de Eliab, hijo de Rubén,
cuando, abriendo la tierra su boca, se los tragó con sus ca-
sas, sus tiendas y todos sus secuaces en medio de todo Israel.
7 Porque con vuestros ojos habéis visto todos los grandes
prodigios que ha hecho Yahvé. 8 Guardad, pues, todos sus
mandamientos que hoy os prescribo yo, para que seáis
fuertes y entréis y os adueñéis de la tierra a que vais a pasar
para tomar posesión de ella 9 y para que se dilaten vuestros
días sobre la tierra que Yahvé juró dar a vuestros padres,
a ellos y a su descendencia; la tierra que mana leche y miel.
10 Porque la tierra en que vais a entrar para poseerla no es
como la de Egipto, de donde habéis salido, donde echabas
tu simiente y la regabas con tu pie como se riega una huerta.
11 La tierra en que vais a entrar para poseerla es una tierra
de montes y valles que riega la lluvia del cielo; 12 es una
tierra de que cuida Yahvé, tu Dios, y sobre la cual tiene
siempre puestos sus ojos desde el comienzo del año hasta
el fin. 13 Si vosotros obedecéis los mandatos que os prescri-
bo, amando a Yahvé, vuestro Dios, y sirviéndole con todo
vuestro corazón y con toda vuestra alma, 14 yo daré a vues-
tra tierra la lluvia a su tiempo, la temprana y la tardía; y tú
cosecharás tu trigo, tu mosto y tu aceite. 15 Yo daré también
hierba en tus campos para tus ganados, y de ellos comerás
y te saciarás. 16 Pero cuidad mucho de que no se deje sedu-
cir vuestro corazón y, desviándoos, sirváis a otros dioses y
os prosternéis ante ellos; 17 porque la cólera de Yahvé se
encendería contra vosotros y cerraría el cielo, y no habría
más lluvia, y la tierra no daría más sus frutos, y desaparece-
rías presto de la buena tierra que Dios os da. 18 Poned, pues,
en vuestro corazón y en vuestra alma las palabras que yo
os digo; atadlas por recuerdo a vuestras manos y ponedlas
como frontal entre vuestros ojos. 19 Enseñádselas a vuestros
hijos, habladles de ellas, ya cuando estés en tu casa, ya cuan-

do vayas de viaje, al acostarte y al levantarte. 20 Escríbelas en los postes de tu casa y en tus puertas, 21 para que vuestros días y los días de vuestros hijos sobre la tierra que a vuestros padres Yahvé juró darles sean tan numerosos como los días de los cielos sobre la tierra».

Una vez más, el profeta inculca a Israel el amor de Dios y el cumplimiento de sus mandamientos; una vez más, recuerda los prodigios de Egipto, el juicio punitivo sobre Datán y Abirón [1], sin mencionar a Coré; una vez más, se pondera la tierra de Canaán, que Dios le dará, sobre la que tiene puestos los ojos para enviar la lluvia oportuna. La fertilidad de esa tierra no es como la de Egipto, que depende del regadío hecho por mano humana [2], sino que depende de la lluvia *temprana* de otoño y la *tardía* de primavera para asegurar la granazón. Lo que quiere decir que depende de la abundancia de aguas que Dios envíe, lo que supone una amenaza para los israelitas que no sean fieles a Yahvé y una bendición, ya que no tendrá que emplear trabajo en regar el país como en Egipto. Los profetas amenazan constantemente a Israel con la sequía—el gran flagelo de las tierras calcinadas palestinenses—si no se convierten de sus pecados [3]. Aquí se promete *trigo, mosto y aceite*—los tres productos característicos de Palestina—a los israelitas fieles a los mandatos divinos (v.14). También abundancia de pastos para los ganados. Pero todo esto implica el peligro de que Israel, al verse en la abundancia, se olvide de su Dios y atribuya estos bienes a los dioses cananeos. Por eso el profeta vuelve a insistir en el peligro de los cultos idolátricos. Si prevarican, Yahvé negará la lluvia al país, y al punto vendrá la ruina para todos. Y el profeta invita a que tengan siempre presentes los mandatos divinos y los enseñen a sus hijos (v.19).

Sanciones de la Ley (22-32)

22 «Porque, si cuidadosamente guardáis estos mandamientos que yo os prescribo, amando a vuestro Dios, marchando siempre por sus sendas y apegándoos a El, 23 Yahvé arrojará de ante vosotros a todos los pueblos más numerosos y más poderosos que vosotros; 24 cuanto pise la planta de vuestros pies, vuestro será, y vuestras fronteras se extenderán desde el desierto al Líbano, desde el río Eufrates hasta el mar occidental; todo será dominio vuestro. 25 Nadie podrá resistir ante vosotros; Yahvé, vuestro Dios, esparcirá ante vosotros, como os lo ha dicho, el miedo y el terror sobre toda tierra donde pongáis vuestro pie. 26 Ved, yo os pongo hoy delante bendición y maldición; 27 la bendición, si cumplís los mandamientos de Yahvé, vuestro Dios, que yo os prescribo hoy; 28 la maldición, si no cumplís los mandamientos de Yahvé,

[1] Cf. Núm c.16-17. Quizá se calle el caso de Coré porque pertenecía a la tribu de Leví.
[2] El texto dice *con tu pie* (v.10), aludiendo a la facilidad con que los egipcios en terreno enfangado y suave hacen con sus pies los surcos para el agua.
[3] Cf. Jer 14. Véase Abel, *Géog.* I 132.

vuestro Dios, y, apartándoos del camino que yo os prescribo hoy, os vais tras otros dioses que no habéis conocido.
29 Y cuando Yahvé, vuestro Dios, te haya hecho entrar en la tierra de que vas a tomar posesión, pronunciarás la bendición sobre el Garizim, y la maldición sobre el monte Ebal; 30 esas montañas del otro lado del Jordán, detrás del camino de occidente en la tierra de los cananeos que habitan en el Arabá, frente a Galgal, junto al encinar de Moré.
31 Porque vais a pasar el Jordán y a posesionaros de la tierra que Yahvé, vuestro Dios, os da, y la poseeréis y habitaréis en ella. 32 Tened, pues, gran cuidado de cumplir todos los mandamientos que hoy os propongo».

En premio a su fidelidad, Yahvé los protegerá y echará a los enemigos para que se posesionen de su tierra. La tierra santa se extenderá desde el *desierto* o Negueb, al sur, hasta el *Líbano*, al norte. Al este será limitado por el río Jordán. El *Eufrates* es, sin duda, glosa, que refleja los sueños imperialistas de los idealistas de la monarquía israelita. Al occidente será limitada por el Mediterráneo. Es la tierra de Canaán [4].

Para terminar esta larga exhortación que precede a la exposición detallada de la Ley, el profeta pone ante los ojos de Israel la *bendición* y la *maldición*. La primera, si guardan los mandamientos del Señor; la segunda, si los olvidan. Y para inculcar más esta idea, ordena una ceremonia, sobre la que luego volverá con más amplitud, y que Josué debe cumplir después de pasado el Jordán. Para impresionar a los israelitas, debían pronunciarse en una asamblea solemne las *bendiciones* en el monte Garizim, y las *maldiciones* en el Ebal, que están frente a frente, bordeando la actual Naplusa, cerca de Samaria. En el c.27 se determinará el ceremonial y Josué le deberá dar cumplimiento [5]. El profeta coloca los dos montes cerca del *encinar de Moré* (v.30), que, según Gén 12,6, está junto a Siquem. El hecho de que el Garizim sea el lugar de las *bendiciones* y el Ebal el de las *maldiciones*, parece responder a la orientación, según la cual el primero quedaba a la derecha (de buen augurio), y el segundo a la izquierda (de mal augurio) [6].

Capítulo 12

EL SANTUARIO UNICO

Los capítulos anteriores tienen el carácter de introducción exhortatoria para el cumplimiento de los preceptos que a continuación se determinan. Los c.12-26ss constituyen el núcleo substancial

[4] Cf. comentario a Dt 7,24.
[5] Jos 8,30-35.
[6] Véase RB (1926) 98; sobre el Garizim los samaritanos establecieron su santuario al separarse de Judá. Cf. Abel, *Géog.* I 362-369.

del Deuteronomio y contienen la exposición de la Ley mosaica. El estilo es oratorio y muy diferente del legislativo que hemos visto en el *código de la alianza*. Se distinguen las siguientes grandes secciones: *a)* legislación de la vida religiosa (12,1-16,17); *b)* legislación relativa a las instituciones sociales: jueces, reyes, sacerdotes y profetas (16,18-18,22); *c)* derecho criminal, familiar y social (19,1-25, 19); *d)* conclusión parenética (c.26).

1 «He aquí, pues, las leyes y preceptos que cuidaréis de poner por obra en la tierra que Yahvé, Dios de vuestros padres, os dará en posesión todo el tiempo que viváis sobre la tierra. 2 Destruiréis enteramente todos los lugares donde las gentes que vais a desposeer han dado culto a sus dioses sobre los altos montes, sobre los collados y bajo todo árbol frondoso; 3 abatiréis sus altares, romperéis sus cipos, destruiréis sus *aseras*, quemaréis sus imágenes talladas y sus dioses y haréis desaparecer de la memoria sus nombres. 4 No haréis así cuanto a Yahvé, vuestro Dios, 5 sino que le buscaréis en el lugar que El elija entre todas las tribus, para poner en él su santo nombre y hacer en él su morada; allá iréis; 6 allí le presentaréis vuestros holocaustos y sacrificios, vuestras décimas, vuestras primicias y la ofrenda alzada de vuestras manos, vuestros votos y oblaciones voluntarias, y los primogénitos de vuestras vacas y ovejas. 7 Allí comeréis delante de Yahvé, vuestro Dios, y os regocijaréis vosotros y vuestras familias, gozando de los bienes que vuestras manos adquieran y con que Yahvé, tu Dios, te bendiga. 8 No haréis cada uno como bien le parezca, como lo hacemos nosotros aquí ahora, 9 porque no habéis llegado todavía al descanso y a la heredad que Yahvé, tu Dios, te da. 10 Mas pasaréis el Jordán y habitaréis en la tierra que Yahvé, vuestro Dios, os dará en heredad; y entonces os dará reposo contra todos vuestros enemigos que os rodean y habitaréis en seguridad. 11 Entonces, en el lugar que Yahvé, vuestro Dios, elija para que en él more su santo nombre, allá llevaréis todo lo que yo os mando: vuestros holocaustos, vuestros sacrificios, vuestras décimas, las ofrendas elevadas de vuestras manos y las ofrendas escogidas de vuestros votos a Yahvé. 12 Allí os regocijaréis en la presencia de Yahvé, vuestro Dios; vosotros, vuestros hijos, vuestras hijas, vuestros siervos y vuestras siervas, y el levita que está dentro de vuestras puertas, ya que éste no ha recibido parte y heredad con vosotros. 13 Guárdate de ofrecer holocaustos en cualquier lugar a que llegues; 14 los ofrecerás en el lugar que Yahvé haya elegido en una de tus tribus; allí harás todo lo que yo te mando. 15 Pero cuando quieras podrás matar y comer la carne en todas tus ciudades, conforme a la bendición que Yahvé, tu Dios, te haya otorgado. Podrán comerla lo mismo el impío que el puro, como se hace con la gacela y el ciervo; 16 mas no comerás sangre; la derramarás sobre la tierra como el agua. 17 No podrás comer en cualquiera de tus ciudades las décimas de tu trigo, de tu mosto y de tu aceite, ni los primogénitos de tus vacas y tus ovejas, ni nada de cuanto ofrezcas en cumplimiento de un voto; ni

tus ofrendas voluntarias, ni las oblaciones de la elevación.
18 Delante de Yahvé, tu Dios, en el lugar que Yahvé, tu Dios, elija, las comerás tú, tu hijo y tu hija, tu siervo y tu sierva y el levita que more en tus ciudades; allí te regocijarás ante Yahvé, tu Dios, disfrutando de los bienes que adquiera tu mano.
19 Guárdate de desamparar al levita en todo el tiempo que vivas sobre tu tierra.
20 Cuando Yahvé, tu Dios, haya extendido tus fronteras, como te lo ha prometido, y digas: «Quiero comer carne, porque siente deseo de ella mi alma», podrás comerla cuantas veces quieras.
21 Si el lugar que Yahvé, tu Dios, elija para poner en él su nombre está lejano, podrás matar tu ganado mayor y menor que Yahvé te dé, según lo que te ha prescrito, y comerlo en tu ciudad a tu deseo.
22 Lo comerás como se come la gacela y el ciervo; el puro y el impuro podrán comerlo uno y otro,
23 pero aténte siempre a la prohibición de comer sangre; es la vida, y no debes comer la vida de la carne;
24 no la comerás; la derramarás sobre la tierra, como el agua;
25 no la comerás, para que seas dichoso tú y tus hijos después de ti, haciendo lo que es recto a los ojos de Yahvé.
26 Pero las ofrendas sagradas que se te imponen y las que tú hagas en cumplimiento de un voto, ésas tómalas y ve al lugar que Yahvé elija;
27 y allí ofrecerás tus holocaustos, carne y sangre, en el altar de Yahvé, tu Dios; en los sacrificios, la sangre será derramada en el altar de Yahvé, tu Dios, y la carne la comerás tú.
28 Escucha y guarda todo esto que yo te mando, para que seas dichoso, tú y tus hijos después de ti por siempre, haciendo lo que es recto a los ojos de Yahvé, tu Dios».

Esta unidad del santuario israelita es uno de los principios de la legislación deuteronómica y una de las dificultades que presenta este libro. La Ley empieza por ordenar la destrucción de los santuarios cananeos, cuyos elementos nos han dado a conocer las exploraciones arqueológicas modernas. Suelen estar estos santuarios en las alturas. De ahí el nombre de *bamot* (elevado = *excelsum)* que se les da, y se hallan bordeados de un muro de piedra o *haram* (sagrado), el recinto sagrado, que separa del resto de la altura. En ellos hay un altar, cipos o estelas verticales de piedra *(masebot)* y *aseras*, serie de troncos, símbolos de bosques sagrados y de los dioses de la fertilidad. A veces esto se hallaba debajo de árboles o en bosques frondosos, que representan bien la potencia de las divinidades de la naturaleza [1]. Todo esto es condenado por el legislador hebreo al *anatema* (v.3), todo debe ser destruído, porque tales santuarios profanaban la tierra de Yahvé y eran ocasión de escándalo para el pueblo.

En lugar de esta multiplicidad de lugares de culto, los israelitas tendrán uno solo en el lugar que elija Yahvé en una de las tribus de Israel. A él concurrirán los israelitas con sus holocaustos y sacrificios pacíficos, con sus diezmos y primicias, con sus votos y

[1] Sobre el sentido y organización de los santuarios cananeos véanse M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques* 170-207; DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu* I 238; H. VINCENT, *Canaan d'après la exploration récente* 90-151.

oblaciones voluntarias y con los primogénitos de los ganados (v.6) [2]. En ese lugar debía de estar el arca de la alianza, símbolo de la presencia sensible de Yahvé; por eso el tabernáculo, donde se encontraba el arca, se llamaba *miskan*, o lugar de *habitación* de Dios [3]. Allí moraba su *nombre*, es decir, Dios mismo. Allí irán los israelitas a *regocijarse* en su Dios en las grandes solemnidades del año y en las fiestas familiares, en que se ofrecían determinados sacrificios, seguidos de banquetes sagrados. Los v.8-12 parecen repetir los mismos conceptos de los v.5-7, y por eso resultan redundantes y parecen pertenecer a un glosista posterior. Es muy verosímil que Moisés haya tenido el plan de establecer un santuario único como medio de unificar las tribus, manteniendo así su conciencia religiosa y nacional. En los tiempos que siguieron a la ocupación de Canaán, el arca de la alianza sirvió de aglutinante nacional y religioso [4].

Las inmolaciones ordinarias sin carácter religioso podían ser ejecutadas en cualquier parte del país, y, puesto que no tenían carácter estrictamente sagrado, podían participar de las víctimas aun gentes que no tuvieran pureza ritual, lo que es inconcebible en los sacrificios religiosos [5]. Pueden ser comidas esas víctimas *como la gacela y el ciervo*, animales que no estaban permitidos en los sacrificios sagrados (v.15). Sólo se prohibe tomar la *sangre*, que era el vehículo de la vida, la cual pertenece exclusivamente a Dios (v.16). Por otra parte, en ciertos cultos idolátricos, la sangre se utilizaba como medio de adivinación, y quizá aquí el legislador, al prohibir tomar la sangre, pensara en estas prácticas, que habían de ser evitadas [6]. Los hebreos, pues, pueden sacrificar víctimas y consumirlas en reuniones familiares, a las que se invitarán a los *levitas* que moran con ellos (v.18). La situación de los levitas era muy precaria, y en tiempo de los Jueces, los que no estaban vinculados a algún santuario famoso, como el de Silo o de Dan, tenían que andar errantes por el territorio de las diversas tribus, viviendo de la caridad. El deuteronomista, que tiene un alto sentido de la justicia social y de la caridad, insistentemente pide generosidad para ellos.

Los v.20-28 son la repetición de prescripciones precedentes y parecen ser una glosa redaccional posterior.

Esta ley sobre el santuario único es la culminación de un progreso evolutivo histórico en lo cultual. En los tiempos patriarcales, los sacrificios se solían hacer en lugares que tenían algún carácter sagrado, como Siquem, Betel, Hebrón, Bersabé, o porque habían sido santificados con alguna teofanía del Saday. En Ex 20,24s se permite levantar altares y ofrecer sacrificios en todo lugar en que se haya manifestado el nombre de Yahvé. Esta parece ser la norma en tiempo de los Jueces. Así, los mejores representantes del yah-

[2] Sobre las diversas clases de sacrificios y ofrendas véanse comentarios a Lev 1; 3; 7.

[3] De esta palabra hebrea *miskan* deriva la aramea *sekina*, que significa la *morada* de Dios en Israel, sobre cuyo concepto se hicieron lucubraciones rabínicas de gran altura teológica.

[4] Sobre la unicidad del santuario se insiste en el Deuteronomio: 14,23-25; 15,20; 1,62. 6.11.15.16; 17,8.10; 26,2; 31,11.

[5] Lev 7,20.

[6] Cf. Lev 19,26.

vismo ofrecieron sacrificios en diversos lugares: Gálgala, Hebrón, Belén, Gabaón, Ramá. Aun después de levantado el templo, el pueblo continuaba sacrificando fuera de él, sin que reyes ejemplares se opusieran a ello [7]. Sin embargo, había en Israel un santuario especialmente venerado de todos; era aquel en el que estaba el arca de la alianza, símbolo de la presencia sensible de Yahvé en su pueblo. Instalado primero en Silo en tiempo de Helí [8], fué trasladado a Nob [9], después a Gabaón. Al ser consagrado el templo de Jerusalén fué trasladada a él [10] el arca, como preciosa reliquia de los tiempos mosaicos. Este único santuario nacional, morada única de Yahvé en medio de su pueblo, representaba la fe de Israel en el Dios único, a quien él rendía culto. Los demás santuarios, más bien eran tolerados por razón de satisfacer las necesidades religiosas del pueblo mientras se mantuviesen puros de contaminación idolátrica. Pero cuando esto, con el ejemplo de reyes y clase dirigente, empezó a prevalecer, entonces el legislador—época del profetismo—, apoyándose en el antiguo principio mosaico, declaró como único legítimo el santuario de Jerusalén, donde habitaba el *nombre de Yahvé.* Tal parece ser el desarrollo histórico de esta ley. Según el *código sacerdotal,* que nos representa al pueblo acampado en torno al rico tabernáculo fabricado en el Sinaí, todos los actos de culto se cumplen en el tabernáculo mismo, y las leyes cultuales están dadas como si esta situación hubiera de perdurar. Y es aquí donde más al vivo se halla representada esta idea del *único Dios,* con un santuario único, un único altar y único sacerdocio, impregnado todo de la santidad de Yahvé.

Contra los cultos idolátricos (29-32)

29 «Cuando Yahvé, tu Dios, haya exterminado a los pueblos que de delante de ti va a arrojar y ya los hayas destruído y habites en la tierra, 30 guárdate de imitarlos, cayendo en una trampa después de haber desaparecido de delante de ti, y de indagar acerca de sus dioses, diciendo: «¿Cómo acostumbraban esas gentes a servir a sus dioses? Voy a hacer yo también como ellos hacían». 31 No obres así con Yahvé, tu Dios, porque cuanto hay de aborrecible y abominable a Yahvé, lo hacían ellos para sus dioses, hasta quemar en el fuego a sus hijos y a sus hijas en honor suyo. 32 Todo lo que yo te mando, guárdalo diligentemente, sin añadir ni quitar nada».

Era opinión general de los antiguos que cada región tenía sus dioses y que éstos exigían ser honrados con ritos propios por parte de los moradores de su tierra. De aquí podía nacer entre los hebreos esta preocupación sobre las necesidades de honrar a los dioses de Canaán y de honrarlos con los ritos a ellos gratos, que eran los

[7] Cf. 1 Re 3,2s; 15,14; 22,44.
[8] 1 Sam 1,1s.
[9] 1 Sam 2,1s.
[10] 1 Re 8,4.

practicados por los cananeos. Sólo así podrían obtener su benevolencia. El legislador deuteronomista condena estas prácticas. Para Israel no existe más que un Dios, que es Yahvé, que le escogió entre todos los pueblos como su *heredad*, le sacó de Egipto, le dió leyes sapientísimas y le introdujo en la tierra que había jurado dar a los patriarcas. Los cultos de los cananeos son abominables y algunas de sus prácticas son criminales, como la de pasar por el fuego a los primogénitos [11]. En Israel, los reyes Manasés y Acaz sacrificaron a sus hijos en honor de los dioses cananeos [12]. El legislador deuteronomista insiste en estas abominaciones cultuales de los cananeos para prevenir a los israelitas contra las veleidades idolátricas, que podían conducirlos a tales monstruosidades.

Capítulo 13

PREVENCIONES CONTRA LA APOSTASIA

1 «Si se alzare en medio de ti un profeta o un soñador que
te anuncia una señal o un prodigio, 2 aunque se cumpliere
la señal o prodigio de que te habló, diciendo: «Vamos tras
de otros dioses—dioses que tú no conoces—y sirvámosles»,
3 no escuches las palabras de ese profeta o ese soñador,
porque te prueba Yahvé, tu Dios, para saber si amáis a
Yahvé, vuestro Dios, con todo vuestro corazón y toda vuestra alma. 4 Tras de Yahvé, vuestro Dios, habéis de ir; a El
habéis de temer, guardar sus mandamientos, obedecer su
voz, servirle y allegaros a El. 5 Y ese profeta o soñador será
condenado a muerte por haber aconsejado la rebelión contra Yahvé, vuestro Dios, que os sacó de Egipto y os libró
de la casa de la servidumbre para apartaros del camino por
donde Yahvé, tu Dios, te ha mandado ir. Así harás desaparecer la maldad de en medio de ti. 6 Si tu hermano, hijo de
tu madre, o tu hijo o tu hija, o la mujer que descansa en tu
regazo, o tu amigo, aunque le quieras como a tu propia
alma, te incitare en secreto, diciendo: «Vamos a servir
a otros dioses—dioses que no conociste ni tú ni tus padres 7 de entre los dioses de los pueblos que os rodean,
cercanos o lejanos, del uno al otro cabo de la tierra—, 8 no
asientas ni le escuches, ni tenga tu ojo piedad de él, ni le
tengas compasión ni le encubras; 9 denúnciale irremisiblemente y sea tu mano la primera que contra él se alce para
matarle, siguiendo después las de todo el pueblo; 10 le lapidaréis hasta que muera por haber buscado apartarte de
Yahvé, tu Dios, que te sacó de Egipto, de la casa de la servidumbre. 11 Así, todo Israel lo sabrá y temerá hacer más
una semejante maldad en medio de ti. 12 Si de una de las
ciudades que Yahvé, tu Dios, te ha dado por morada oyeres decir: 13 «Gentes malvadas, salidas de en medio de ti,

11 2 Re 17,25-28.
12 2 Re 17,17; Dt 18,10.

andan seduciendo a los habitantes de la ciudad, diciendo: Vamos a servir a otros dioses, dioses que no has conocido»,
14 inquirirás, examinarás y preguntarás cuidadosamente; si el rumor es verdadero y cierto el hecho, si se ha cometido en medio de ti tal abominación,
15 entonces, dando al anatema esa ciudad con todo cuanto hay en ella y sus ganados, no dejes de pasarla a filo de la espada;
16 y, reuniendo todo su botín en medio de la plaza, quemarás completamente la ciudad con su botín para Yahvé, tu Dios; sea para siempre un montón de ruinas y no vuelva a ser edificada.
17 Que no se te pegue a las manos nada de cuanto fué dado al anatema, para que se vuelva Yahvé del furor de su ira, y te haga gracia y misericordia, y te multiplique, como a tus padres se lo juró,
18 si oyes la voz de Yahvé, tu Dios, y guardas todos sus mandamientos que yo hoy te prescribo, haciendo lo que es recto a los ojos de Yahvé, tu Dios».

Este capítulo viene a ser una declaración de 12,29-32. El que, dándoselas de profeta, indujese al pueblo a dar culto a dioses extraños, debe ser condenado a muerte. Aunque sus *señales* se cumplan, es un falsario, y como tal debe ser tratado [1]. Otro caso análogo es cuando se trata de una persona de la familia o íntima en la amistad. Si alguno trata de inducir a la idolatría, debe ser denunciado y lapidado, siendo el denunciante el encargado de tirar la primera piedra (v.9). Si fuera una ciudad la inductora al pecado de idolatría, debe ser condenada al *anatema* o exterminio con todo lo que contiene [2]. La idolatría es un crimen de lesa majestad divina y nacional, y, por tanto, quedan justificadas estas penas severísimas en la mentalidad teocrática del legislador hebreo. Pero de hecho, en la historia de Israel no se aplica esta pena a pesar de la propensión del pueblo y de los reyes y magnates hacia los cultos idolátricos. De hecho, en tiempos de Manasés (s.VII a.C.) la idolatría adquirió carta de naturaleza en las clases dirigentes de Jerusalén. Josías reaccionará contra esta perversión y procurará una reforma religiosa al estilo de la realizada un siglo antes por el rey Ezequías. Muchos autores ven en esta ley deuteronómica un eco de esta reforma religiosa que siguió al hallazgo del libro de la Ley (621 a.C.).

Capítulo 14

LEYES COMPLEMENTARIAS

Condenación de ciertas supersticiones (1-2)

1 «Vosotros sois hijos de Yahvé, vuestro Dios. No os hagáis incisiones ni os decalvéis entre los ojos por un muerto.
2 Porque tú eres un pueblo consagrado a Yahvé, tu Dios,

[1] Cf. Jer 23,25; 27,9; 29,8.
[2] Véase A. FERNÁNDEZ, *El «herem» bíblico*: Bi (1924) 3-5.

y te ha elegido Yahvé, tu Dios, para que seas su pueblo singular de entre todos los pueblos que hay sobre la haz de la tierra».

Con ocasión de los funerales por los muertos y de las calamidades públicas estaban en boga muchas prácticas supersticiosas. Una de ellas era la de hacerse incisiones en la carne, practicada, sobre todo, por los sacerdotes de Baal [1]. El ofrecimiento de la sangre a la divinidad tenía el sentido de ofrenda de la vida, cuyo vehículo es la sangre. Otra costumbre era la de cortarse los cabellos *entre los ojos*, encima de la frente. Tenía también sentido idolátrico [2]. Todo esto se prohibe al israelita, porque pertenece a un *pueblo consagrado a Yahvé* (v.2) por haber sido elegido por Dios entre todos los pueblos para ser un *pueblo singular*, perteneciente de modo especial y exclusivo a El. Es el *primogénito de Yahvé* [3], es una «nación *santa* y un pueblo *sacerdotal*» [4]. Esto supone un grado de *santidad* que incluye separación de los otros pueblos y acercamiento a Yahvé. Por eso no puede contaminarse con prácticas en honor de los ídolos. Supuesta la alianza, esto reviste los caracteres de un adulterio o prostitución religiosa. La nación debe ser toda entera de Yahvé, sin compromisos con otras divinidades cananeas.

Animales puros e impuros (3-21)

**3 «No comas abominación alguna. 4 He aquí los anima-
les que comeréis: el buey, la oveja y la cabra; 5 el ciervo,
la gacela y el corzo; la cabra montés, el antílope, el búfalo,
la gamuza; 6 todo animal que tenga la pezuña dividida, el
pie hendido y rumie; 7 pero no comeréis los que solamente
rumian ni los que solamente tienen la pezuña dividida y
el pie hendido; el camello, la liebre, el conejo, rumian,
pero no tienen la pezuña hendida; son inmundos para vos-
otros; 8 el puerco, que tiene la pezuña hendida, pero no ru-
mia, es inmundo para vosotros. No comeréis sus carnes ni
tocaréis sus cadáveres. 9 De los animales que viven en el
agua comeréis los que tienen aletas y escamas; 10 pero cuan-
tos no tienen aletas y escamas no los comeréis; son para vos-
otros inmundos. 11 Comeréis toda ave pura. 12 He aquí las
que no comeréis: el águila, el quebrantahuesos, el buitre,
13 el milano y toda suerte de halcones; 14 toda suerte de cuer-
vos; 15 el avestruz, el mochuelo, la lechuza; 16 el ibis, el buho
y el pelícano; 17 la cerceta, el mergo, la cigüeña; 18 la garza
de todas clases, la abubilla y el murciélago. 19 Tendréis tam-
bién por inmundo todo insecto alado; no lo comeréis. 20 Co-
meréis los volátiles puros. 21 No comeréis mortecino de nin-
gún animal; podrás dárselo al extranjero que reside en tus
ciudades o vendérselo; vosotros sois un pueblo consagrado a
Yahvé, tu Dios. No cocerás el cabrito en la leche de su madre».**

[1] Cf. 1 Re 18,28; Os 7,14; véase M. J. LAGRANGE, o.c., p.277-279.
[2] Is 3,24; Lev 19,27; Jer 9,25; 25,23; 49,32.
[3] Ex 4,22.
[4] Ex 19,6.

En Lev 1,1s, el *código sacerdotal* nos da a conocer la distinción entre animales puros e impuros, entre los que se podían comer y los que estaban prohibidos. La razón era la santidad del pueblo israelita, que debía abstenerse de tocar y comer cosa que no se considerase en consonancia con esa santidad. Aquí lo impuro es *abominable* y no lo comerá el pueblo, consagrado a Yahvé. Se ha de distinguir de los demás pueblos por la pureza de su vida. Sin duda que en la determinación de animales puros o impuros hemos de ver un eco de creencias y costumbres ancestrales que hoy se nos escapan. Pero el legislador hebreo, recogiendo estas estimaciones populares, les da un sentido religioso de pureza legal, conforme a lo que se dice en Lev 11,14: «Vosotros seréis santos, dice Yahvé, porque yo soy santo, y vosotros no debéis contaminaros».

Se enumeran tres categorías de animales: *a)* los cuadrúpedos (5-8); *b)* los animales acuáticos (9-10); *c)* los animales alados (11-20). No se mencionan los reptiles como en Lev 11. En general, la exposición de ellos es más ordenada y sintética que la de Lev 11. Se da la lista completa de los animales puros y los impuros. La identificación de algunos animales es problemática. Como regla general, se exige para que sean puros entre los cuadrúpedos, que tengan la pezuña hendida y sean rumiantes. Ambas condiciones se exigen en el mismo animal. La apreciación de estas características es según la estimación popular, y, por tanto, no conforme a las catalogaciones científicas actuales [5]. Entre los animales acuáticos son permitidos los que tienen aletas y escamas, excluyéndose los otros, sin duda porque se parecen a los reptiles, como la anguila (v.9). Entre las aves no se establece una ley general, sino que se enumeran las que son puras y las impuras. Se prohiben todos los animales carnívoros que se alimentan de la carroña y los que habitan entre ruinas, supuesta morada de los demonios. Por eso el murciélago está incluído en la lista, por tener alas y por morar entre ruinas. Se prohiben también los insectos en general, quizá porque se arrastran sobre materias en descomposición [6].

Queda prohibido lo *mortecino*, es decir, el animal muerto de muerte natural. La razón parece ser porque no ha sido sangrado [7]. Pero se permite venderlo o darlo a comer al extranjero, lo que no estaba permitido en la legislación levítica [8], sin duda porque se consideraba al extranjero como vinculado de algún modo a la comunidad teocrática de Israel.

Por fin se prohibe *cocer el cabrito en la leche de su madre* (v.21). Esta ordenación, que aparece repetida en otros lugares de la legislación mosaica [9], puede explicarse por razón de piedad natural para con los animales, pues lo mismo que el legislador hebreo prohibía poner bozal al buey que ara, y más tarde, en los tiempos rabínicos, estaba prohibido matar el mismo día (con ocasión de la fiesta pascual) el cordero y su madre, así aquí se considera como de-

[5] Véase la lista en Lev 11.
[6] Lev 11,10; Gén 1,20.
[7] Cf. Lev 17,15.
[8] Lev 17,15.
[9] Ex 23,19; 34,26; Dt 14,21.

masiado cruel matar al cabrito y después prepararlo con la leche de su madre. Aparte de esta posible razón, hoy día los comentaristas creen ver aquí prohibida una práctica supersticiosa que tenía su origen en los cultos gentílicos. Según los textos de Ras Samra, uno de los ritos para congraciarse con la divinidad consistía en cocer un cabrito o cordero en leche [10]. Supuesto esto, el legislador hebreo con su prohibición pretendía extirpar una costumbre pagana con reminiscencias idolátricas [11].

La ley del diezmo (22-29)

22 «Diezmarás todo producto de tus sementeras, de lo que dé tu campo cada año; 23 y comerás delante de Yahvé, tu Dios, en el lugar que El elija para hacer habitar en él su nombre, el diezmo de tu trigo, de tu mosto y de tu aceite, y los primogénitos de tus vacas y ovejas, para que aprendas a temer siempre a Yahvé, tu Dios; 24 pero si el camino fuere largo para poder llevarlos allá, por estar tú demasiado lejos del lugar que elija Yahvé para hacer habitar en él su nombre, cuando Yahvé te bendiga 25 lo venderás; y, tomando el dinero en tus manos, irás con él al lugar que Yahvé, tu Dios, elija. 26 Allí comprarás con dinero lo que desees: bueyes, ovejas, vino u otro licor fermentado, lo que quieras; y comerás allí, delante de Yahvé, y te regocijarás tú y tu casa. 27 No dejarás de lado al levita que mora en tu ciudad, porque él no tiene parte ni heredad contigo. 28 Al fin de cada tercer año separarás todos los diezmos de los productos de aquel año y los depositarás en tu ciudad; 29 allá vendrá el levita que no tiene parte ni heredad contigo, y el extranjero, el huérfano y la viuda que haya en tus ciudades, y comerán y se saciarán, para que Yahvé, tu Dios, te bendiga en todas las obras de tus manos».

En Lev 27,30s y Núm 18,20s aparece esta ley del diezmo, la cual asignaba para sustentación de los levitas y sacerdotes la décima parte de los frutos del campo. Muy otra es la idea que aquí se nos da del diezmo. No se puede hablar de la *décima* parte, sino de una parte de las primicias del trigo, vino y aceite, así como de los primogénitos de las ovejas y vacas que han de ser consumidos en el santuario. Este acto era como un reconocimiento de que aquellos bienes eran debidos a Yahvé, y por ellos se le daba las gracias. Como en todos los actos de esta índole, debe ser invitado al festín el levita que mora en la ciudad del oferente, por no tener *heredad* propia en Israel. El diezmo no tiene aquí el carácter de *tributo* al sacerdocio, sino de ofrenda a Yahvé y de *limosna* al levita, al que se le equipara al necesitado, como el huérfano, la viuda y el extranjero. Esto prueba que la ley de los diezmos del *código sacerdotal*

[10] Cf. RB (1937) 550.

[11] Los autores no concuerdan al determinar la prioridad de la legislación levítica y la deuteronómica sobre esta división de animales puros e impuros. Parece que ambos documentos dependen de una fuente común, que ha sido retocada según dos distintas tradiciones.

es el término de un proceso evolutivo en la legislación. El diezmo empieza por ser una *ofrenda* libremente estimada y acaba por convertirse en *tributo* tasado por la ley [12].

Se establece un diezmo especial cada tres años en beneficio de los levitas, extranjeros, viudas y huérfanos (v.28-29). El diezmo anterior tenía lugar todos los años, y tenía el carácter de un festín para los oferentes en el santuario. Debemos tener en cuenta que la palabra *diezmo* se ha de tomar en sentido amplio, no como la *décima* parte estricta de los frutos [13].

En esta ley relativa al *diezmo* se echa de ver el progreso legislativo en Israel. Era el *diezmo* la unidad de medida usual en la antigüedad para determinar la tributación voluntaria o impuesta por la autoridad. Cuando Samuel trata de disuadir al pueblo, que pedía un rey como las otras naciones, les decía que el rey *diezmaría* sus eras y sus viñas en beneficio de sus eunucos y servidores [14]. En la historia de los Macabeos se dice que los reyes sirios condonan a Jerusalén el *diezmo* que debía pagar como tributo [15]. Es discutible si la palabra *diezmo* tiene siempre un valor aritmético estricto o simplemente como expresión de un tributo. En el dominio religioso, el *diezmo* aparece en los albores de la historia de Israel. Abraham, al volver victorioso de su campaña contra los reyes orientales, ofreció el *diezmo* de todo el botín a Melquisedec, rey de Salem y sacerdote del Altísimo [16]. Son los *opima expolia* de los autores romanos, lo mejor del botín, que en la guerra de los madianitas se tasó en $^1/_{500}$ de la parte recibida por los combatientes y en $^1/_{50}$ de la que recibieron los que se quedaron en retaguardia [17]. Jacob ofreció también el *diezmo* de lo que le otorgara Yahvé [18]. Al volver, no sabemos que cumpliera este voto, sino que ofreció sacrificios a Dios, que le había ayudado [19].

En el *código de la alianza* no aparece la palabra *diezmo*. Lo que la Vg traduce por *decimas et primicias*, los LXX traducen por *primicias de la era y del lagar* [20]. El Deuteronomio nos habla varias veces de los *diezmos*. Primeramente se ordena que se lleven al santuario único, elegido por Yahvé, los holocaustos, sacrificios pacíficos, *diezmos* y *oblaciones* [21]. Sin embargo, los LXX nos ofrecen otros textos en que no se habla de diezmos, sino de primicias. Pero en 14,22s ciertamente se habla de los *diezmos*, que comerán *delante de Yahvé* en el lugar por El escogido. Este diezmo es el de la tierra, es decir, del trigo, del mosto y del aceite, más los primogénitos de los ganados. Pero no es un *tributo* ofrecido a los sacerdotes, sino una *ofrenda* de los fieles a Dios para comerlo en su presencia y en reconocimiento de los beneficios recibidos. En caso de que el oferente more lejos del santuario, puede vender los frutos y ganados, y con el producto comprar lo necesario para el banquete-ofrenda en el santuario. Estos banquetes son verdaderos *ágapes*, a los que deben

12 Cf. Neh 10,37s; Tob 1,6s.
13 Dt 26,12-15.
14 1 Sam 8,15.
15 1 Mac 10,31-35.
16 Gén 14,20.
17 Núm 31,25s.
18 Gén 28,20s.
19 Gén 35,1s.
20 Ex 22,29.
21 Dt 12,6.

ser invitados los necesitados o pobres de solemnidad, como los levitas, el huérfano, la viuda y el extranjero. Sin duda que aquí *diezmo* tiene el sentido general de *primicias*, pues no podemos pensar que en un banquete se gastaran los *diezmos* tomados en sentido estricto. En el c.26 se ordena que se pongan en un cesto las primicias de todos los frutos del suelo y presentarlos al sacerdote, dejándolos ante Yahvé. Esta es la ofrenda ordinaria en beneficio del sacerdote. Así, pues, el diezmo tributo es propio del *código sacerdotal*, y aparece por primera vez en Lev 27,30s, donde se declara cosa santa, como consagrada a Yahvé, el diezmo de la tierra, tanto de las semillas de la tierra como de los frutos de los árboles. Las décimas del ganado mayor y menor, de todo cuanto pasa bajo el cayado, son de Yahvé. Pero en Núm 18,21s, donde se promulga la ley del *diezmo*, después de declarar los deberes de los levitas, escogidos por Yahvé, en vez de los primogénitos de Israel, para servir a Dios en su santuario, se añade: «Yo doy como heredad a los hijos de Leví todos los diezmos de Israel por el servicio que prestan... Por ley perpetua entre vuestros descendientes, no tendrán heredad en medio de los hijos de Israel, pues yo les doy por heredad los diezmos que los hijos de Israel han de entregar a Yahvé». En teoría, la *heredad* no era pequeña, pues siendo doce las tribus obligadas a pagarlo, los levitas venían a recibir doce décimas partes. Pero del total de ello debían entregar a los sacerdotes el *diezmo*. Así se determina en el pacto estipulado por Nehemías [22]. La ley no se cumplió, y el servicio del templo quedó abandonado [23]. Tobías, sin embargo, aparece cumpliendo puntualmente la ley [24]. Pero esto eran excepciones honrosas, ya que la masa del pueblo se olvidaba de esta ley, como lo declara el profeta Malaquías [25].

Podemos, pues, señalar varias etapas en la legislación sobre los diezmos: *a)* primeramente era una ofrenda voluntaria de los bienes recibidos; *b)* en el Deuteronomio esta práctica se acentúa, haciendo hincapié en el espíritu de misericordia hacia los levitas, instituyendo un diezmo trienal en beneficio de éstos y de los necesitados; *c)* finalmente, el diezmo se convierte en un *tributo* teóricamente obligatorio, que se paga a Dios en beneficio de sus ministros; legislación levítica que parece reflejar la práctica postexílica.

22 Neh 10,37s; 12,44.
23 Neh 13,12; 2 Par 31,5s.
24 Tob 1,5s.
25 Mal 3,8s.

CAPÍTULO 15

LEYES VARIAS

El año de la remisión (1-6)

En el Deuteronomio es constante la preocupación por los necesitados y desvalidos. Ya hemos visto cómo cada tres años debían dejarse para éstos ciertos diezmos. Ahora el legislador, en favor de los mismos, decreta un *año de remisión de Yahvé,* en cuanto que Dios impone una condonación o moratoria en favor de los no favorecidos por la fortuna.

1 «Cada séptimo año harás la remisión. 2 He aquí cómo se ha de hacer la remisión: Todo acreedor que haya prestado condonará al deudor lo prestado; no lo exigirá ya más a su prójimo una vez publicada la remisión de Yahvé; 3 podrás exigirlo del extranjero, pero no de tu hermano, al que harás la remisión 4 para que no haya entre ti pobres; porque Yahvé te bendecirá seguramente en la tierra que Yahvé, tu Dios, te ha dado en heredad para que la poseas, 5 siempre que oigas la voz de Yahvé, tu Dios, poniendo por obra cuidadosamente todos sus mandatos que yo hoy te prescribo. 6 Porque Yahvé, tu Dios, te bendecirá, como El te lo ha dicho, y prestarás a muchos pueblos, y no tendrás que tomar prestado de nadie; dominarás a muchas naciones, y ellas no te dominarán a ti».

En la legislación mosaica estaba establecido el *año sabático* [1], en el cual no se debía sembrar los campos, y, por consiguiente, no había recolección de frutos ni del campo ni de los árboles. El deuteronomista completa esta legislación imponiendo la *remisión* de deudas. La palabra hebrea empleada *(semittah)* significa *abandono,* y se aplica a la tierra *abandonada* o inculta durante el año sabático [2]. ¿Qué sentido preciso tiene aquí? ¿Se trata de una total *condonación* de la deuda o simplemente de una *moratoria* de un año? Así lo quieren explicar no pocos comentaristas modernos, los cuales hacen hincapié en las dificultades de los deudores en ese año en que la tierra no producía nada. Tal como está formulada la ordenación, parece que se trata de una verdadera *condonación* de toda la deuda y no sólo de los intereses, como algunos proponen, pues estaba prohibido prestar a interés a los compatriotas. Por otra parte, en el v.9 se amonesta a los israelitas a que no sean remisos en prestar cuando se acerca el año de remisión, lo que supone se trataba de una *condonación.* Y así lo entienden los LXX al traducir ἄφεσις [3]. No obstante, nunca en el

1 Cf. Ex 23,10-11; Lev 25,1-7.
2 Ex 33,10.
3 La tradición judaica lo entendió en el sentido de *condonación* de la deuda. Cf. FILÓN, *De septenario* 8; Talmud, *Sebiit* X,1. En el código de Hammurabi se prevé el caso de que un deudor no puede pagar el interés por alguna adversidad de la que no es culpable (art.48).

Antiguo Testamento se alude al cumplimiento de esta ley, que, como otras tantas, queda en el campo de lo teórico [4]. La ordenación está conforme con los altos ideales de justicia y de caridad de la predicación profética, en la que se protesta contra las injustas diferencias sociales.

Respecto de los *extranjeros* no regía esta prescripción, porque resultaba demasiado onerosa, y, por otra parte, aquí *extranjero* («nokrí») no es el *ger*, asimilado en derechos y deberes a los israelitas, sino el que permanecía al margen de la teocracia hebrea, el cual, por tanto, no estaba obligado a los derechos del *año sabático* (prescripción muy onerosa), y, en consecuencia, no tenía derecho a los privilegios de los israelitas relativos a la condonación de las deudas.

Los v.4-6 parecen una adición tardía para exhortar al cumplimiento de la ley anterior, que era difícilmente aceptada, por ser demasiado onerosa. En los v.7 y 11 se dice que habrá *pobres* en Israel, mientras que aquí se *idealiza* el futuro en función de las promesas divinas inherentes al cumplimiento de las leyes y se anuncia que no habrá *pobres* en Israel. Algunos autores creen que el sentido de la promesa exhortatoria es que, aunque los acreedores condonen las deudas, no por eso se convertirán en *pobres*, pues el cumplimiento de las leyes divinas trae la bendición de nuevos bienes. Si Israel es fiel a los mandamientos divinos, nunca tendrá necesidad de pedir *prestado de nadie* (v.6), sino que, al contrario, se convertirá en prestatario de *muchos pueblos*, dominando sobre ellos. Nos encontramos, pues, aquí con un anuncio mesiánico al estilo de los escritos proféticos. Los israelitas, como pueblo agrícola y pastoril, no tenían tradición comercial en gran escala como para hacerse prestamistas de los gentiles, como lo eran los fenicios, pero en la época de la cautividad surge una clase judía de banqueros que con el tiempo se habría de hacer proverbial como modelo de agudos prestamistas [5]. De hecho, los judíos han tomado a la letra esta promesa de ser los *prestamistas* por excelencia de los *goyim* o gentiles, y esto por institución divina [6].

El préstamo a los pobres (7-11)

7 «Si hubiere en medio de ti un necesitado de entre tus hermanos, en tus ciudades, en la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará, no endurecerás tu corazón ni cerrarás tu mano a tu hermano pobre, 8 sino que le abrirás tu mano y le prestarás con qué poder satisfacer sus necesidades según lo que necesite. 9 Guárdate de que se alce en tu corazón este bajo

4 Sólo aparece esta práctica en la promesa hecha en la renovación de la alianza bajo Nehemías (Neh 10,32).

5 En Nipur se encontraron tabletas comerciales con nombres judíos en las que se habla de la contabilidad bancaria. En el imperio romano eran los judíos los principales banqueros y prestamistas.

6 «Muy pronto los barrios en que ellos (los judíos) habitaban en las grandes ciudades del Mediterráneo se convirtieron en centros de negocios y de bancos. Israel disperso comenzaba a tener el mundo por su oro» (A. BARROIS, *Précis d'archéologie biblique* 141).

pensamiento: Está ya cercano el año séptimo, el año de la remisión; y de mirar con malos ojos a tu hermano pobre y no darle nada, no sea que él clame a Yahvé contra ti y te cargues con un pecado. [10] Debes darle, sin que al darle se entristezca tu corazón; porque por ello Yahvé, tu Dios, te bendecirá en todos tus trabajos y en todas tus empresas. [11] Nunca dejará de haber pobres en la tierra; por eso te doy este mandamiento: abrirás tu mano a tu hermano, al necesitado y al pobre de tu tierra».

Otra vez nos encontramos con la contraposición entre una ley que trata de imponer una generosidad muy perfecta y la codicia humana, que se resiste a renunciar a sus intereses. La letra de la Ley ordena prestar liberalmente al hermano necesitado. En el libro de Nehemías se describe al vivo a qué extremo llevaba el préstamo usurario en Israel, el cual sólo servía para hundir más en la miseria a los necesitados[7]. En el v.11 se dice que *nunca dejará de haber pobres en la tierra,* lo que se ha de entender no como una ley inexorable impuesta por Dios, de forma que sean como una institución aquéllos para que los ricos ejerzan su misericordia, sino que supone que, dadas las condiciones del egoísmo humano y las adversas contingencias de la vida, nunca faltarán necesitados con los que se ha de ejercer la caridad. Supuestos los indigentes, es necesario organizar la beneficencia. Aquí el legislador deuteronomista exhorta a la generosidad hacia los necesitados, prestándoles medios de vida aunque se acerque el año de remisión (v.9).

Ley sobre la servidumbre (12-18)

[12] «Si uno de tus hermanos, un hebreo o una hebrea, se te vende, te servirá seis años; pero el séptimo le despedirás libre de tu casa; [13] y al despedirle libre de tu casa no le mandarás vacío, [14] sino que le darás algo de tu ganado, de tu era y de tu lagar, haciéndole partícipe de los bienes con que Yahvé, tu Dios, te bendice a ti. [15] Acuérdate de que esclavo fuiste en la tierra de Egipto y de que Yahvé, tu Dios, te libertó; por eso te doy yo este mandato. [16] Y si tu esclavo te dice: «No quiero salir de tu casa, porque te amo a ti y a tu casa», y se halla bien contigo, [17] entonces, tomando un punzón, le agujerearás la oreja junto a la puerta, y será esclavo tuyo para siempre; lo mismo harás con tu sierva. [18] Que no te pese darle por libre, porque sirviéndote seis años te ha valido el doble del salario de un jornalero, y Yahvé, tu Dios, te bendecirá en cuanto hagas».

Eran varias las fuentes de la servidumbre, y aquí se nos ofrece la más triste. Un pobre hebreo, no teniendo medios de subsistencia, se entrega a un compatriota más acomodado que él para poder vivir, o tal vez para satisfacer una deuda que de otro modo no puede pagar. En este último caso, ¿cuál es el deber del acreedor, que lo re-

[7] Cf. Neh 5.

cibe como siervo? Darle libertad al año séptimo, en que la deuda se da por cancelada con los servicios prestados durante seis años (v.18). Y al despedirlo no debe enviarlo con las manos vacías. Jeremías nos dice que los ricos se resistían a dar cumplimiento a esta ordenación [8]. Si la causa de la servidumbre había sido no la deuda, sino la imposibilidad de hallar medios de vida, puede ocurrir que el siervo desee continuar en la servidumbre, y entonces la Ley determina lo que ha de hacer, que es marcarle en la oreja la señal de la servidumbre perpetua [9].

Según Ex 21,1-6, al esclavo debía concedérsele la libertad después de seis años de servicio, y, según la legislación levítica, debía ser considerado más bien como mercenario o criado que como esclavo [10]. Este trato de favor afecta sólo a los israelitas. En el año de jubileo se proclamaba la emancipación de los esclavos [11]. Aquí el *séptimo año* no es el *año sabático*, sino el año que sigue a los seis de servidumbre en cada caso. En el código de Hammurabi se prescriben tres años de servidumbre para el caso en que el esclavo lo sea por no poder pagar sus deudas [12]. El deuteronomista, llevado de sus sentimientos humanitarios, exige además que no se despache al esclavo sin nada, sino que el antiguo amo debe entregarle parte del *ganado, de la era y del lagar* (v.14) para que pueda reconstruir su vida como hombre libre. Es una exigencia de justicia, ya que con su trabajo ha contribuído a su enriquecimiento. A este motivo se añade otro de índole religiosa e histórica: el dueño debe acordarse de que también los israelitas fueron esclavos en Egipto y el Señor los libertó milagrosamente (v.15).

Caso de que el esclavo prefiriera continuar como esclavo por no encontrar medios de vida o porque siente particular afecto a su dueño, que le trata humanitariamente y con generosidad, entonces debe ser marcado en la oreja con un punzón, como signo de pertenencia perpetua a su dueño. Es una costumbre bárbara muy en uso en los pueblos antiguos, y el legislador deuteronomista, como el de Ex 20,6, la retiene, pagando así tributo a la rudeza de costumbres de la época.

Los primogénitos (19-23)

**19 «Consagrarás a Yahvé, tu Dios, todos los primogénitos;
todo primogénito macho de tus vacas y ovejas; no harás trabajar al primogénito de tu vaca ni esquilarás al primogénito
de tus ovejas, 20 sino que lo comerás cada año tú y tu familia, delante de Yahvé, tu Dios, en el lugar que El elija. 21 Pero
si es defectuoso, si ciego o cojo o con otro defecto, no se lo
ofrecerás en sacrificio a Yahvé, tu Dios. 22 Lo comerás en
tus ciudades como se come la gacela o el ciervo; lo comerá
el puro y el impuro; 23 pero no comerás la sangre; la derramarás sobre la tierra, como el agua».**

8 Jer 34,8s.
9 Ex 21,1s.
10 Lev 25,39-40.
11 Lev 25,40.
12 *Cód. de Hammurabi*, art. 117.

Los *primogénitos* son de Yahvé, que los exige en reconocimiento de que es don suyo tanto la fecundidad de los vivientes como la fertilidad de la tierra. En Ex 13,1s se declara consagrado a Yahvé cuanto abre el seno de la madre; en Núm 18,15 se atribuyen éstos a los sacerdotes. Pero aquí se aplica la ley indicada en el c.12. Si el primogénito es sacrificable en honor de Yahvé, lo será en su santuario, y luego comido por el oferente y su familia en la presencia de Yahvé, como reconocimiento de que a su bondad es debido. Es la norma que se aplica a los *diezmos* en el Deuteronomio. Si no fuera sacrificable por tener algún defecto, se le comerá en la casa del dueño, como la gacela y el ciervo, y lo podrá comer el ritualmente puro o impuro. Esta comida no tiene carácter sagrado, como en el caso primero, a causa de la inmolación del animal en el santuario. Pero nótese que aquí sólo se habla del primogénito macho de la vaca o la oveja, como en Ex 22,29. En cambio, en Ex 34,19 se añade a estos dos animales el asno, que deberá ser desnucado. Y en Núm 18,16s, la Ley habla de cualquier animal, sea puro y sacrificable o sea impuro, que se debe rescatar, siendo el rescate en beneficio de los sacerdotes.

Según Ex 20,29, la inmolación de los primogénitos debía hacerse ocho días después de su nacimiento; aquí, en cambio, se puede hacer durante todo el año. Como están dedicados a Dios, no se les puede emplear en labores ni esquilarles (v.19). Vemos, pues, en todas estas diferentes prescripciones que existen diversos estratos legislativos, pertenecientes a distintas épocas. Así, la ley deuteronómica no dice nada del rescate de los primogénitos humanos ni de los animales impuros [13].

La razón de ofrecer los *primogénitos* de los ganados y las *primicias* del campo radica en el instinto religioso del hombre, cuya razón le dice que debe hacer partícipe a la divinidad de los bienes que tan pródigamente le otorga [14]. Sólo después de ofrecer las primicias se cree el hombre autorizado para comer sus frutos y la carne de sus ganados. La ofrenda de los *primogénitos* y de las *primicias* tiene, pues, el carácter de *consagración* de las cosechas o animales, que, en definitiva, pertenecen a Dios. En la legislación mosaica, aparte de estas razones [15], se da otra histórica que obliga a la *consagración* de los *primogénitos*: el recuerdo de la muerte de los primogénitos de Egipto, siendo preservados los hebreos [16]. Los levitas son los *sustitutos* de los *primogénitos* hebreos, que como tales pertenecen especialmente a Yahvé [17].

[13] Cf. Ex 22,28; 34,20.
[14] SANTO TOMÁS, *Sum. Theol.* 2-2 q.86 a.4.
[15] Ex 22,28s.
[16] Ex 13,11-16.
[17] Núm 8,16s.

CAPÍTULO 16

LAS TRES FIESTAS ANUALES

En Ex 23,14-17 y 34,18.22-24 se prescribe la celebración de tres fiestas al año: la de los *Azimos*, en el mes de Abib, durante siete días; la de las *Primicias*, o de las *Semanas*, cincuenta días más tarde, y la de los *Tabernáculos*, o recolección de los frutos, al final del año agrícola. Tres veces al año se presentará ante Yahvé todo varón, sin prescribir ofrenda concreta alguna. Sólo se manda que nadie se presente con las manos vacías. Estas fiestas tenían un carácter eminentemente agrícola. El texto dice que se han de presentar *ante Yahvé*. ¿En qué lugar? Sin duda que no en cualquier lugar, sino en aquellos en que hubiera memoria del Señor, es decir, en los lugares en que de algún modo se había manifestado la presencia de Yahvé [1]. El deuteronomista alude también a estas tres fiestas anuales.

La Pascua (1-8)

1 «Guarda el mes de Abib celebrando la Pascua de Yahvé, tu Dios, porque precisamente en el mes de Abib te sacó Yahvé, tu Dios, de Egipto, de noche. 2 Inmolarás la Pascua a Yahvé, tu Dios, de las crías de las ovejas y de las vacas en el lugar que Yahvé, tu Dios, haya elegido para poner en él su nombre; 3 no comerás con ella pan fermentado, sino que por siete días comerás pan ázimo, el pan de la aflicción, porque de prisa saliste de Egipto; para que así te acuerdes toda tu vida del día en que saliste de Egipto. 4 No se verá levadura esos siete días en toda la extensión de tu territorio y nada de la víctima que a la tarde inmolares quedará para la noche hasta la mañana siguiente. 5 No sacrificarás la Pascua en cualquiera de las ciudades que te dará Yahvé, tu Dios; 6 sólo en el lugar que Yahvé, tu Dios, elija para hacer habitar en él su nombre; sacrificarás la Pascua a la tarde, al ponerse el sol, al tiempo de tu salida de Egipto. 7 La cocerás y la comerás en el lugar que Yahvé, tu Dios, elija, y de allí te volverás a la mañana siguiente para irte a tus tiendas. 8 Durante seis días comerás pan ázimo, y el día séptimo será la solemnidad de Yahvé, tu Dios, y no harás en él trabajo alguno».

La primera fiesta de la *Pascua*, o de los *Acimos*, debe celebrarse en el mes de *Abib* («espiga», llamado también *Nisán* = marzo-abril). La Pascua consistía en un sacrificio, que se había de comer con panes sin levadura. La víctima podía ser del ganado mayor o menor, según las facultades del oferente. El banquete sacrificial había de prepararse cociendo la carne, y ha de tener lugar en el santuario

[1] Cf. Ex 20,24.

de Yahvé, en el lugar elegido por Dios para *hacer habitar en él su nombre* [2], es decir, para lugar de su *morada*. La abstención de pan fermentado se continúa por seis días, y en el último se celebra fiesta solemne, en la que no es lícito trabajar. En los demás días se permiten los trabajos necesarios para preparar la comida. No se indica la fecha precisa de la Pascua, pero el nombre del mes *(Abib* = = espiga) indica que era el mes en que empezaba a madurar la mies. Por eso en Lev 23,10ss se prescribe la presentación de un haz de espigas ante el Señor. Con ello queda inaugurado el comienzo oficial de la siega. La ofrenda de esas primicias *consagraba* la nueva cosecha. En el ritual levítico, el mes de *Abib* es llamado el *primer mes*, porque con él empezaba el año religioso (por influencias mesopotámicas, el nombre fué cambiado en *Nisán;* en bab. *nisanu),* y el año *civil* comenzaba en otoño (septiembre-octubre: *Tisri).* Al carácter *agrícola* de la fiesta de Pascua (presentación de las *espigas)* se unió el recuerdo *histórico* de la liberación de Egipto, que tuvo lugar en este mes de Abib-Nisán. Sin embargo, aquí no se determina el día del mes, que en los otros textos es el de la aparición de la nueva luna. Respecto de las víctimas, la legislación deuteronómica difiere de la del Exodo en que aquélla permite cualquier res de ganado mayor o menor, mientras que la última exige que sea un cordero o cabrito [3]. El legislador deuteronomista insiste, sobre todo, en el *lugar* del sacrificio, que debe ser el *santuario de Yahvé*, donde Yahvé *ha hecho habitar su nombre* (v.2). Es la gran preocupación de la legislación deuteronómica: centralizar los actos de culto en el único verdadero templo de Yahvé.

La exigencia del *pan sin levadura* responde también a costumbres ancestrales. El pan fermentado era considerado, en cierto modo, como en estado de descomposición, y por eso era impuro. A esta razón ambiental atávica se une la histórica de recordar a los israelitas la servidumbre de Egipto, por eso se llama *pan de la aflicción* (v.3), y la salida precipitada de la tierra de los faraones. Los israelitas tuvieron que salir tan precipitadamente de Egipto, que no pudieron esperar a que el pan fermentase [4]. El pan ácimo se ofrece hoy día entre los beduínos al huésped que llega inesperadamente [5]. En realidad, la fiesta de la *Pascua* y la de los *Acimos* son distintas, pues la primera consistía en la manducación del cordero pascual el día 14 de Nisán (Abib), mientras que la segunda empezaba al día siguiente y duraba siete días. Pero como se prohibía comer pan fermentado con el cordero pascual, de ahí que se confundieran ambas fiestas, y así aparece en la legislación mosaica [6]. El evangelista se hace eco de esta identificación: «la fiesta de lo Acimos, que se llama la Pascua» [7]. Para que no hubiera ocasión de

[2] En hebreo *habitar* se dice *saqen*, de donde surgió la palabra aramea *sekina*, que en la literatura rabínica designa la *morada* de Dios, cuya descripción algunas veces aparece con caracteres de *hipóstasis* divina o *personificación* literaria de la presencia de Dios.
[3] Ex 12,3-6.
[4] Cf. Ex 12,23-34.
[5] Cf. Gén 19,3; 1 Sam 28,24.
[6] Cf. Ex 12,1-14; 21-27; 23,15; Lev 23,5; Núm 9,11; 28,16-17.
[7] Lc 22,1.

comer pan fermentado, éste debía desaparecer de todo *el territorio* (v.4). Según Ex 12,15.19, quien comiera pan fermentado debía ser *arrancado de en medio de Israel.* Otra exigencia importante es que no debía quedar nada de la víctima pascual para el día siguiente. Como había sido ofrecida en banquete sagrado a Yahvé, no debía profanarse en usos comunes. La víctima pascual debía ser consumida al atardecer, en la hora en que los israelitas salieron de Egipto (v.6). Según Ex 12,9, la res sacrificada debía *asarse;* aquí, en cambio, se habla de *cocerla.* Quizá por el hecho de que en la legislación deuteronómica se permiten víctimas de ganado mayor se admite la *cocción.* Vemos, pues, cómo la legislación primitiva se va adaptando y cambiando según las circunstancias.

Una vez ofrecida la víctima y celebrado el banquete pascual, el oferente podía volver *a sus tiendas.* La expresión puede tomarse a la letra, de las tiendas en que acampaban durante los días de fiesta en Jerusalén, o puede ser un giro arcaico proveniente de la vida nomádica del desierto, y entonces la frase equivale a retornar a sus casas [8]. En el día séptimo debía haber *solemnidad* o *asamblea de Yahvé* (v.8). En Lev 23,78 se prescribe también esta reunión solemne el primer día.

La fiesta de Pentecostés (9-12)

9 «Contarás siete semanas; desde el día en que comienza a meterse la hoz en el trigo comenzarás a contar las siete semanas; 10 y celebrarás la fiesta de las Semanas en honor de Yahvé, tu Dios, con ofrendas voluntarias, que harás conforme Yahvé, tu Dios, te haya bendecido. 11 Te regocijarás en la presencia de Yahvé, tu Dios, en el lugar que elija para hacer habitar en él su nombre, tú y tu hijo, tu siervo, tu sierva, el levita que mora en tus ciudades, así como el extranjero, el huérfano y la viuda que habitan en medio de ti. 12 Acuérdate de que siervo fuiste en Egipto y cuida de poner en obra estos mandamientos».

Esta solemnidad tenía lugar siete semanas después del sábado que caía dentro de la fiesta de los Acimos [9], aunque aquí la determinación es menos concreta, ya que el punto de cómputo es el principio de la recolección, cuando se metió *la hoz en el trigo* por primera vez (v.9). Por eso esta fiesta era llamada de la *cosecha* o de las *primicias* [10]. Era como la clausura de las fiestas de la cosecha [11], y en tiempo del Nuevo Testamento es llamada *Pentecostés,* porque tenía lugar *cincuenta* días (siete semanas) después de la presentación de las espigas de cebada durante la semana de los Acimos.

Según el deuteronomista, los fieles debían hacer en la fiesta *ofrendas voluntarias,* sin determinar su cantidad ni especie, pero

[8] Cf. Jue 7,8; 19,9; 1 Sam 13,2.
[9] Cf. Lev 23,11.
[10] Cf. Ex 23,16; Núm 28,26.
[11] Por eso los judíos la llamaban *asereth* (clausura o asamblea solemne).

exhortando a que sean conforme a las posibilidades de cada uno, según le *haya bendecido* Yahvé en sus cosechas. Con ellas deben organizar banquetes sagrados, a los que deben ser invitados los familiares, y necesitados como el levita, el huérfano y la viuda (v.11). Esto es característico del Deuteronomio. Son banquetes de acción de gracias por la cosecha, por lo que la fiesta tiene un origen eminentemente *agrícola.* Como siempre, se añade una razón *histórica:* la liberación misericordiosa de la esclavitud egipcia. Los israelitas, al recordar las misericordias de Yahvé para con su pueblo, deben moverse también misericordiosamente hacia los necesitados.

Fiesta de los Tabernáculos (13-17)

13 «Celebrarás la fiesta de los Tabernáculos durante siete días, una vez recogido el producto de tu era y de tu lagar;
14 te regocijarás en esta fiesta, tú, tu hijo, tu hija, tu siervo, tu sierva, así como el levita, el extranjero, el huérfano y la viuda que habitan en tu ciudad. 15 Celebrarás la fiesta en honor de Yahvé, tu Dios, en el lugar que haya elegido, para que Yahvé, tu Dios, te bendiga en todas tus cosechas y en todo trabajo de tus manos, y te darás todo a la alegría. 16 Tres veces al año, todo varón de entre vosotros se presentará delante de Yahvé, tu Dios, en el lugar que El haya elegido: en la festividad de los Azimos, en la de las Semanas y en la de los Tabernáculos; y no se presentará ante Yahvé con las manos vacías. 17 Cada cual hará sus ofrendas conforme a las bendiciones que Yahvé, tu Dios, te haya otorgado».

La tercera fiesta debía celebrarse al final del año agrícola, el 15 del mes séptimo *(Tisri)*, una vez recogidos los últimos frutos de la era y del lagar. También con esta ocasión el israelita debía presentar ofrendas *voluntarias* y celebrar un banquete sagrado, al que deben ser invitados los familiares (no se menciona la esposa), los esclavos y los necesitados, como el extranjero, el levita, el huérfano y la viuda. Debía mostrar así su gratitud a Yahvé siendo liberal con el prójimo. Como en las fiestas anteriores, las ofrendas y sacrificios debían tener lugar en el santuario elegido por Yahvé.

Esta fiesta de los Tabernáculos o *tiendas* [12] es llamada en Ex 23,16 *fiesta de la recolección.* En el Antiguo Testamento se la llama *la fiesta* por excelencia [13], en razón de la alegría desbordada que en ella se exhibía. Era de origen agrícola, y tiene por finalidad dar gracias a Dios por los frutos, mostrando para ello la máxima alegría *(te regocijarás en esta fiesta).* Para recordar los tiempos de la estancia en el desierto, la gente vivía, por familias, en *tiendas* o *chozas* en la campiña, como aún se acostumbra entre los judíos, que ponen sobre las terrazas sus casetas de ramas y viven en ellas, culminando la alegría general en el día octavo, llamado de la *simjah ha-Torah* (alegría de la Ley).

[12] Cf. Jn 7,2: σκηνοπηγία (fiesta de las Tiendas).
[13] Cf. 1 Re 8,2; 12,32; Ez 45,25.

Los v.16-17 reproducen los de Ex 23,17 y son como una conclusión de las ordenaciones anteriores. La peregrinación anual de estas tres fiestas era obligatoria para los *varones*, aunque se permitía también a las mujeres, pues se mencionan las siervas como partícipes del banquete sagrado.

La administración de la justicia (18-20)

18 «Te constituirás jueces y escribas en todas las ciudades que Yahvé, tu Dios, te dará según tribus, que juzguen al pueblo justamente. 19 No tuerzas el derecho, no hagas acepción de personas, no recibas regalos, porque los regalos ciegan los ojos de los sabios y corrompen las palabras de los justos. 20 Sigue estrictamente la justicia, para que vivas y poseas la tierra que te dará Yahvé, tu Dios».

En los tiempos primitivos, la administración de la justicia en Israel se fundaba en su misma organización política, que era patriarcal, como en la existente hoy día entre los nómadas. En Ex 18, 13s vemos a Moisés agobiado por el pesado trabajo de resolver los pleitos del pueblo, el cual, dejando sus tribunales ordinarios, los jefes de la familia o de la tribu, acude al enviado de Dios, como persona más autorizada. Por consejo de su suegro Jetró, Moisés cambia de conducta, y se reserva la actuación sólo en las causas mayores. Este régimen no desapareció en Israel al instalarse en Canaán, sino paulatinamente. En tiempos de la monarquía se dice que los reyes tenían la autoridad judicial [14]. El rey Josafat nombró a los sacerdotes *jueces* por las ciudades fuertes de Judá, diciéndoles: «Mirad lo que hacéis, porque no juzgáis en lugar de hombres, sino en lugar de Yahvé, que está cerca de vosotros cuando sentenciáis» [15]. Los profetas hablan frecuentemente contra los abusos en la administración de la justicia, pues los encargados fácilmente se vendían y se dejaban sobornar [16]. El deuteronomista, pues, piensa en la organización burocrática de la judicatura al exhortar al sentido de equidad.

Reprobación de actos cultuales idolátricos (21-22)

21 «No plantarás árbol alguno a modo de *asera* junto al altar que elevares a Yahvé, tu Dios; 22 ni alzarás cipos, que eso lo detesta Yahvé, tu Dios».

El pueblo hebreo tenía inclinación a los cultos cananeos, y fácilmente asociaba al culto de Yahvé ritos de procedencia idolátrica.

14 Cf. 2 Sam 15,2s; 1 Re 3,9.16.
15 2 Par 19,4-7.
16 Cf. Is 1,23; Miq 3,11; Ez 20,12s; Prov 17,23; Sal 15,5.

Aquí se prohibe terminantemente plantar *aseras* o troncos de árboles, a modo de bosque sagrado, símbolo de la fecundidad, y *cipos* o estelas *(masebot)* de piedra, que constituían los elementos esenciales de los santuarios cananeos [17].

CAPÍTULO 17

ORDENACIONES VARIAS

Prohibición de víctimas defectuosas para el sacrificio

1 «No sacrificarás a Yahvé, tu Dios, buey ni oveja que tenga defecto, porque es abominación ante Yahvé, tu Dios».

Con frecuencia se insiste en la Ley sobre las condiciones de la víctima que ha de ser sacrificada a Yahvé. Ha de ser perfecta, sin defecto, ni coja, ni ciega, ni sarnosa [1]. Lo contrario es un desprecio y un insulto a la divinidad, es *abominación a Yahvé*. El profeta Malaquías echa en cara a los sacerdotes de su tiempo (s.v a.C.) el que ofrezcan lo peor de sus ganados, y por eso Dios los desechará y se escogerá una «ofrenda pura desde el orto del sol al occidente» [2]. Sin duda que el deuteronomista insiste en esta prescripción levítica porque en su tiempo se cumplían mal estas exigencias, que suponen sacrificio por parte de los oferentes.

Proscripción del culto idolátrico (2-5)

2 «Si en medio de ti, en alguna de las ciudades que Yahvé, tu Dios, te dará, hubiere hombre o mujer que hiciere lo que es malo a los ojos de Yahvé, tu Dios, traspasando su alianza, 3 yéndose tras otros dioses para servirles y postrarse ante ellos, ante el sol o la luna, o cualquier astro del ejército de los cielos, cosa que yo no he mandado, 4 cuando la cosa llegue a ti, harás una escrupulosa investigación; si el rumor es verdadero y el hecho cierto, si se cometió tal abominación en Israel, 5 llevarás a tus puertas al hombre o mujer que tal maldad han cometido y los lapidarás hasta que mueran».

En el c.13 se trató de este tema con gran detalle, y quizá esta perícopa pertenezca a esa sección, pues interrumpe la ley sobre la administración de la justicia [3]. En los profetas de la época asiro-babilónica (s.VIII-VII a.C.) leemos varias veces la condenación del culto rendido al *ejército de los cielos*, es decir, a las divinidades astrales, que, por influencia de los imperios mesopotámicos, se habían

[17] Cf. comentario a Dt 7,5 y 12,3.

[1] Cf. Lev 22,17-25.

[2] Mal 1,6-10.

[3] Cf. Dt 16,18-20 y 17,8-19.

introducido en Judá particularmente en tiempos del rey Manasés [4]. El convicto de esta *abominación* debe ser lapidado a *las puertas* de la ciudad (v.5), sin duda porque se le consideraba indigno de morar dentro de la ciudad hebrea, y para escarmiento, en el lugar de más afluencia de gente [5]. La lapidación como pena de muerte es característica del derecho penal hebreo. Por su forma se prestaba a una manifestación colectiva de repulsa hacia los crímenes de la víctima, siendo los testigos los que habían de tirar la primera piedra.

Necesidad de dos testigos en las acusaciones (6-7)

6 «Sólo sobre la palabra de dos o tres testigos se condenará a muerte al que haya de ser condenado; no será condenado a muerte sobre la palabra de un solo testigo. 7 Las manos de los testigos se alzarán las primeras contra él para hacerlo morir y después seguirán las del pueblo. Has de extirpar el mal de en medio de él».

Como garantía se exigían dos o tres testigos para condenar a alguno como idólatra. La acusación era gravísima, y era preciso cerrar el paso a odios particulares. Y para mostrar a los testigos la responsabilidad en que incurren en sus acusaciones, se exige que sean los primeros en lanzar las piedras contra el acusado. Matar a un inocente era atraerse la maldición de Dios. En la literatura bíblica abundan las amenazas contra los falsos testigos [6]. A pesar de esta ley severísima contra los que se entregaban a cultos idolátricos, los hebreos siguieron en su propensión a imitar los cultos gentílicos, como nos narran los profetas, y nunca se habla de la aplicación de la pena de muerte por idolatría. Los profetas amenazan más bien con el castigo de Dios: la guerra, la sequía, el hambre y la deportación. Todo lo cual indica que esta prescripción deuteronómica nunca fué llevada a la práctica, como otras leyes, que se quedaron en pura teoría.

Los jueces de apelación (8-13)

8 «Si una causa te resultare difícil de resolver sobre delito de sangre, sobre colisión de derechos, sobre heridas, objetos de querella entre tus puertas, te levantarás y subirás al lugar que Yahvé, tu Dios, haya elegido, 9 y te irás a los sacerdotes, hijos de Leví, al juez entonces en funciones, y le consultarás; él te dirá la sentencia que haya de darse conforme a derecho. 10 Obrarás según la sentencia que te hayan dado en el lugar que haya elegido Yahvé y pondrás cuidado en ajustarte a lo que ellos te hayan enseñado. 11 Obrarás conforme a la ley que ellos te enseñen y a la sentencia que te

[4] Cf. 2 Re 21,5; 2 Par 33,3.
[5] Cf. Lev 24,14; Núm 15,36; Act 7,58; Heb 13,12.
[6] Cf. Sal 27,12; 35,11; Prov 6,19,28; Mt 26,60-61; Act 6,11.

hayan dado, sin apartarte ni a la derecha ni a la izquierda de lo que te hayan dado a conocer. 12 El que, dejándose llevar de la soberbia, no escuchare al sacerdote que está allí para servir a Yahvé, tu Dios, o no escuchare al juez, será condenado a muerte. 13 Así extirparás el mal de en medio de Israel, y tu pueblo, al saberlo, temerá y no se dejará llevar de la soberbia».

Es esta perícopa una continuación y complemento de 16,18-20. Según Ex 18,13s, Moisés, siguiendo el consejo de su suegro Jetró, se reservó para sí las causas más graves. En 2 Par 18,4s se cuenta que el rey Josafat, después de haber instituído jueces en las ciudades fuertes de Judá, creó en Jerusalén un doble tribunal de apelación: «Amasías, dice, os presidirá en toda causa tocante a Yahvé, y Zabadías, hijo de Ismael, príncipe de la casa de Judá, en las causas tocantes al rey». Así, pues, aquí tenemos dos tribunales: uno eclesiástico, presidido por un sacerdote, para todo lo referente al culto y a lo religioso, y otro civil, presidido por un laico, para entender en las causas civiles. A la luz de estos hechos de la época de la monarquía hemos de entender las disposiciones presentes de la ley deuteronómica, en la que también se habla de acudir en las causas difíciles al sacerdote o al juez entonces en funciones, en el *lugar que haya escogido Yahvé*, es decir, Jerusalén, la capital de la teocracia. Se trata, más que de un tribunal de apelación, de un tribunal *técnico* especializado en causas más difíciles. Las sentencias pronunciadas por este tribunal eran inapelables y quien se negara a aceptarlas se haría reo de pena capital.

Institución de la monarquía (14-20)

14 «Cuando hayas entrado en la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará y te hayas posesionado de ella, y establecido en ella tu morada, si te dices: «Voy a poner sobre mí un rey, como lo tienen todas las naciones que me rodean», 15 pondrás sobre ti al rey que Yahvé, tu Dios, elija; uno de tus hermanos tomarás para hacerle rey sobre ti; no podrás darte por rey un extranjero que no sea tu hermano; 16 pero que no tenga gran número de caballos ni pretenda volver al pueblo a Egipto, porque Yahvé, tu Dios, ha dicho: «No volváis nunca jamás por ese camino». 17 Que no tenga mujeres en gran número, para que no se desvíe su corazón; ni grandes cantidades de oro y plata. 18 En cuanto se siente en el trono de su realeza, escribirá para sí en un libro una copia de esta Ley, que se halla en poder de los sacerdotes levíticos. 19 La tendrá consigo y la leerá todos los días de su vida, para que aprenda a temer a Yahvé, su Dios, y a guardar todas las palabras de esta Ley y todos estos mandamientos, y los ponga por obra, 20 para que no se alce su corazón sobre el de sus hermanos y no se aparte ni a la derecha ni a la izquierda, y así prolongue los días de su reinado, él y sus hijos, en medio de Israel».

Parece extraño que Moisés se atreva a legislar sobre la creación de una institución que en sus días nadie reclamaba y que había de tardar siglos en introducirse en Israel. En su tiempo, la organización del pueblo era *patriarcal*. El hombre que nacía en una familia vivía sujeto al jefe de la misma; ésta, con otras emparentadas, constituía una *casa* o *bet*, y varias *casas* constituían una tribu o *sebet*, que tenía también su jefe. El pueblo lo formaban las diversas tribus, unidas por los lazos de sangre y religión. En los varios textos del Pentateuco estos diversos jefes reciben el nombre de jefes de *diez*, de *cien* y de *mil*, y también de *príncipes* de las familias. Semejante organización se mantuvo durante la época de los Jueces (s.XII-XI a.C.), los cuales mandaban sobre algunas tribus de Israel, circunstancialmente coligadas ante determinados peligros. Pero ante el empuje de los filisteos, mejor organizados, que querían adueñarse de la zona montañosa de Canaán, donde había aceite y vino, los israelitas se vieron obligados a crear una nueva organización más fuerte y centralista: la monarquía. Concebida por Samuel, fué iniciada por Saúl y perfeccionada con David, llegando al colmo de la centralización en tiempos del megalómano Salomón.

El autor de la ley deuteronómica, pues, parece que conoce ya las ventajas y desventajas de la institución real, y por eso pone ciertas condiciones de austeridad y autenticidad a ella. Primeramente exige que el rey sea israelita, para que vele por los intereses religiosos y civiles del pueblo elegido. Sobre todo había que evitar influencias extranjeras, que pudieran ser perniciosas al yahvismo tradicional. Exige también el deuteronomista que el nuevo rey no vuelva a Israel camino de Egipto (v.16). Durante la peregrinación por el desierto, varias veces los israelitas sintieron nostalgia de la abundancia del país de los faraones, y quisieron volverse; pero Moisés, en nombre de Dios, se opuso, porque sería desconfiar de la Providencia divina y renunciar a las promesas de la posesión de Canaán [7]. La prohibición deuteronómica se sitúa en esta línea, pero además parece prohibir las relaciones estrechas comerciales y diplomáticas con Egipto. Los profetas echan en cara frecuentemente a los reyes de Judá la propensión que tienen a buscar apoyo en Egipto contra los enemigos asirios y babilónicos [8]. Esta política de coalición fué de pésimas consecuencias para la vida religiosa de Israel, aparte de que era demasiado humana, ya que suponía desconfianza en la providencia de Yahvé sobre su pueblo. Por eso son frecuentes los oráculos contra Egipto, que solía engañar en su amplia diplomacia a los reyezuelos cananeos, utilizándolos como escudo contra las invasiones de los reyes mesopotámicos [9].

Además se inserta otra prohibición característica del Deuteronomio, y que encaja bien dentro del ideal de la predicación profética, supuestos los abusos cortesanos de Salomón, el rey más fastuoso de Israel. Este quería medirse en su boato exterior con las grandes cortes orientales, y por eso compró muchos caballos al faraón [10] y

7 Cf. Ex 13,17;14,13.
8 Cf. Is 31,3s; 36,6s; Jer 2,18.56.
9 Cf. Is 31,3s; 36,6s; Jer 2,18.56.
10 Cf. Is c.19-20; 30-31; Jer 46; Ez c.29-32.

organizó un escandaloso y nutrido harén con mujeres de toda procedencia, lo que al fin le atrajo la ruina [11]. La prohibición de tener muchos caballos tiene por finalidad, en primer lugar, evitar un cortejo innecesario que sirviera para fomentar el orgullo desmesurado, y, por otra parte, evitar la ocasión de empresas bélicas innecesarias, contrarias al espíritu religioso de Israel. Por esta misma razón, el deuteronomista no quiere que el futuro rey acumule demasiadas riquezas.

Primitiva estructura político-social de Israel

LA ORGANIZACIÓN NÓMADA DE ISRAEL.—Los patriarcas de Israel, que por el Génesis nos son conocidos, eran verdaderos jeques nómadas, los cuales ejercían plena autoridad sobre su pueblo, que era su tribu. La misma organización continuó en Israel, aunque modificándose poco a poco por la adopción de la vida agrícola y del régimen monárquico. Ahora bien, en las tierras que rodean la Palestina tenemos todavía hoy multitud de tribus nómadas que no han variado substancialmente el régimen de vida desde la época de los patriarcas. Como en Grecia la unidad política era la ciudad, la *polis*, así entre los nómadas es la *qabilah*, la tribu. Los orígenes de las tribus remontan, según la concepción de los árabes, a un solo progenitor, cuyo nombre llevan. Esto no quita que haya sobre los orígenes de las tribus leyendas muy variadas y hasta contradictorias; mas, por encima de todo, el árabe afirmará que la tribu vendrá de un solo antepasado, de aquel de quien recibió el nombre. La tribu se divide en *asiras* o *hamulas*, familias, y *ahel*, casas. Por sabido se calla que las tribus están sometidas a la misma ley que las ciudades. La guerra, que es continua entre ellas; el hambre y la peste, que no deja de visitarlas, acaban muchas veces con tribus, con familias o casas, y otros accidentes dan origen a tribus nuevas, sea por natural crecimiento de una agrupación menor, sea por la unión de agrupaciones diferentes. Sería extraño que en Israel no mediara lo mismo, aunque la Escritura no lo consigne [12]. La tribu está bajo la autoridad suprema de un jeque, y asimismo al frente de la *asirah*, de la *hamulah* y de la *ahel* hay una cabeza, si bien con autoridad menor y subordinada a la del jeque. La autoridad de éste es hereditaria en su familia. Esto no quiere decir que pase necesariamente de padre a hijo; porque los árabes aspiran ante todo a tener a su cabeza quien sepa cuidarlos en la paz y en la guerra, y, si el hijo mayor del jeque muerto no reúne las debidas condiciones, pondrán los ojos en un hermano suyo menor o en un tío. Y hasta se darán casos en que escojan por jeque a otro individuo extraño a la familia, que se distinga por su prudencia en la paz, por su valentía en la guerra y por su generosidad en todo lugar y tiempo. La autoridad del jeque es suprema sobre todo en la guerra. Pero la ejerce en forma paternal,

[11] Cf. 1 Re 11,1s.
[12] A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes...* 107s.

procurando proteger la tribu y a todos sus individuos, fomentar la paz entre ellos y defenderlos de toda injuria. En muchos casos deberá contar con el consejo de los jeques inferiores.

ISRAEL BAJO MOISÉS.—¿Cuál era la organización de los hebreos en Egipto? Sin duda que, bajo la autoridad del faraón y de sus funcionarios, Israel vivía allí con cierta libertad y conservaba su antigua organización nomádica. El texto sagrado no dice nada; pero estamos seguros, por la historia subsiguiente, que no había renunciado a su organización tradicional para adoptar la egipcia. Cuando Moisés recibe de Dios la misión de librar a su pueblo y conducirlo a la tierra prometida, recibió una autoridad suprema, que podremos llamar dictatorial. Dictadura ejercida paternalmente y con la frecuente intervención de Dios.

En los comienzos del Exodo se habla del pueblo [13] como si formara una unidad. Y, sin duda, Israel era un pueblo, unido por los vínculos de la sangre y por la religión. Algún historiador de Israel nos habla de una federación de las tribus, sin carta alguna escrita, como es claro. Señal de esto será la mención que se hace de los ancianos. Esta palabra «anciano» (*zaqen* en hebreo) es la equivalente a la de jeque de tribu, o cabeza de las agrupaciones inferiores a la tribu [14]. Son los representantes del pueblo, *los príncipes de la asamblea* [15]. En las tribus árabes, el jeque es el juez de su tribu, pero su autoridad no es tal que los miembros de la tribu no puedan acudir a otros jueces árbitros reconocidos por todos como varones prudentes y conocedores de la complicada jurisprudencia del desierto. Según nos lo presenta el Exodo [16], Moisés, por la autoridad de su misión divina y por el crédito de su persona, era el juez a quien acudía el pueblo con todos sus pleitos. Y el pobre caudillo se pasaba los días agobiado por el trabajo de oír la infinidad de prolijos alegatos, para luego dar el correspondiente fallo. Al visitarle su suegro le aconseja cambiar de conducta, y, obediente al consejo, «eligió entre todo el pueblo a hombres capaces, que puso sobre el pueblo como jefes de millar, de centena, de cincuenta y de decena. Ellos juzgaban al pueblo en todo tiempo y llevaban a Moisés los asuntos graves, resolviendo por sí todos los pequeños» [17]. Esto significa que Moisés encomendó a los jefes de las tribus y de las otras agrupaciones inferiores el entender en los negocios de los suyos, reservándose las causas más graves. De éstos eran, sin duda, aquellos setenta ancianos que con Aarón, Nadab y Abiú acompañaron a Moisés hasta la falda del monte al que Moisés subió para recibir los planes de la organización del culto [18]. En aquella ocasión delegó el caudillo en Aarón y Hur su autoridad para los negocios graves que pudieran ocurrir.

En Núm 11,16 se nos cuenta una nueva insubordinación del pueblo, y el caudillo siente desfallecer su ánimo ante esta actitud sediciosa, y una vez más pide a Dios que le quite una carga que sus hombros no pueden llevar. Dios responde a Moisés proveyéndole

[13] Ex 4,16.21; 8,20; 9,1.
[14] Ex 3,16.18; 4,29; 17,3.
[15] Ex 16,22; Núm 4,34; Jos 9,15.18.
[16] Ex 18,13.
[17] Ex 18,25s; Dt 1,13s.
[18] Ex 24,1.9.14.

de un sostén a su ánimo abatido. «Elígeme—le dice—a setenta varones de los hijos de Israel, de los que tú sabes que son ancianos del pueblo y de sus principales, y tráelos a la puerta del tabernáculo, y que esperen allí contigo. Yo descenderé y hablaré contigo allí, y tomaré del espíritu que hay en ti y lo pondré sobre ellos para que te ayuden a llevar la carga del pueblo y no la lleves tú solo» (11,16s). Y así se cumplió. Los elegidos de Núm 11,16ss han de ser ancianos, es decir, jeques, y además que gocen de prestigio. A éstos les comunicará el Señor su espíritu de inteligencia, consejo y fortaleza, como a Moisés, para que ayuden a éste a llevar el gobierno del pueblo. Creemos que estos setenta no son otros que los nombrados en el Exodo. En Dt 29,9 se enumeran así los elementos constitutivos del pueblo: «Los jefes de vuestras tribus, los jueces, los ancianos y los oficiales o escribas, los varones todos de Israel». La lista se alarga y no es fácil ajustarla a los datos precedentes [19].

En el código sacerdotal, los jeques de las tribus no son innominados. Siempre se los menciona por sus nombres propios, y así como Israel es «el ejército de Dios» [20], así estos jeques vienen a ser los generales del cuerpo de ejército que forma su tribu [21]. Pero Moisés es la suprema autoridad, que recibe las órdenes de Dios, y a su lado, como segundo, está Aarón nada más.

En suma, que es Moisés quien ejerce la autoridad suprema en Israel. Aunque, a la verdad, mejor pudiéramos decir que es Dios mismo el verdadero Caudillo de su pueblo por medio de Moisés. Como auxiliares para juzgar al pueblo y para ayudarle en el gobierno están los jueces menores, o los setenta, llenos del espíritu de Dios. De ellos no sabemos qué autoridad pudieron ejercer, pero hemos de pensar que sería, poco más o menos, la que antes de Moisés gozaban. Tenemos, pues, aquí una monarquía teocrática, o, si se quiere, dictadura, templada con la aristocracia, y todo ello en beneficio del pueblo [22].

Finalmente, la principal amonestación al futuro rey se refiere a la necesidad de que se adapte a las exigencias de *esta Ley*, de la que debe tener una copia según el original que *está en poder de los sacerdotes levíticos* (v.18). Es el libro del que se habla en 31,9.26, confiado por Moisés a los levitas para que lo guarden cuidadosamente junto al arca de la alianza como testimonio contra el pueblo rebelde. El rey debe leer diariamente esta Ley para ser fiel a ella (v.19). El creador de la monarquía israelita, Samuel, expuso al pueblo los derechos de la realeza con sus deberes correspondientes, sin olvidar los peligros de la nueva institución [23]. Las exigencias de la ley deuteronómica sobre la realeza están en la misma línea, si bien son más genéricas. La institución monárquica está aquí concebida como una organización que no tiene nada que ver con el despotismo oriental, ya que se ponen cortapisas al rey, que debe vivir conforme a las exi-

[19] Cf. Jos 8,33.
[20] Ex 7,4.
[21] Núm 1; 2; 26.
[22] Cf. SANTO TOMÁS, *Sum. Theol.* 1-2 q.105 a.1.
[23] Cf. 1 Sam 10,25.

gencias de un código jurídico, de forma que *no se alce su corazón sobre el de sus hermanos* (v.20). ¡Hermosa fórmula para establecer las bases de una institución autoritaria, pero al servicio de Dios y del pueblo!

CAPÍTULO 18

ORGANIZACIONES RELIGIOSAS

Los sacerdotes levíticos (1-8)

**1 «Los sacerdotes levíticos, toda la tribu de Leví, no ten-
drán parte y heredad en Israel; se mantendrán de los sacri-
ficios de combustión a Yahvé y de la heredad de éste. 2 No
tendrán heredad en medio de sus hermanos; Yahvé es su
heredad, como El se lo ha dicho. 3 Estos serán los derechos
de los sacerdotes sobre el pueblo, sobre aquellos que ofrez-
can en sacrificio un buey o una oveja: se dará al sacerdote
el brazuelo, las mandíbulas y el cuajar. 4 También le darás
las primicias de tu trigo, de tu mosto y de tu aceite, y las
primicias del esquileo de tus ovejas; 5 porque a él le ha ele-
gido Yahvé, tu Dios, de entre todas las tribus de Israel para
estar ante El y ministrar en nombre de Yahvé, él y sus hijos,
por siempre. 6 Si un levita sale de alguna de tus ciudades
de todo Israel, donde peregrinó para venir con todo el deseo
de su alma al lugar que Yahvé eligirá, 7 ministrará en nom-
bre de Yahvé, tu Dios, como todos sus hermanos los levitas
que allí estén delante de Yahvé, 8 y comerá una porción
igual a la de los otros, excluyendo a los sacerdotes de los
ídolos y a los magos».**

Esta perícopa nos plantea con más viveza el problema del origen del sacerdocio, del cual hemos hablado comentando Núm 18,20. Ya hemos visto cómo la tribu de Leví no tuvo parte en la distribución de Canaán, y por eso se le asignan ciertos derechos sobre las oblaciones y sacrificios del culto [1]. Aquí sólo se enumera la parte que les corresponde de los *sacrificios de combustión* (v.1). Nada se dice de los primogénitos, aunque se mencionan las primicias del mosto, aceite y el esquileo de las ovejas (v.4). Todo esto era suficiente para el sustento de los sacerdotes levíticos que moraban en el santuario nacional, pero no en los otros lugares. Por eso el Deuteronomio habla siempre de los levitas como clase necesitada, encomendada a la caridad de los fieles. Aquí se les invita a ir al santuario nacional, dejando otros lugares de culto en los «altos» *(bamot)*, en los que no faltaban prácticas supersticiosas. Cuando Josías hizo efectiva la ley de la unidad del santuario, destruyendo los otros lugares de culto, hizo venir a Jerusalén de las ciudades de Judá a todos los sacerdotes desde Gueba hasta Bersabé, es decir, todo el territo-

[1] Cf. Núm 18,20; Dt 10,9; 12,12; 14,27.

rio del reino de Judá [2]. «Sin embargo, los sacerdotes de los altos *(bamot)* no subían al altar de Yahvé en Jerusalén, sino que comían los panes ácimos de sus hermanos». No se les consideraba dignos de ejercer plenamente las funciones sacerdotales. El profeta Ezequiel, en la descripción ideal que nos hace en los días de la futura restauración, dice que aquellos levitas que se apartaron de Yahvé cuando Israel se alejó de Dios, yéndose tras los ídolos, llevarán su iniquidad, «sirviendo en mi santuario de guardias de las puertas de las casas...; degollarán los holocaustos y las víctimas... y estarán ante él para servirle». Sólo los que fueron fieles a Yahvé ejercerán funciones sacerdotales [3]. Es la división entre *sacerdotes* y *levitas* del código sacerdotal.

La denominación aquí de *sacerdotes levíticos* se ha de entender en el sentido de pertenecientes a la tribu de Leví, en contraposición a otros falsos sacerdotes que no eran de ésta. En el contexto parece que se distinguen los derechos de *sacerdotes* y *levitas;* los v.1-2 se refieren a los derechos de los pertenecientes a la tribu de Leví en general; los v.3-5, en cambio, aluden a los derechos de los *sacerdotes* propiamente tales, y los v.6-8, a los de los simples *levitas* que se acercan al santuario único para ejercer su ministerio. La expresión *sacerdotes levíticos* se encuentra también en Neh 10,28.35, cuando estaban bien distinguidas las dos clases de *sacerdotes* y *levitas.* El deuteronomista, al hablar de los derechos de los pertenecientes a la tribu de Leví, distingue *sacrificios* y *su heredad* (v.1). Entre los primeros entran toda clase de sacrificios (holocaustos pacíficos, etc,) y oblaciones [4], y bajo el nombre de *heredad* se alude a las *primicias* del campo, que pertenecen a Yahvé, quien los otorga, a su vez, a los que le sirven en el santuario.

Después determina las partes concretas de la víctima que corresponden a los *sacerdotes,* que son *el brazuelo, las mandíbulas y el cuajar* (v.3), lo que no coincide exactamente con la legislación levítica [5]. Algunos autores han propuesto que aquí el deuteronomista se refiere a las víctimas no ofrecidas en el santuario, sino sacrificadas en las casas de los dueños [6]; otros, en cambio, creen que se trata de partes de verdaderos sacrificios sagrados y que la nueva legislación es una exigencia más en favor de la clase sacerdotal. El deuteronomista añade un nuevo ingreso a favor de los sacerdotes: *las primicias del esquileo de las ovejas* además de las del trigo, mosto y aceite, previsto en Núm 18,12. Estas exigencias eran un reconocimiento de la elección de la clase sacerdotal para servir a Yahvé (v.5). Como este v.8 aparece casi igual en 10,8, no pocos autores lo consideran como adición de un glosista que quiere destacar la elección divina de los hijos de Aarón.

En los v.6-8 se habla del derecho del *levita* a ministrar en el santuario elegido por Yahvé. Algunos autores creen que son los *sacerdotes* en general, que, al ser destruídos los santuarios locales

2 Cf. 2 Re 23.
3 Ez 44,10-16.
4 Cf. Lev 1,9; 2,3; 3,3; 7,7; Núm 18,9-10.
5 Cf. Lev 7,31-34; 10,14; Núm 6,20; 18,18.
6 Así HOONACKER, *Le sacerdoce lévitique* p.416.

por la reforma de Josías (722 a.C.), tuvieron que refugiarse en Jerusalén, y en ese supuesto el legislador les permite los mismos derechos en el templo de Jerusalén que a los que eran sacerdotes habituales del mismo. Pero, según 2 Re 23,8-9, a estos sacerdotes advenedizos, procedentes de los santuarios locales destruídos, no se les permitió «subir al altar de Yahvé», sino sólo «comer panes ácimos en medio de sus hermanos». Lo que sí es claro es que el deuteronomista no alude para nada a las 48 ciudades destinadas a residencia de los levitas [7]. De esta asimilación de los levitas en derechos a los de Jerusalén quedan excluídos los «sacerdotes de los ídolos y los magos», es decir, los que han tomado parte en cultos idolátricos [8].

Los profetas (9-22)

9 «Cuando hayas entrado en la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará, no imites las abominaciones de esas naciones, 10 y no haya en medio de ti quien haga pasar por el fuego a su hijo o a su hija, ni quien se dé a la adivinación, ni a la magia, ni a las hechicerías 11 y encantamientos; ni quien consulte a encantadores, ni a espíritus, ni a adivinos, ni pregunte a los muertos. 12 Es abominación ante Yahvé cualquiera que esto hace, y precisamente por tales abominaciones arrojará Yahvé, tu Dios, de delante de ti a esas gentes. 13 Sé puro ante Yahvé, tu Dios. 14 Esas gentes que vas a desposeer consultan a hechiceros y adivinos; pero a ti nada de eso te permite Yahvé, tu Dios. 15 Yahvé, tu Dios, te suscitará de en medio de ti, de entre tus hermanos, un profeta como yo; a él le oirás, 16 precisamente como a Yahvé, tu Dios, pediste en Horeb el día de la asamblea, diciendo: «Que no oiga yo la voz de Yahvé, mi Dios, y no vea este gran fuego para no morir». 17 Entonces me dijo Yahvé: «Dicen bien hablando así. 18 Yo les suscitaré de en medio de sus hermanos un profeta como tú; pondré en su boca mis palabras, y él les comunicará cuanto yo le mande. 19 A quien no escuchare las palabras que él dirá en mi nombre, yo le pediré cuenta. 20 Pero el profeta que ose decir en nombre mío lo que yo le haya mandado decir o hable en nombre de otros dioses, debe morir. 21 Y si te dices en tu corazón: ¿Cómo voy a conocer yo la palabra que no ha dicho Yahvé? 22 Cuando un profeta te hable en nombre de Yahvé, si lo que dijo no se cumple, no se realiza, es cosa que no ha dicho Yahvé; en su presunción habló el profeta; no le temas».

Siguiendo la enumeración de las instituciones que han de dirigir la vida religiosa y civil de Israel (monarquía, judicatura), el deuteronomista añade una nueva, que ha de tener gran importancia en determinadas épocas de la vida de Israel: el *profetismo*. Es una de los grandes regalos que Dios hizo al pueblo elegido. Los antiguos eran sobremanera supersticiosos, y entre los cananeos pululaban

[7] Cf. Núm 35,1-8.
[8] El TM dice lit. «excepto los frutos de la venta de su patrimonio». Esta lectura es seguida por la *Bib. de Jer.* y Cantera. Nuestra versión sigue la reconstrucción de Steuernagel.

magos, hechiceros y adivinos, que pretendían predecir el futuro. El legislador hebraico quiere evitar el contagio de estas costumbres gentílicas en su pueblo, y enumera las prácticas abominables e incompatibles con el espíritu de la religión yahvista: el sacrificio de niños a Moloc, la adivinación, la magia, los encantamientos y la consulta a los muertos (v.10-11). Todo ello es *abominación* para Yahvé. La práctica de quemar niños a Moloc iba unida a los augurios y adivinaciones [9], y bajo este aspecto la considera ahora el hagiógrafo. Parece se atribuía al sacrificio del hijo un poder mágico especial para adivinar el futuro [10]. El autor sagrado sale al paso de toda práctica adivinatoria, pues sólo Yahvé puede comunicar el futuro a los hombres. Pero, conociendo el legislador hebreo el flaco de su pueblo, propenso a estas prácticas y ansioso de conocer el porvenir, le había dado la práctica del *urim* y el *tummim* para consultar a Dios por medio de suertes, de que se valieron Saúl y David por el ministerio de los sacerdotes [11]. Pero de este método no se vuelve a hacer mención en todo el curso de la historia posterior. En vez de este procedimiento primitivo, David, cuando fué rey en Jerusalén, tuvo por consejero y *profeta* a Natán. Esta práctica se generaliza, y así es frecuente que los reyes consulten a los *profetas*. David consulta a Natán sobre la conveniencia de levantar un templo a Yahvé [12], Josafat busca un profeta para consultarle sobre la empresa guerrera contra Ramot de Galaad [13], Ezequías consulta a Isaías cuando recibió la intimación del representante de Senaquerib [14] y Sedecías consulta a Jeremías sobre la suerte de Jerusalén, cercada por los babilonios [15]. El deuteronomista se hace eco de la presencia de esta benemérita institución y busca sus orígenes en los tiempos mosaicos. La finalidad principal de ella según el legislador deuteronómico es sustituir a los adivinos y hechiceros, de forma que el pueblo fiel pueda también conocer la voluntad de Dios en determinadas circunstancias y la conducta a seguir conforme a las exigencias del futuro.

La predicción del futuro estaba muy en boga entre los babilonios. El *baru* era el encargado de descubrirlo con prácticas mágicas y adivinatorias [16]. Los filisteos tenían también sus adivinos [17]. En Egipto, el dios Tot era el inventor de la magia y de la hechicería [18]. También era corriente la consulta a los muertos o necromancía [19]. Todas estas prácticas estuvieron de moda en la aristocracia judaica en tiempos del impío rey Manasés (s.VII a.C.) [20]. El deuteronomista reacciona contra ellas, presentando la institución profética como único medio de conocer el futuro revelado por el mismo Dios. Todas esas prácticas adivinatorias están impregnadas de idolatría, y, por tanto, son *abominación* a Yahvé. Por ello, los cananeos van a

9 Cf. 2 Re 21,6.
10 Cf. 2 Re 21,6.
11 Cf. 1 Sam 14,18; 30,7.
12 Cf. 2 Sam 7,1s.
13 Cf. 1 Re 22,1s.
14 Cf. 2 Re 19,1s.
15 Cf. Jer 37,1s.
16 Cf. G. CONTENAU, *La civilisation d'Assur et de Babylone* (París 1951) p.160s.
17 Cf. 1 Sam 6.
18 Véase art. *Egypte* en DBS, II 843-45.
19 Cf. 1 Sam 28,3.9.
20 Cf. 2 Re 21,6; 23,24.

ser arrojados de su tierra, para ser suplantados por los israelitas (v.14). Israel, si ha de permanecer en esta tierra, tiene que evitarlas; de lo contrario, sufrirá la misma suerte.

La institución profética, pues, se ordena a encauzar y a sustituir la práctica de las consultas adivinatorias. Después de Moisés, Dios suscitará un *profeta* como él, al que se ha de acudir como *intermediario* entre Dios y el pueblo, como Moisés lo había sido en el monte Horeb (v.16). Los fulgores del Sinaí tenían aterrados a los israelitas, y éstos pidieron a Dios que no les hablara directamente, sino a través de Moisés, su *profeta*. En adelante, los israelitas tendrán también un *profeta* que les responda en nombre de Dios. El contexto, pues, sugiere que *profeta* se ha de entender en sentido *colectivo*, como institución permanente, ya que se trata de llenar un vacío en la sociedad israelita. Es, pues, una *institución*, como la monarquía y la judicatura, de las que se habló antes, las cuales constituyen el armazón de la sociedad israelita teocrática.

Estos *profetas* deben surgir del pueblo israelita, a diferencia de los adivinos, que solían ser de procedencia extranjera [21]. Serán semejantes a Moisés, en el sentido de que serán *intermediarios* entre Yahvé y el pueblo [22]. Recibirán comunicaciones y revelaciones divinas directamente, de suerte que pueden transmitir las *palabras* de Yahvé al pueblo (v.18). En este sentido, se equiparan al propio Moisés [23]. Por eso se les ha de escuchar como al propio Yahvé; de lo contrario, el pueblo será castigado como rebelde y contumaz (v.19). Por otra parte, se establece la muerte para el falso profeta que transmitiera palabras de parte de Dios sin haberlas recibido (v.20). Los falsos profetas pululaban en tiempos de la monarquía, explotando la credulidad del pueblo y halagando las pasiones políticas del mismo y de los reyes [24]. Su calidad de profeta verdadero se ha de conocer por la altura y moralidad de sus oráculos y, sobre todo, por el cumplimiento de los mismos (v.22). Aquí *profeta* se toma, pues, en el sentido de *vaticinador* del futuro.

La tradición judaico-cristiana ha dado a este anuncio del futuro *profeta* prometido en el texto de Dt 18,18 un sentido *mesiánico*. Jesucristo parece aludir a éste cuando dice a los judíos que Moisés escribió de El [25]. San Pedro aplica este texto a Jesús *Profeta* [26], y asimismo San Esteban [27]. No pocos Santos Padres aplican en sentido *personal* el texto a Jesucristo [28]. La generalidad de los co-

21 Cf. Núm 20,5-6; Is 2,6.

22 La palabra hebrea *habi'* parece tener el sentido de *nuncio* o *mensajero*, relacionándola con la raíz árabe *naba*, el etiópico *nababa* y el *nabu* babilónico. Los LXX la traducen por προφήτης, que tiene el sentido de «hablar *por otro*», «transmitir un mensaje» o «*interpretar* las palabras de un oráculo». Y éste es el sentido que tiene en Ex 4,18; 7,1: Aarón será el *profeta* de Moisés para transmitir su mensaje al faraón.

23 Cf. Núm 12,6-8; Dt 34,10.

24 Los profetas verdaderos tienen que hacer frente a estas falacias de los falsos profetas. Véase Jer c.27-29.

25 Jn 6,14; 7,40.

26 Act 1,21.45.

27 Act 7,37.

28 Cf. Eusebio, *Dem. Evang.* 1,7: PG 22,168; San Atanasio, *C. Ar.* 1,54: PG 26,125; Cirilo Hierosolimitano, *Cat.* 12,17: PG 33,744-45; Gregorio Niseno, *Adv. Iud.*: PG 46, 204; San Crisóstomo: PG 61,446.645; San Agustín: PL 42,327.

mentaristas modernos entienden—por exigencias del contexto—la palabra *profeta* en sentido *colectivo*, es decir, de la *institución* profética paralela a la institución de la monarquía y de la judicatura, de las que se habla poco antes [29]. No obstante, esto no excluye un sentido *mesiánico* y aun *personal*, en cuanto q ıe Cristo es la *culminación del profetismo* («summum analogatum»), y en este supuesto el texto puede aplicarse a El en sentido *literal pleno*, salvándose así las alusiones de Cristo y de los apóstoles al mismo [30].

Capítulo 19

LEYES COMPLEMENTARIAS

Ciudades de refugio (1-13)

1 «Cuando Yahvé, tu Dios, haya exterminado las naciones cuya tierra te dará, y las hayas desposeído, y habites en sus ciudades y en sus casas, 2 te separarás tres ciudades de en medio de la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará en posesión; 3 allanarás los caminos y dividirás en tres regiones el territorio que Yahvé, tu Dios, te dará en heredad, para que todo homicida pueda refugiarse en esas ciudades. 4 He aquí el caso en que el homicida que allí se refugie tendrá salva la vida: si mató a su prójimo sin querer, sin que antes fuera enemigo suyo ni ayer ni anteayer. 5 Así, si uno va a cortar leña en el bosque con otro y, mientras maneja con fuerza el hacha para derribar el árbol, salta del mango el hierro y da a su prójimo y le mata, ése huirá a una de las ciudades, y tendrá salva la vida. 6 Si no, el vengador de la sangre persiguiría en su furor al homicida, y, si el camino era demasiado largo, le alcanzaría y le heriría de muerte; y, sin embargo, ese hombre no merecía la muerte, pues que ni de ayer ni de anteayer tenía odio. 7 Por eso te doy este mandato: Separa tres ciudades; 8 y si Yahvé, tu Dios, ensancha tus fronteras, como a tus padres se lo ha jurado, y te da toda la tierra que a tus padres juró darte, 9 siempre que guardes y pongas por obra todos los mandamientos que te prescribo hoy, amando a Yahvé, tu Dios, y siguiendo todos sus caminos, añadirás a esas tres otras ciudades, 10 para que no sea derramada sangre inocente en medio de la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará por heredad y no caiga sangre sobre ti. 11 Pero si uno que odiara a su prójimo le acechare, se echare sobre él y le hiriere mortalmente, y huyera a una de esas ciudades, 12 los ancianos de la ciudad le mandarán

29 Así Hummelauer, Schöpfer, Sanda, Van de Oudenrijn, Coppens, Tobac, Bea, Junker, Ceuppens, Clamer.

30 Véase F. Ceuppens, *De Prophetiis messianicis in AT* (Roma 1935) 101-114; A. van den Oudenrijn, *De Prophetiae charismate* (Romae 1927) 122-132; A. Bea, *De Pentateucho* (Romae 1935) 216-218; E. Mangenot: DTC 4 (1911) 665-672; E. König, *Die Mess. Weissagungen* (1923) 118-128.

prender y le entregarán en manos del vengador de la sangre para que muera. [13] No tendréis piedad de él; quitarás de Israel sangre inocente y prosperarás».

Una vez más, el legislador habla de las ciudades de refugio [1], que serán tres en la tierra prometida o Canaán. Deben estar convenientemente distribuídas, y en buenas condiciones los caminos que a ellas se dirigen, para que el homicida involuntario pueda encontrar refugio en ellas, protegiéndose contra el *vengador de sangre*, que le buscará implacablemente por exigencias de la reciprocidad. Se prevén otras tres ciudades de refugio si el territorio de Israel se ensancha hacia Transjordania [2]. Substancialmente, la legislación y su aplicación es la misma que en los textos legislativos anteriores. El legislador no prohibe el derecho de venganza expresamente, pero procura defender al inocente con estas ciudades de refugio. Naturalmente, el asesino no las puede utilizar, y caso de que se refugie en ellas, debe ser entregado al *vengador de sangre* (v.12). Esta legislación deuteronómica parece ser anterior a la que hemos visto en el libro de los Números.

Cambio de lindes y prueba testifical (14-21)

[14] «No moverás los términos de tu prójimo de donde los pusieron los antepasados en la heredad de tu propiedad, en la tierra que Yahvé, tu Dios, va a darte en posesión. [15] Un solo testigo no vale contra uno en cualquier delito o en cualquier pecado, cualquiera que sea el pecado. En la palabra de dos o tres testigos se apoyará la sentencia. [16] Si surgiere contra uno un testigo malo, acusándole de un delito, [17] los dos interesados en la causa se presentarán ante Yahvé, ante los sacerdotes y los jueces en funciones en ese tiempo, [18] quienes si, después de una escrupulosa investigación, averiguan que el testigo, mintiendo, había dado falso testimonio contra su hermano, [19] le castigarán, haciéndole a él lo que él pretendía se hiciera con su hermano; así quitarás el mal de en medio de Israel. [20] Los otros, al saberlo, temerán y no cometerán esa mala acción en medio de ti; [21] no tendrá tu ojo piedad; vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie».

La propiedad se consideraba como algo sagrado, y por eso se prohibe cambiar los lindes fraudulentamente [3]. Entre los babilonios, estos mojones se llamaban *kudurru*, y llevaban símbolos de deidades, con amenazas contra los que los cambiaran [4]. Entre los romanos se veneraba al dios *terminus*, como custodio de la propiedad de los campos [5].

El precepto legal del v.15 es una repetición de Núm 35,30 y

[1] Cf. Ex 21,12-14; Núm 35,9-34; Dt 4,41-43.
[2] Cf. Núm 35,9-34.
[3] Cf. Dt 27,17; Job 24,2; Prov 22,28; 23,10; Os 5,10.
[4] Cf. P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne* 228.
[5] Cf. E. Cuq, *Etudes sur le Droit babylonien* 818.

Dt 17,6. Un solo testigo no basta para fundamentar una sentencia. Las sanciones contra el falso acusador son también la sencilla aplicación de la ley del talión, establecida en Ex 21,23s. Se determina el modo de probar el delito de acusación falsa. Para ello se acudirá al tribunal supremo establecido, integrado por sacerdotes y jueces en funciones [6]. A ellos toca investigar la malicia del acusador y fijar la pena al tenor del principio del talión. Los primeros artículos del código de Hammurabi tratan también de los falsos acusadores e imponen la ley del talión contra ellos, es decir, deben sufrir la pena que ellos querían imponer al acusado [7].

Capítulo 20

DERECHO DE GUERRA

1 «Cuando vayas a hacer la guerra a tus enemigos, al ver
los caballos y los carros de un pueblo más poderoso que
tú, no los temerás, porque Yahvé, tu Dios, que te sacó de
Egipto, está contigo. 2 Cuando se vaya a dar la batalla,
avanzará el sacerdote y hablará al pueblo, 3 y le dirá: «¡Oye,
Israel! Hoy vais a dar la batalla a vuestros enemigos; que
no desfallezca vuestro corazón; no temáis, no os asustéis ni
os aterréis ante ellos, 4 porque Yahvé, vuestro Dios, marcha
con vosotros para combatir con vosotros contra vuestros ene-
migos, y El os salvará». 5 Luego hablarán al pueblo los es-
cribas, diciendo: «¿Quién ha construído una casa nueva y
no la ha estrenado? Que se vaya y vuelva a su casa, no muera
en la batalla y sea otro el que la estrene. 6 ¿Quién ha plan-
tado una viña y no la ha vendimiado todavía? Que se vaya
y vuelva a su casa, no sea que muera en la batalla y la ven-
dimie otro. 7 ¿Quién se ha desposado con una mujer y to-
davía no la ha tomado? Que se vaya y vuelva a su casa, no
sea que muera en la batalla y la tome otro». 8 Los escribas
seguirán hablando al pueblo y le dirán: «¿Quién tiene miedo
y siente desfallecer su corazón? Que se vaya y vuelva a su
casa, para que no desfallezca, como el suyo, el corazón de
sus hermanos». 9 Cuando los escribas hayan acabado de
hablar al pueblo, los jefes de las tropas se colocarán a la ca-
beza del ejército. 10 Cuando te acercares a una ciudad para
atacarla, le brindarás la paz. 11 Si la acepta la gente de ella
y te abre, será hecha tributaria y te servirá. 12 Si en vez de
hacer paces contigo quiere la guerra, la sitiarás; 13 y cuando
Yahvé, tu Dios, la pusiere en tus manos, pasarás a todos los
varones al filo de la espada; 14 pero las mujeres, y los niños,
y los ganados, y cuanto haya en la ciudad, todo su botín,
lo tomarás para ti, y podrás comer los despojos de tus ene-
migos que Yahvé, tu Dios, te dará. 15 Así harás con todas
las ciudades situadas lejos de ti que no sean de las ciudades

[6] Dt 17,8s.
[7] Cf. arts.3-4.

**de estas gentes. [16] Pero en las ciudades de las gentes que
Yahvé, tu Dios, te dará por heredad, no dejarás con vida
a nada de cuanto respira; [17] darás al anatema esos pueblos: a
los jeteos, amorreos, cananeos, fereceos, jeveos y jebuseos,
como Yahvé, tu Dios, te lo ha mandado, [18] para que no
aprendáis a imitar las abominaciones a que esas gentes se
entregan para con sus dioses y no pequéis contra Yahvé,
vuestro Dios. [19] Si para apoderarte de una ciudad enemiga
tienes que hacer un largo asedio, no destruyas la arboleda
metiendo en ella el hacha; come sus frutos y no los tales,
que no es un hombre el árbol del campo para que pueda
reforzar la defensa contra ti. [20] Los árboles que veas que
no son de fruto, podrás destruirlos y derribarlos, para hacer
ingenios con que combatir a la ciudad en guerra contigo
hasta que caiga».**

Este capítulo interrumpe la ilación lógica entre el c.19 y el 21, en los que se trata de cuestiones relativas a homicidios y juicios; por eso estaría mejor colocado después 21,9, sirviendo de introducción a 21,10-14.

Israel, cuando se vea obligado a emprender empresas bélicas, no debe asustarse ante el poderío militar de sus enemigos. No sólo los ejércitos mesopotámicos y los de Egipto tenían caballería con carros, que era el pánico de la época, sino los mismos reyezuelos cananeos [1]. Israel, frente a esta preparación militar, estaba en plan de inferioridad, pero tenía la protección de Yahvé, que combatiría por él. Los sacerdotes deben exhortar al pueblo al combate haciéndoles ver que con ellos está el brazo omnipotente de Yahvé (v.2). En un alarde de humanitarismo, quedan excluídos del combate los que hayan construído una nueva casa, hayan plantado una viña o se hayan desposado (v.5-7). Incluso los tímidos tienen libertad para volver a sus casas (v.8). Era un modo de invitarlos a hacer un gesto de valentía [2]. Con todo, el legislador sabe que los de ánimo apocado pueden sembrar el pánico en el combate y ser causa de un desastre.

Cuanto a las normas de la guerra, el legislador distingue la guerra de conquista cananea y la guerra contra los pueblos del exterior. Los cananeos deben ser exterminados, entregados al «anatema» *(jérem)*, para que no sean ocasión de prevaricación con sus cultos para los hebreos (v.18). Sin embargo, este exterminio no fué tan general, ya que de hecho los cananeos convivieron con los israelitas por mucho tiempo, y el mismo Dios no permite su extinción, para que la tierra no quede despoblada y se llene de fieras [3]. Los hebreos se acomodaron en estas leyes de guerra a las costumbres bárbaras de la época. Con todo, en la Biblia aparecen muchas frases generales hechas que no se han de tomar al pie de la letra, y, por otra parte, el hagiógrafo quiere con ellas, sobre todo, dar a entender la aversión que el pueblo israelita ha de tener hacia las prácticas idolátricas de los cananeos.

[1] Cf. Barrois, *Précis d'archéologie biblique* 154.
[2] Cf. 2 Sam 15,19-22.
[3] Cf. Ex 23,29s; Dt 7,22.

Respecto de los otros pueblos, las leyes de guerra son más humanas, aunque están muy lejos de las exigencias del derecho internacional actual y aun del derecho natural. Ante todo, se ha de ofrecer la paz cuando se quiere asaltar una ciudad. Si el enemigo se entrega, se le someterá a un tributo; en caso contrario, los hombres de guerra morirán al filo de la espada (v.13). Las mujeres, niños y ganados serán contados como botín. Se prohibe también talar los árboles frutales, lo que no deja de ser una novedad, ya que los reyes asirios se gloríaban de devastar todos los campos, talando los árboles y sembrando la ruina por doquier [4]. El legislador considera los árboles como algo útil y, por otra parte, inofensivo contra los invasores israelitas, y, en consecuencia, ordena que no se deben ensañar con ellos (v.20).

El derecho de guerra en Israel

Al crear Dios la primera pareja humana, los bendijo, diciendo: *Creced, multiplicaos y henchid la tierra, sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre cuanto vive y se mueve sobre la tierra* (Gén 1,28). La misma bendición otorgó Dios a Noé y a su familia al salir del arca después del diluvio (9,1ss). ¿Cómo llegó a realizarse esta bendición, que es, a la vez, un mandato divino? A medida que el hombre se iba multiplicando y se convertían las familias en tribus, se iban esparciendo por la tierra, que estaba despoblada. Pero, creciendo más y multiplicándose las tribus, convertidas en naciones, vendrían a encontrarse sobre el mismo territorio, acomodándose a vivir juntos en una región o entablando una lucha a muerte por la posesión exclusiva de la tierra. Cuando en una región determinada crece la población y encuentra difícil el vivir con los medios que le produce, vienen las emigraciones de los pueblos en busca de nuevo asiento; y, si dan con una región que por sus condiciones los atraiga, se lanzarán sobre ella apoyados en el derecho de su necesidad y el de su fuerza. Tal es la historia de las invasiones, origen a veces de guerras prolongadas. En el siglo primero antes de la era cristiana comenzaron las tribus germanas a pasar el Rin y lanzarse sobre el Occidente. Las victorias de Mario primero y luego las de César las contuvieron, pero luego volvieron a la carga. Mientras el Imperio estuvo fuerte logró contenerlos. Cuando perdió su fuerza, los germanos atravesaron el Rin y el Danubio e invadieron las provincias del Imperio, deseosos de asentarse en ellas, como lo verificaron. La Providencia divina, que gobierna el mundo, se vale de estos movimientos de los pueblos para regenerar los que se hallan agotados por sus vicios, haciendo así efectivo el mandato dado al principio al hombre de dominar la tierra.

La historia actual nos presenta el mismo problema en otra forma. Hay naciones especialmente prolíficas que no pueden hallar

[4] Teglatfalasar III se gloría de haber talado los parques y arbolado al conquistar Damasco (*Anales* lín. 195-209).

medios suficientes de vida dentro del territorio que ocupan. De ahí la necesidad de ampliar por la conquista su territorio o buscar en la emigración lo que no hallan en su patria. Esto se logra sin derramamiento de sangre, aquello produce guerras sangrientas.

Otra forma del mismo problema es la lucha social. Por causas históricas, una pequeña porción de la sociedad viene a hacerse dueña del territorio nacional, quedando el resto privado de su aprovechamiento. Al fin viene la lucha, que podrá revestir variadas formas, hasta que de algún modo se resuelva el conflicto, y los que no tenían nada alcancen, por un camino o por otro, medios de vida.

El caso de Israel.—Empujados por una ley histórica, los patriarcas hebreos invaden Canaán, todavía poco poblado, y logran vivir allí una vida nómada entre los pueblos sedentarios. La necesidad los lleva, como a tantos otros, a las fértiles orillas del Nilo, donde se multiplican, y, no pudiendo desarrollarse libremente, sienten la necesidad de abandonar la tierra en que por algún tiempo habían hallado su prosperidad. Al fin conquistan la libertad deseada y salen de Egipto. ¿Qué hacer, pues, ya que el desierto no les ofrece medios de vida, a ellos que estaban hechos a la vida fácil de las riberas del Nilo? La tierra de Canaán, habitada anteriormente por sus padres, se presentaba ante sus ojos ocupada por pueblos sin grande fuerza, porque carecían de unidad. Y tuvo lugar la invasión. Hay motivos para dudar de que el relato que la tradición bíblica nos ofrece sea completo, pero eso no importa mucho a nuestro propósito; el hecho de que Canaán fué invadida por los hebreos y que éstos, al cabo de algún tiempo, se adueñaron de ella, exceptuada la parte de la costa, ocupada por los filisteos, no ofrece duda. Tal sería el hecho considerado a la luz de las leyes históricas, que no son extrañas a la providencia de Dios.

El género literario religioso.—Pero la Biblia nos lo cuenta siguiendo otros principios: los principios religiosos. Conviene tener presente lo que en la historia narrada según estos principios hay de género literario. Esto sin perjuicio de la revelación divina, que muchos argumentos históricos nos obligan a admitir. En los documentos históricos de Egipto, Asiria y Babilonia, los reyes proceden en todas sus empresas según las disposiciones de sus dioses, los cuales, a su vez, ayudan para que sus oráculos se cumplan. El mismo Mesa, rey de Moab, en la guerra que hubo de sostener contra los israelitas, y de la cual cuenta en su estela que salió victorioso gracias a la ayuda de su dios nacional Camos, nos dice que obró también siguiendo los mandatos del dios. En la Biblia todo procede según las órdenes de Yahvé, el cual no sólo da al pueblo las leyes por que se ha de regir, sino que señala los sitios en que se ha de acampar y los días que en cada sitio debe permanecer. Israel no da un paso sin la orden expresa de Yahvé. Hay aquí algo de género literario, en que se expresa la especial providencia con que Dios regía la vida de su pueblo, a quien había señalado tan altos destinos cuales eran los de preparar la obra del

Mesías. No es menor la asistencia de Jesucristo a su Iglesia, y, no obstante, la vida de ésta no está exenta de las leyes históricas, como tampoco lo está la vida de sus santos. Hoy todos confiesan que la antigua hagiografía, que hacía de la vida de éstos un continuo milagro, ni es histórica ni edificante siquiera.

En el Génesis, Dios promete a los patriarcas la posesión de la tierra de Canaán, la tierra de sus peregrinaciones (Gén 13,14ss; 16,13ss). Luego envía a Moisés, para que, sacando a su pueblo de Egipto, le introduzca en la tierra prometida a los padres (Ex 3,7ss; 6,1ss). En el Sinaí habla Dios así a Israel: «Yo mandaré un ángel ante ti para que te defienda en el camino y te haga llegar al lugar que te he dispuesto. Acátale y escucha su voz, no le resistas, porque no perdonará vuestras rebeliones y porque lleva mi nombre. Pero, si le escuchas y haces cuanto él te diga, yo seré enemigo de tus enemigos y afligiré a los que te aflijan, pues mi ángel marchará delante de ti y te conducirá a la tierra de los amorreos, de los jeteos, de los fereceos, de los cananeos, de los jeveos y de los jebuseos, que yo exterminaré. No adores a sus dioses ni les sirvas, no imites sus costumbres y derriba y destruye sus cipos... Mi terror te precederá y perturbará a todos los pueblos a que llegues, y todos tus enemigos volverán ante ti las espaldas, y mandaré ante ti tábanos, que pondrán en fuga a jeveos, cananeos y jeteos delante de ti. No los arrojaré en un solo año, no quede la tierra desierta y se multipliquen contra ti las fieras. Poco a poco los haré desaparecer ante ti hasta que crezcas y poseas la tierra. Pondré en tu mano a los habitantes de esa tierra y los arrojarás de tu presencia. No pactarás con ellos ni con sus dioses, no sea que, habitando en tu tierra, te hagan pecar contra mí y sirvas a sus dioses, lo que sería tu ruina» (Ex 23,20-33).

Si nos fijamos un poco en esta larga cita, echaremos de ver que lo primero en que Dios insiste es en la destrucción de la religión cananea, a fin de evitar el escándalo de su pueblo. Promete su eficaz ayuda para realizar la conquista, pero anunciando que ésta será lenta. La razón alegada es una prueba de que los hebreos no alcanzaran la enorme cifra de 600.000 hombres armados, pues con ésos y los demás viejos, mujeres y niños, la tierra de Canaán quedaría más que superpoblada.

Una orden paralela hasta en las palabras la leemos en lo que llaman los críticos código yahvista: «Yo arrojaré de ante ti al amorreo, al cananeo, al jeteo, al fereceo, al jeveo y al jebuseo. Guárdate de pactar con los habitantes de la tierra contra la cual vas, pues sería para vosotros la ruina. Derribad sus altares, sus cipos; destrozad sus aseras» (Ex 34,11-13). Son, en substancia, las mismas ideas del Deuteronomio.

Reglamentación de la guerra.—Todavía vuelve a insistir, al reglamentar el modo de hacer la guerra a las ciudades lejanas «que no sean de las ciudades de estas gentes. Porque en las ciudades de las gentes que Yahvé, tu Dios, te da por heredad, no dejarás con vida nada de cuanto respira; darás al anatema esos pueblos: a los

jeteos, amorreos, cananeos, fereceos, jeveos y jebuseos, como Yahvé, tu Dios, te lo ha mandado, para que no aprendáis a imitar las abominaciones a que esas gentes se entregan para con sus dioses y no pequéis contra Yahvé, vuestro Dios» (20,15-18).

De todos estos textos sacamos en conclusión la insistencia con que se manda destruir todos los santuarios cananeos, para que no sirvan de escándalo a Israel. Hay que borrar hasta la memoria de las abominaciones idolátricas de los habitantes de Canaán. La razón de esta disposición es clara y no implica ningún problema. En esto insiste también otro pasaje de Núm 33,52s: «Cuando hubiereis pasado el Jordán para entrar en la tierra de Canaán, arrojad de delante de vosotros a todos los habitantes de la tierra y destruid todas sus esculturas y todas sus imágenes fundidas, y devastad todos sus excelsos». Pero, además de la religión, se ordena «arrojar delante de sí a todos sus habitantes», igual que leemos en el Exodo. Esto no es destruir la población, sino anular su influencia, en cuanto pueda constituir un peligro para la vida moral y religiosa de Israel. Aquí la palabra *jérem* (anatema), que a veces leemos en el Deuteronomio, no tiene el sentido propio, sino otro más genérico, pedido por el estilo oratorio del libro.

El problema moral.—Con todo, esto implica un grave problema de orden moral. ¿Será posible que semejante legislación venga del cielo? Cuando en el c.18 del Génesis leemos en qué manera condesciende Yahvé con las súplicas de Abraham en favor de los moradores de Sodoma, cuyos vicios clamaban a Dios pidiendo castigo (Gén 18, 20s), no podemos menos de reconocer que tales palabras son una consoladora revelación de lo alto. También cuando leemos el precepto del amor del prójimo extendido a todos los moradores de Israel. Igual hemos de decir cuando oímos a Moisés declarar el sentido que encierra el nombre de Yahvé—misericordia hasta la milésima generación, y justicia sólo hasta la tercera—. Y cuando repetimos aquellas palabras del salmo: «Porque su misericordia es eterna» (Sal 136), sentimos ahí un preludio de aquellas otras de San Juan en que nos dice que *Dios es caridad* (1 Jn 4,8).

Ahora bien, Dios no se muda, porque es eterno. Y si en la Sagrada Escritura notamos alguna mudanza, esa mudanza tiene su causa en el hombre, que no es capaz de concebir las cosas divinas sino en función de su propio espíritu. La letra del texto sagrado parece querernos decir que Dios usa de estos rigores con los cananeos en castigo de sus crímenes. Pero éstos no clamaban al cielo con más fuerza que los cometidos después por su pueblo, y, para castigo de éstos, Dios, que dispone de los pueblos todos, levantaba bandera en los montes y convocaba a las naciones del aquilón (Is 5,26). Mas hacía tal cosa actuando las leyes históricas y sirviéndose de las mismas ambiciones humanas. Por esto, a los que primero había empleado como instrumentos de su justicia, luego, por el mismo camino, los castigaba, a causa de la injusticia con que habían procedido (Is 13,2ss). Es la Providencia divina, que gobierna

el hombre respetando su libertad. Si otra cosa aparece en los libros históricos de la Sagrada Escritura, habremos de atribuirlo a aquel género literario que antes llamamos religioso, en que parece que el hombre no sabe moverse sino bajo la *expresa orden* de la divinidad.

Camos, el dios nacional de Moab, no era sino una creación del espíritu moabita, y de este mismo espíritu procedían las órdenes de Camos, de que Mesa nos habla en su inscripción. No podemos decir otro tanto de Yahvé, el Dios que hizo el cielo y la tierra, que eligió a Israel y le destinó para preparar la grande obra de sus misericordias, la obra de su Verbo encarnado; pero todavía tendremos que admitir que, en la concepción del gobierno divino sobre Israel, entra por mucho la mentalidad del pueblo, muy parecida a la de Moab y de las naciones vecinas. En esto no hay que olvidar la ley del progreso, observada por Dios en la revelación divina, y con ella la efusión del Espíritu de Dios, que comunica a las almas para los días de su Hijo, de quien son estas palabras: *Por la dureza de vuestro corazón os permitió Moisés dar libelo de repudio* (Mc 10,5). Esta dureza impuso también al profeta de Dios otras muchas condescendencias. Y una de ellas era el modo de hacer la guerra.

La conquista.—Ya hemos visto atrás cómo consagran a Dios por *anatema* la ciudad, que de esto se llamará Jormá (Núm 45; 21,3). Antes de entrar en Canaán, la tierra que tenían prometida, se apoderaron en la Transjordania de los reinos amorreos, que debió de parecerles muy buena presa. «Israel le derrotó (a Seón) al filo de la espada y se apoderó de su tierra, desde el Arnón hasta Jaboc, hasta los amonitas, pues Jahsa era frontera de los amonitas. Conquistó Israel todas estas ciudades y habitó en las ciudades de los amorreos, en Hesebón y en todas las ciudades que de ella dependen. ... Envió Moisés a reconocer a Jazer, y se apoderaron de las ciudades que de ella dependían, expulsando de ellas a los amorreos, que en ellas habitaban, y, volviéndose, subieron camino de Basán, saliéndoles al encuentro Og, rey de Basán, con todo su pueblo, para dar la batalla en Edrai... Y le derrotaron a él y a toda su gente hasta no dejar ni uno, y se apoderaron de su tierra» (Núm 21,25-35). Todo esto lo ejecutaron los hebreos de propia iniciativa, con el propósito de ocupar la tierra, sin el impedimento de sus antiguos poseedores. Y no inventaban normas nuevas de guerrear. Seguían las de su época.

Cuando luego entraron en Canaán, Jericó, la primera ciudad por ellos ocupada, fué entregada al anatema. Mirado este hecho desde el punto de vista de la religión antigua, venía a ser una hecatombe en obsequio de Yahvé, para merecer su ayuda en la conquista que empezaba. Considerado desde el punto militar, tenía por objeto sembrar el pánico entre los cananeos y facilitar su rendición o su conquista. En la segunda ciudad conquistada, Hai, parece haberse repartido el fruto de la victoria entre Yahvé y el pueblo, pues de ella dice Dios: «Trata a Hai y a su rey como trataste a Jericó y a su rey; pero el botín y el ganado tomadlo para vosotros» (Jos 8,2).

La primera batalla contra los cananeos, que fué la de Gabaón, nos la describe el autor sagrado así: «Los cinco reyes huyeron y se refugiaron en la caverna de Maceda». Allí los encerró Josué para impedir que se le escapasen. El pueblo persiguió a los fugitivos «hasta exterminarlos», refugiándose en las ciudades fuertes los que pudieron escapar. Josué entonces mandó abrir la cueva y sacar a los cinco reyes: el de Jerusalén, el de Hebrón, el de Jerimot, el de Laquis y el de Eglón, y, llamando Josué a los jefes de Israel, les dijo: «Acercaos y poned el pie sobre su cuello». Lo hicieron así, y Josué añadió: «No temáis ni os acobardéis; sed firmes y valientes, pues así tratará Yahvé a todos vuestros enemigos». Después Josué hizo darles muerte «y los mandó colgar de cinco árboles, y allí estuvieron colgados hasta la tarde» (Jer 10,16-26). Y, resumiendo toda la campaña del Mediodía, el texto nos dice: «Josué batió toda la tierra: la montaña, el mediodía, los llanos y las pendientes, con todos sus reyes, sin dejar escapar a nadie, y dando al anatema todo viviente, como lo había mandado Yahvé, Dios de Israel» (10,40). La misma conducta observó el caudillo israelita en la campaña del Norte después de vencidos los cananeos junto al lago Merón (Jos 11,12-15). Por fin, resumiendo la obra de Josué, dice el texto que «no hubo ciudad que hiciese paces con los hijos de Israel, fuera de los jeveos, que habitaban en Gabaón; todas las tomaron por la fuerza de las armas, porque era designio de Yahvé que estos pueblos endureciesen su corazón en hacer la guerra a Israel, para que Israel los diese al anatema, sin tener para ellos misericordia y los destruyera, como Yahvé se lo había mandado a Moisés» (11,19-20). Sin embargo, la distribución de la tierra fué más bien una asignación de la parte que cada tribu debía conquistar. Esto nos dice el sentido de este resumen de la conquista llevada a cabo por Josué.

El c.1 de los Jueces traza un cuadro de la obra de cada una de las tribus para adueñarse de su heredad. La empresa fué acabada por David. Todo esto muestra cómo no podemos entender a la letra las expresiones tan universales de la Sagrada Escritura.

La guerra después de la conquista.—Pero no sólo en estas guerras de conquista. En el apéndice del libro se nos habla del castigo de Benjamín y se dice que en la batalla última y decisiva cayeron de Benjamín 25.000 hombres, quedando sólo 600 en la peña de Rimón. Como si esto fuera poco, «los hijos de Israel se volvieron contra Benjamín y pasaron a filo de espada las ciudades, hombres y ganados y todo cuanto hallaron, e incendiaron cuantas ciudades encontraron» (20,48). Después se reúnen en Betel y hacen una gran lamentación por la ruina de una tribu israelita. Cuando David se hallaba entre los filisteos, salía a hacer excursiones «contra los guesurianos, contra los fereceos y contra los amalecitas, pues todos éstos habitaban la región desde Telam por el sur hasta el Egipto». David asolaba sus tierras, sin dejar vivos hombre ni mujer, apoderándose de los ganados. «Esto hacía para que no le delatasen los supervivientes» (1 Sam 27,8-12). En comparación de esto, juzgare-

mos blanda la conducta del mismo David con los amonitas, a quienes condenó a trabajos forzados (2 Lam 12,31), y hasta la más dura guardada con los moabitas, «a los cuales batió y, haciéndoles postrarse en tierra, los midió, echando sobre ellos las cuerdas, y a dos de las medidas las condenó a muerte, y a la otra la dejó con vida» (2 Sam 8,2). Tal modo de hacer la guerra nos parece ahora inhumano, pero era cosa corriente en la antigüedad.

Y leemos en 1 Re 20,38 que los reyes de Israel tenían en Siria fama de misericordiosos.

En todas partes igual.—Siglos más tarde, los griegos y romanos no habían suavizado los procedimientos guerreros. Representémonos dos pequeños ejércitos frente a frente. Cada uno lleva consigo las estatuas de sus dioses, el altar y las enseñas, que son emblemas sagrados; cada uno tiene sus oráculos, que le prometen éxito feliz; sus augures o adivinos, que le den seguridades de la victoria. En ambos ejércitos los soldados piensan como aquel griego de Eurípides: «Los dioses que combaten con nosotros son más fuertes que los que luchan por nuestros enemigos». Cada ejército pronuncia contra su contrario imprecaciones semejantes a ésta: «¡Oh dioses!, derramad el espanto, el terror y el mal entre nuestros enemigos. Que estos hombres y cuantos habitan en sus campos y en su ciudad sean privados de la luz del sol. Que su ciudad y sus campos, sus jefes y sus personas, os sean consagrados por el anatema».

Una guerra llevada a cabo según estos principios podía hacer desaparecer una ciudad, un pueblo. En virtud del derecho de guerra, Roma extendió la soledad en torno suyo y destruyó las numerosas ciudades de los volscos, latinos y samnitas. Cuando el vencedor no exterminaba a los vencidos, tenía el derecho de suprimir su ciudad, su religión, sus cultos. La fórmula de rendición solía ser ésta: «Yo entrego mi persona, mi ciudad, mi tierra, el agua que por ella corre, mis dioses-términos, mis templos con su mobiliario y cuanto pertenece a los dioses; todo lo entrego al pueblo romano».

Mucho de esto podemos verlo realizado en la conquista de Canaán por Israel. ¿Y podremos pensar que los que tales justicias ejecutaban se hacían más justos? ¿Que era el Dios que declaraba que todos los pueblos eran suyos quien imponía tales normas de exterminio? ¿No habrá lugar también aquí para decir: Por la ferocidad de vuestro corazón os permitió Dios obrar de esta manera?

La guerra con los pueblos no palestinos.—El Deuteronomio suaviza un poco las leyes de la guerra cuando se trata de ciudades situadas fuera de la tierra prometida. El ejército va acompañado de los sacerdotes, que, en nombre de Dios, le hablan para alentarle, asegurándole que «Yahvé, vuestro Dios, marcha con vosotros para combatir contra vuestros enemigos». Luego los escribas publican un bando ordenando que se retiren los que hayan plantado una viña y no hayan gustado sus frutos, los recién casados y los cobardes, que puedan infundir desaliento en sus compañeros. Antes de atacar la ciudad le deben ofrecer la paz. Si la acepta, quedará sometido a

tributo; si no la acepta, se la ataca hasta tomarla y pasar «a filo de espada a los hombres, perdonando a las mujeres, los niños y los ganados y cuanto haya en la ciudad. Todo su botín lo tomarás para ti, y podrás comer los despojos de tus enemigos que Yahvé, tu Dios, te da». Esto significa que, fuera de los muertos y los fugitivos, todo lo demás pasa al poder de Israel: las personas, como prisioneros o esclavos; los bienes, como botín. También esto es derecho antiguo, no bajado del cielo, sino creado por la ferocidad humana. Dios ama la paz, y sus planes, tal como se nos dan a conocer en la Sagrada Escritura, son planes de paz aun en medio de las contradicciones que le hacen los hombres. Por esto en el comienzo del Evangelio leemos: «*Los mansos poseerán la tierra*». Cristo es el fin de la Ley, dice San Pablo; y los profetas habían dicho que el fin de la historia de Israel era el mesianismo. Dos aspectos de él se nos ofrecen en este artículo ligados a la conquista de Canaán y a las guerras de Israel.

Con la ocupación de Canaán, Dios había cumplido la promesa que desde el c.13 del Génesis venía repitiendo a los patriarcas y a sus hijos. Pero ese cumplimiento no era aún perfecto, según nos dicen los textos arriba citados, porque la conquista no fué desde el principio completa. Será David quien la acabará, y entonces el historiador sagrado podrá escribir que Judá e Israel habitaban la tierra sin temor alguno y que a la sombra de su parra y de su higuera gozaban de los frutos de la dulce paz (1 Re 4,25). Esto sería para muchos el pleno cumplimiento de las antiguas promesas, pero no lo era para Dios.

La deportación de los pueblos a fin de extirpar en ellos las veleidades de sublevación era un principio político de los antiguos imperios semitas. Por eso en la Ley se amenaza a Israel con la deportación en castigo de su deslealtad a Yahvé. Y la deportación llegó para Israel el año 721, y para Judá, el 586. El primero fué trasladado por los asirios a la Asiria, y el segundo, por los caldeos a Caldea. Pero Dios, que en su justicia causaba las heridas, en su misericordia prometía sanarlas. Y los profetas, que con tan vivos colores nos pintan el inminente destierro del pueblo y la desolación de la tierra abandonada, luego prometen, con no menor entusiasmo, la vuelta a la patria y la plena restauración de ésta.

Amós, que es el más antiguo de los profetas escritores, nos describe la restauración de Israel después de la ruina: «Aquel día levantaré el tugurio caído de David, repararé sus brechas, alzaré sus ruinas y la reedificaré como en los días antiguos, para que conquisten los restos de Edom y los de todas las naciones sobre los cuales sea invocado mi nombre, dice Yahvé, que cumplirá todo esto. Vienen días, dice Yahvé, en que sin interrupción seguirá al que ara el que siega, al que vendimia el que siembra. Los montes destilarán mosto y correrá de todos los collados. Yo reconduciré a los cautivos de mi pueblo Israel, reedificarán sus ciudades devastadas y las habitarán; plantarán viñas y beberán su vino; harán huertas y comerán sus fru-

tos. Los plantaré en su tierra y no serán ya más arrancados de la tierra que yo les he dado, dice Yahvé, tu Dios» (9,11-15). Así termina el libro de los oráculos de Amós.

Oseas, contemporáneo de Amós, que anunció también el destierro de Israel a Asiria, acaba sus oráculos en forma parecida (14,5-10).

El destierro de Judá fué predicho, sobre todo, por Jeremías y Ezequiel, que lo vieron con sus ojos y aun lo experimentaron, para que pudieran decir a los cautivos que, inducidos por falsos profetas, se habían burlado de ellos: «Ved si teníamos razón. Pues ahora creed en lo que os decimos». Y lo que les decían era que se volviesen a Dios, que el Señor volvería hacia ellos sus ojos de misericordia.

Oigamos a Jeremías: «Y tú, siervo mío Jacob, no temas; no tiembles, Israel, porque voy a libertarte de esta tierra lejana, y a tus hijos de la tierra de su cautividad. Jacob tornará y vivirá tranquilo y seguro, sin que nadie le perturbe. Porque yo estoy contigo para salvarte» (30,10s).

El profeta Ezequiel habla a los montes y valles de Israel, que habían soportado las burlas y escarnios de los vecinos, condenándolos como tierra que devora a sus habitantes.

«Así dice Yahvé: ¿Pues qué andan diciendo de ti, qué andan diciendo de ti: «Eres una tierra que devoras a los hombres y matas a sus hijos»? No devorarás ya más a los hombres, no matarás ya más a tus hijos y nunca más te haré oír los insultos de las gentes, ni tendrás que soportar los escarnios de los pueblos y no quedarán los tuyos privados de hijos, dice el Señor, Yahvé» (36,7-15).

De esta suerte los profetas daban cuerpo a la idea grandiosa que el Señor hacía brillar en su mente sobre la restauración de Israel en los días gloriosos del Príncipe de la paz, los cuales veían ligados a la vuelta del cautiverio.

El reino de la paz.—Las guerras sufridas por los hebreos, con todas las calamidades que llevaban consigo, hacían más deseada la paz, nuevo elemento para la descripción de la edad mesiánica.

Dios no tiene sino pensamientos de paz (Jer 29,11; 1 Cor 1,33). Esto nos significa lo que se cuenta al principio del Génesis: que, al crear Dios los animales y al hombre, sólo les asigna como alimento la verdura a los primeros, el grano y las frutas al segundo, en señal de cómo amaba la paz entre sus criaturas (Gén 1,29s). Luego se promete la paz al pueblo si observa la Ley. La guerra sólo vendrá sobre él en castigo de su infidelidad (Lev 26,14ss; Deut 28,19ss). No otro es el lenguaje de los profetas: «¡Ah!, si atendieras a mis leyes, tu paz sería como un río, y tu justicia como las olas del mar» (Is 48,18).

La paz es el bien más deseable para el hombre, aunque de ordinario muestre tan poco aprecio de ella. Por esto no es de maravillar que los profetas nos presenten la edad mesiánica como una edad de paz, y al Rey-Mesías, como rey pacífico. Oseas es el primero en decirnos que en aquellos días Israel no se acordará de los baales y

que Dios «hará un concierto en su favor con las bestias del campo, con las aves del cielo y con los reptiles de la tierra, y quebrará en la tierra el arco, la espada y la guerra, y hará que reposen seguros» (Os 2,20). Isaías y Miqueas nos aseguran que muchedumbre de pueblos, «admirados de tanta paz que Dios dará a los pueblos» (Jer 33,9), vendrán a Jerusalén en busca de Yahvé y de su palabra, y que El «juzgará a las gentes y dictará sus leyes a numerosos pueblos, que de sus espadas harán rejas de arado, y de sus lanzas hoces. No alzarán la espada gente contra gente ni se ejercitarán para la guerra» (Is 2,4; Miq 4,3). Zacarías dice del Rey-Mesías que vendrá a Jerusalén «justo, salvador y humilde, montado en un asno, en un pollino hijo de asna. Extirpará los carros de Efraím y los caballos en Jerusalén, y será roto el arco de guerra, y promulgará a las gentes la paz» (9,9s).

En la época de Isaías, Asiria y Egipto eran las dos grandes potencias que aspiraban a dominar en Siria, y por esto se hacían la guerra. Pues dice Isaías que «en aquel día habrá camino de Egipto a Asiria y que el asirio irá a Egipto y el egipcio a Asiria; que los egipcios y asirios servirán a Yahvé. Aquel día Israel será tercero con el Egipto y la Asiria, como bendición en medio de la tierra, bendición de Yahvé Sabaot, que dice: «Bendito mi pueblo Egipto; Asiria, obra de mis manos, e Israel, mi heredad» (19,23-25). La guerra ha cesado; sólo reinará la paz.

Por eso, uno de los títulos que el mismo profeta da al Niño, sucesor de David, es el de «Príncipe de la paz, para dilatar el imperio y para una paz ilimitada» (Is 9,6s; 11,6-11).

Ezequiel abunda en el mismo pensamiento al afirmar que el pacto de paz que con Israel establecerá será un pacto eterno y que pondrá en medio de ellos su morada por los siglos, que El será su Dios y ellos serán su pueblo, «y las gentes sabrán que es Yahvé quien los santificará cuando esté su santuario en medio de ellos por los siglos» (37,26-28).

Pero esta paz no es una paz externa, impuesta y sostenida por la fuerza de las armas; «la paz será obra de la justicia, y el fruto de la justicia el reposo y la seguridad para siempre. Mi pueblo habitará en morada de paz, en habitación de seguridad, en asilo de reposo» (Is 32,17s; 54,3).

Si ahora queremos entender el hondo sentido de todas estas promesas que el Espíritu Santo inspiraba a sus profetas, empecemos por recordar las palabras del divino Maestro que dicen: «No penséis que he venido a poner paz, sino espada. Porque he venido a separar al hombre de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra, y los enemigos del hombre serán los de su casa» (Mt 10,34-36).

Esto significa que las luchas no cesarán en la tierra después que los ángeles cantaron «paz en la tierra a los hombres de buena voluntad». Las guerras continúan entre los pueblos, cada vez más feroces y destructores. El Señor, en su inescrutable providencia, las

tolera y las ordena, como todas las cosas, a la salud de los elegidos. La paz exterior parece que no ha venido a la tierra con Cristo.

Pero en cuanto a la paz interior, que no son capaces de perturbar todos los accidentes exteriores, dice Jesús: «Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios» (Mt 5,9). Es que Dios es Dios de paz (Rom 15,33; 16,20), y el Hijo de Dios vino a este mundo para traernos la paz (Ef 2,14ss). Por eso, al despedirse definitivamente de sus discípulos, les decía: «Mi paz os dejo, mi paz os doy; no como el mundo la da os la doy yo» (Jn 14,27). La paz que Cristo dejó a los suyos es fruto de la doble caridad de Dios y del prójimo, y el que en esta caridad vive, no siente turbación; goza de aquella paz que supera todo conocimiento humano (Fil 4,7), que los mundanos no alcanzan a entender, pero que los siervos de Dios gozan en lo íntimo de su corazón mientras llegue la paz eterna en el reino de los cielos, en que Dios se revelará verdadero Dios de paz.

Capítulo 21

ORDENACIONES VARIAS

Expiación del homicidio cuyo autor es desconocido (1-9)

1 «Si en la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará en posesión
fuere encontrado un hombre muerto en el campo sin que
se sepa quién le mató, 2 tus ancianos y los jueces irán a
medir las distancias del lugar donde está el cadáver hasta
las ciudades del contorno. 3 Los ancianos de la ciudad más
próxima al lugar del cadáver tomarán una becerra que no
haya trabajado, que no haya llevado sobre sí el yugo, 4 y la
llevarán a un valle inculto, que nunca haya sido arado ni
sembrado; y allí, en el valle, la degollarán. 5 Entonces ven-
drán los sacerdotes, hijos de Leví, porque a ellos los eligió
Yahvé, tu Dios, para que le sirvan y para bendecir el nom-
bre de Yahvé, y por su palabra ha de decidirse toda con-
testación y toda percusión. 6 Y se llegarán todos los ancianos
de la ciudad que esté más cerca del muerto y lavarán sus
manos sobre la becerra degollada en el valle, 7 y responde-
rán: «No han derramado nuestras manos esta sangre ni lo
han visto nuestros ojos; 8 expía a tu pueblo Israel, a quien
redimiste, ¡oh Yahvé!, y no imputes la sangre inocente a
tu pueblo Israel». Y la sangre les será perdonada. 9 Así qui-
tarás de en medio de ti la sangre inocente y harás lo que es
recto a los ojos de Yahvé».

En el código de Hammurabi [1] y en las actuales costumbres de los nómadas de Moab hay algo que tiene parecido con esta dispo-

[1] Art.23s.

sición, aunque en el fondo se distingue totalmente de ella. Desde Gén 4,10 sabemos que la sangre derramada clama al cielo, pidiendo la sangre del homicida, con que ha de ser expiado el crimen. En caso de que éste exista de verdad, la muerte del criminal debe seguirse irremisiblemente. Con ella la justicia divina queda aplacada, y el pueblo purificado del crimen que en medio de él se cometió. Ahora bien, en el caso presente el crimen se da por cierto, y sus consecuencias religiosas también; pero el reo es ignorado, y la expiación no puede tener lugar. ¿Qué hacer? Pues la ciudad más cercana, en la que pudieran recaer primeramente las sospechas, debe hacer lo que en el derecho canónico antiguo se llamaba *purgatio canonica*. Para ello deben los ancianos—representantes calificados de ella—matar una novilla, lavarse las manos y protestar no haber tenido parte en aquel crimen. Con la sangre de la novilla queda expiado el crimen, y la nación purificada de él. La intervención de los sacerdotes, que algunos consideran como adición de un glosista, aseguraría ante la justicia el cumplimiento del rito. La elección del sitio para cumplir la ceremonia, el valle o *torrente* [2], parece obedecer al deseo de que la sangre sea llevada por el torrente, de forma que la tierra quede como purificada (v.4). Las condiciones de que la *novilla* que se ha de matar no haya trabajado ni haya sido sometida al yugo indica el carácter *religioso* del acto, pues se la concibe como una víctima *expiatoria* por la sangre inocente derramada ante Dios, y por eso se requiere que sea selecta [3]. El lugar donde se sacrifique debe ser también no cultivado, es decir, intacto, no profanado por el arado. Los ancianos deben lavar sus manos (seguramente en el arroyo) ante la víctima en señal de inocencia [4], y piden a Dios que acepte esta expiación por la sangre inocente derramada, en sustitución de la sangre del asesino. De este modo el pueblo israelita queda purificado ante Dios del crimen cometido.

Las mujeres apresadas en la guerra (10-14)

**10 «Cuando hagas la guerra a los pueblos enemigos y Yahvé, tu Dios, te los dé en tus manos y hagas cautivos,
11 si entre ellos vieres a una mujer hermosa y la deseas, la
tomarás por mujer, 12 la entrarás en tu casa, y ella se raerá
la cabeza y se cortará las uñas, 13 y, quitándose los vestidos
de su cautividad, quedará en tu casa; llorará a su padre y a su madre por tiempo de un mes; después entrarás a ella
y serás su marido, y ella será tu mujer. 14 Si después te des-
agradare, le darás la libertad y no la venderás por dinero ni la maltratarás, pues tú la humillaste».**

La concesión que en esta perícopa se contiene respecto a la apropiación de mujeres cautivas parece una excepción a la ley tan

[2] Literalmente el hebreo dice *torrente eterno* (inagotable). Algunas versiones traducen *valle*.
[3] Cf. Núm 19,2; Dt 15,19.
[4] Cf. Sal 26,6; Sal 73,13; Mt 27,24.

reiterada de no tomar mujeres extranjeras como esposas. Ya hemos visto que—según las leyes de guerra de la época—las mujeres formaban parte del botín de guerra. En nuestro caso, la prisionera pasa de una nación a otra, muriendo a la que le dió el ser, por lo que deberá hacer duelo durante treinta días, despojándose de cuanto era signo de su antigua nacionalidad. Con esto comienza una vida nueva en la nación israelita. Caso de que el marido israelita la repudiara, la dejará libre, sin poder invocar sobre ella el derecho de guerra vendiéndola como esclava. Es esto una mitigación del derecho de guerra antiguo, conforme al espíritu humanitario del Deuteronomio.

Derechos del primogénito (15-17)

15 «Cuando un hombre tenga dos mujeres, la una amada, la otra aborrecida, si la amada y la aborrecida le dieran hijos y el primogénito fuera de la aborrecida, 16 el día en que distribuya sus bienes entre sus hijos no podrá dar a los hijos de la amada el derecho de primogenitura con preferencia al de la aborrecida si éste es el primogénito; 17 mas habrá de reconocer por primogénito al hijo de la aborrecida, dándole de sus bienes dos tantos, porque es el primogénito de su robustez, y suyo es el derecho de la primogenitura».

Se trata en esta disposición de poner límite a la voluntad arbitraria del padre, cortando de raíz perturbaciones familiares. Se niega al padre el derecho de declarar primogénito al hijo de la esposa preferida en una sociedad en que estaba legalmente admitida la poligamia. La existencia del derecho de *primogenitura* aparece ya en la época patriarcal [5]. El deuteronomista supone este derecho y trata de canalizarlo conforme a las exigencias de la equidad: aunque el primogénito sea hijo de la *aborrecida*, a él le pertenece la parte *doble* o los *dos tantos* en la distribución general entre todos los hijos. La legislación rabínica regulará esta materia dividiendo el patrimonio en tantas partes más una como hijos son, de forma que el primogénito se lleve dos partes [6]. De hecho, en la práctica los padres procuraban eludir esta legislación haciendo *donaciones* especiales a los hijos preferidos [7]. En el código de Hammurabi se permite al padre que mientras viva pueda hacer alguna donación en favor del hijo preferido [8]; pero no existe propiamente el derecho de *primogenitura*, como tampoco existe entre los árabes.

[5] Cf. Gén 25,31-34; 27,36; 49,3-4.
[6] Cf. *Misnah*, tr. *Bekhorath* VIII 9. Conforme a esto, Eliseo desea que Elías le deje la «parte *doble* de su espíritu», es decir, desea heredar su espíritu profético (2 Re 2,9).
[7] Véase SCHWALM, *La vie privée du peuple juif* 472-474.
[8] Art. 165.

Castigo del hijo rebelde (18-21)

18 «Cuando uno tenga un hijo indócil y rebelde que no obedece a la voz de su padre ni a la de su madre, y aun castigándole no los obedece, 19 lo cogerán su padre y su madre y lo llevarán a los ancianos de su ciudad; y a la puerta de ella 20 dirán a los ancianos de la ciudad: «Este hijo nuestro es indócil y rebelde y no obedece a nuestra voz; es un desenfrenado y un borracho»; 21 y le lapidarán todos los hombres de la ciudad. Así quitarás el mal de en medio de ti, y todo Israel, al saberlo, temerá».

La constitución patriarcal de la familia en Israel antiguo exigía que se conservase la autoridad de su jefe. Acaso en tiempos anteriores el padre gozaría de autoridad para hacer de juez en la causa de su hijo; aquí ha perdido ya ese derecho y debe acudir a los jueces de la ciudad, como el *pater familias* de la antigua Roma, lo que refleja una situación social más evolucionada. Por otra parte, se habla de los *ancianos de la ciudad* y de la *puerta de la ciudad,* todo lo cual nos lleva al ambiente social de la época de los Jueces [9]. La ley es severa, y se refiere a los casos de insubordinación permanente y contumaz del hijo que no quiere obedecer a sus padres [10]. A esto se añade su vicio de embriagarse, todo lo cual prueba que es un caso desesperado, que plantea un problema familiar agudo y un escándalo ante la sociedad. Por eso debe ser juzgado por los *ancianos* de la ciudad y públicamente en el lugar de mayor concurrencia, *la puerta de la ciudad* (v.20) [11]. Todos los *hombres de la ciudad* deben lanzar sus piedras contra el hijo rebelde (v.21), extirpando así todo conato de rebeldía contra la autoridad paterna. En el derecho babilónico, el padre puede repudiar al hijo, pero después de declaración judicial [12], y la legislación romana daba al padre derecho de vida y muerte en la familia.

El cadáver del ajusticiado (22-23)

22 «Cuando uno que cometió un delito digno de la muerte sea colgado de un madero, 23 su cadáver no quedará en la noche, no dejarás de enterrarlo el mismo día, porque el ahorcado es maldición de Dios, y no has de manchar la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará en heredad».

Entre todos los focos de impureza que la Ley reconoce, el cadáver es el primero, de forma que cuanto había en la casa o en la tienda donde moría alguno, quedaba, por lo mismo, impuro. En el

9 Cf. Rut 4,1s.
10 En Ex 21,15 y Lev 20,9 se citan castigos concretos por determinadas faltas de los hijos con carácter ocasional.
11 Cf. Prov 22,15; 25,7; Rut 4,1-2; Am 5,10.12.15; Is 29,21; Sal 127,5.
12 *Código de Hammurabi,* art.168-169.

caso del ajusticiado, la contaminación era mayor, pues era como un *maldito de Yahvé* (v.23). Por eso se prescribe aquí que se retire al punto su cadáver, lo que a la vez era un acto de humanidad y de respeto al muerto. Esta es la ley alegada por Nicodemo para obtener de Pilato el cuerpo exánime de Jesús [13].

Sin embargo, no parece que se cumpliera puntualmente esta ley, ya que en numerosos relatos bíblicos se habla de la exposición prolongada de los cadáveres para escarmiento del pueblo [14].

Capítulo 22

DIVERSAS LEYES

Animales y objetos perdidos (1-4)

1 «Si encuentras perdidos el buey o la oveja de tu hermano, no te retires; llévaselos a tu hermano. 2 Si tu hermano habita lejos de ti y no le conoces, recoge el animal en tu casa y tenlo contigo hasta que tu hermano venga a buscarlo y devuélveselo. 3 Lo mismo harás con su asno, con su manto y con todo cuanto perdido encontrares. 4 Si ves el asno de tu hermano o su buey caído en el camino, no te desentiendas; ayúdale a levantarlos».

Estas prescripciones, más que preceptos jurídicos, son preceptos morales, inspirados en los sentimientos de buena vecindad. En parte, ya se encuentran en Ex 23,4s, aunque en este pasaje se trata de animales del enemigo [1]. El deuteronomista, en cambio, se refiere a los pertenecientes a los compatriotas o *hermanos*. Quiere inculcar, ante todo, el espíritu de solidaridad como base de la vida social [2].

Preceptos varios (5-8)

5 «No llevará la mujer vestidos de hombre, ni el hombre vestidos de mujer, porque el que tal hace es abominación a Yahvé, tu Dios. 6 Si en tus caminos encuentras un nido de pájaros, o en un árbol o en tierra, con pollos o con huevos, y la madre sobre ellos, no cojas la madre con los pollos; 7 deja libre a la madre y no cojas más que los pollos, para que seas dichoso y vivas largos años. 8 Cuando construyas una casa nueva, pondrás un pretil en derredor de tu terrado; no eches sangre sobre tu casa si alguien se cayera de él».

13 Jn 19,31; Mt 27,57-60.
14 Cf. Jos 8,29; 10,26; 2 Sam 21,1s.

1 La legislación rabínica impone la devolución de la cosa o res encontrada sólo cuando es de un israelita *(Babha Mesia* 1,2).
2 En el código de Hammurabi no encontramos disposición paralela, sino únicamente prescripciones relativas a la devolución (arts.9-13).

La razón de estas leyes no es difícil de entender. La prohibición del uso indebido del vestido de hombre o mujer busca, ante todo, la honestidad y la decencia, y, sobre todo, evitar abusos inmorales. Sin duda que en esta prohibición hay también razones históricas: evitar que se den los abusos y supersticiones corrientes en las religiones gentílicas. Macrobio nos dice que en Chipre había una estatua de Venus «barbatam corpore, sed veste muliebri, cum sceptro ac statura virili», a la que ofrecían sacrificios hombres vestidos de mujeres y mujeres vestidas de hombres [3]. Algunos autores suponen que estos ritos tenían lugar también en Canaán, pero no se han encontrado textos comprobantes de ello hasta ahora.

La prohibición de coger del nido los huevos o polluelos con su madre, sin duda obedece a razones de utilidad, como las leyes que regulan el derecho de caza y pesca, es decir, evitar la extinción de la especie. Quizá haya también un motivo de *piedad* para con los animales, pues parece demasiado coger a la madre y a sus polluelos o huevos, como estaba prohibido cocer el cabrito en la leche de su madre [4].

También la ordenación de poner *pretil* en el terrado es evitar desgracias, ya que los terrados son lugares de reunión. Sólo así el dueño quedará libre de la sospecha de homicidio: *No eches sangre sobre tu casa si alguien se cayera de él* (v.8).

Mescolanzas prohibidas (9-12)

9 «No plantes en tu viña una segunda simiente, porque todo sería declarado cosa santa, lo sembrado y el producto de la viña. 10 No ares con buey y asno uncidos juntos. 11 No lleves vestido tejido de lana y de lino juntamente. 12 Te harás borlas en las cuatro puntas del vestido con que te cubras».

En Lev 19,19 se prescribe que no se siembre en un campo dos clases de simientes diferentes. Aquí se prohibe sembrar entre las cepas otra clase de simiente. De lo contrario, serán declaradas, lo *sembrado y el producto de la viña, cosa santa* (v.9), es decir, confiscado en beneficio del santuario. Sin duda que en el fondo de estas prohibiciones de mezclar cosas dispares hay razones de tipo atávico que hoy no podemos columbrar, y muchas veces el origen de estas prohibiciones radica en el deseo de evitar costumbres supersticiosas paganas.

La prohibición de uncir al buey y al asno quizá obedezca al sentido de equidad, que no ve bien uncir dos animales de fuerzas diferentes. Es corriente hoy día en Palestina uncir bueyes y asnos, y aun camellos.

3 MACROBIO, *Saturnal.* III,8; APULEYO, *Metamorphos.* VIII 248.
4 Cf. Dt 14,21b; 20,19-20.

Por razones atávicas se prohibe tejer vestidos con lana y lino a la vez, que, al parecer, eran utilizados para usos mágicos [5].

La imposición de *borlas* a los vestidos tenía por razón, según Núm 15,37-41, recordar a los israelitas sus obligaciones para con su Dios.

Delitos contra el matrimonio (13-30)

[13] «Si un hombre, después de haber tomado mujer y haber entrado a ella, la aborreciere [14] y la imputare falsamente delitos y la difamase, diciendo: «He tomado a ésta por mujer y cuando a ella entré no la hallé virgen», [15] el padre y la madre de ella tomarán las pruebas de su virginidad y las presentarán a los ancianos de la ciudad en las puertas. [16] El padre de la joven dirá: «Yo he dado por mujer mi hija a este hombre, y él, habiéndola aborrecido, le imputa cosas deshonrosas, [17] diciendo: No la he hallado virgen. Ahí están las pruebas de la virginidad de mi hija», y desplegarán la sábana ante los ancianos de la ciudad. [18] Estos cogerán al hombre y le castigarán; [19] le impondrán una multa de cien siclos de plata, que entregarán al padre de la joven por haber esparcido la difamación de una virgen de Israel; tendrá que tomarla por mujer y nunca en la vida podrá repudiarla. [20] Pero, si la acusación fuese verdadera, habiéndose hallado no ser virgen la joven, [21] la llevará a la entrada de la casa de su padre, y las gentes de la ciudad la lapidarán hasta matarla por haber cometido una infamia en Israel, prostituyéndose en la casa paterna; así quitarás el mal de en medio de ti. [22] Si un hombre fuere cogido yaciendo con una mujer casada, serán muertos los dos, el hombre que yació con la mujer y la mujer. Así quitarás el mal de en medio de Israel. [23] Si una joven virgen se desposó a un hombre y, encontrándola en tanto otro en la ciudad, yace con ella, [24] los llevaréis a los dos a las puertas de la ciudad y los lapidaréis hasta matarlos; a la joven, por no haber gritado en la ciudad; al hombre, por haber deshonrado a la mujer de su prójimo. [25] Pero, si fué en el campo donde el hombre encontró a la joven desposada y, haciéndola violencia, yació con ella, será sólo el hombre el que muera. [26] A ella nada le harás; no hay en ella reato de muerte, porque es como si un hombre se arroja sobre otro y le mata; el caso es igual. [27] Cogida en el campo, la joven gritó, pero no había nadie que la socorriese. [28] Si un hombre encuentra una joven virgen, no desposada, la coge y yace con ella y fueren sorprendidos, [29] el hombre que yació con ella dará al padre de la joven cincuenta siclos de plata, y ella será su mujer, por haberla él deshonrado, y no podrá repudiarla en su vida. [30] (23 [1]) Nadie tomará la mujer de su padre ni levantará la cubierta del lecho paterno».

La legislación antigua sobre los delitos contra la honestidad era muy severa, y tal se mantiene aún entre los nómadas de Transjor-

[5] Véase comentario a Núm 15,37-41.

dania. El padre o el marido consideran estos delitos como ofensas contra su honor, y esas ofensas no se lavan más que con sangre. Esto mismo creó la costumbre de tomar prevenciones contra la falsa imputación de delito. Para hacerse cargo del caso, conviene primero advertir la vieja costumbre, que aún existe en algunos pueblos orientales, y que, sin duda, existía en Israel, de que el novio, una vez consumado el matrimonio, entregue a los padres el lienzo o *sábana* con las señales de la sangre procedente de la ruptura del himen de la doncella. Si algún día se levantase contra ésta una sospecha, podían los padres presentar aquella pieza en comprobación de la inocencia de su hija [6]. En caso de que la acusación sea falsa, el acusador debe pagar cien siclos al padre de la esposa y después retenerla como tal (v.19); si la acusación es verdadera, se lapidará a la joven a la puerta de la casa de sus padres (v.21).

Contra los adúlteros se decreta la pena de muerte (v.22). Aunque no se especifica la clase de muerte, se supone que es la lapidación [7]. En el código de Hammurabi [8] y en las leyes asirias [9] se impone la muerte a los dos culpables, aunque se prevé el caso de que el marido ultrajado perdone a su esposa infiel, y entonces también su cómplice queda libre del castigo capital [10].

Suerte igual sufrirá la joven *desposada* que ha tenido comercio ilícito con otro hombre que el prometido. Los esponsales, que implicaban la promesa del matrimonio, y la entrega del *mohar*, o precio de la novia, eran equiparados al matrimonio, el cual sólo añadía la solemne conducción de la novia a la casa del novio. De aquí que la violación de la desposada se considere como un caso de adulterio. El legislador deuteronómico distingue para la joven el caso de que sea violada en la ciudad o en la campiña. En el primer caso es culpable, porque pudo haber pedido auxilio, pero en el segundo no tiene culpa, ya que no pudo encontrar amparo que la librara del invasor (v.25).

Si la joven violada no está *desposada*, entonces el que la violentó debe tomarla por esposa, sin derecho a repudiarla, y además con la obligación de entregar al padre de la joven la cantidad de cincuenta siclos a título de indemnización o *mohar* (v.28).

Se prohibe la unión incestuosa del hijo con la esposa del padre, que puede no ser la madre de aquél, supuesta la poligamia [11]. Entre los antiguos árabes, el heredero tenía derecho a quedarse con las esposas y concubinas de su padre, excepto su propia madre.

[6] Cf. DBS V 24,39.
[7] Cf. Lev 18,20.
[8] *Cód. de Hammurabi*, art.129.
[9] *Leyes asirias*, arts.13 y 15.
[10] Cf. Lev 20,10.
[11] Cf. Gén 35,22; 49,4; 2 Sam 16,22; 1 Re 2,22; Ez 22,10.

Capítulo 23

LEYES SOCIALES

Personas excluídas de la comunidad israelita (1 [2]-8 [9])

1 (2) «No será admitido en la asamblea de Yahvé aquel cuyos órganos genitales hayan sido aplastados o amputados. 2 (3) El fruto de una unión ilícita no será admitido en la asamblea de Yahvé; ni aun a la décima generación entrará. 3 (4) Amonitas y moabitas no serán admitidos ni aun a la décima generación; no entrarán jamás, 4 (5) porque no vinieron a vuestro encuentro con el pan y el agua en el camino cuando salisteis de Egipto y porque trajeron contra ti a Balaam, hijo de Beor, de Petur, de Aram Naharayim, para que te maldijera; 5 (6) aunque Yahvé, tu Dios, no quiso oír a Balaam y mudó su maldición en bendición, porque Yahvé, tu Dios, te ama. 6 (7) No buscarás su amistad ni cuidarás de su bienestar jamás en los días de tu vida. 7 (8) No detestes al edomita, porque es hermano tuyo; no detestes al egipcio, porque extranjero fuiste en su tierra; 8 (9) sus hijos a la tercera generación podrán ser admitidos en la asamblea de Yahvé».

La numeración del TM no coincide con la de los LXX y Vg, ya que el v.30 del c.22 de éstos figura como el primero del c.23 del TM.

En las tribus del desierto se permite cierta incorporación progresiva de elementos alógenos, que poco a poco son asimilados a la nueva tribu. Esta *nacionalización* la encontramos en Israel desde los tiempos del desierto. Según Ex 12,48, se admite al extranjero a comer la Pascua con el pueblo hebreo; la familia madianita de Jetró es incorporada a la comunidad israelita, y también los calebitas, pertenecientes a los quineos. Sin embargo, la incorporación a Israel tiene especiales exigencias, ya que se trata no sólo de nacionalizarse *civilmente*, sino aun *religiosamente*, con todos los derechos y deberes inherentes a una comunidad teocrática. La dignidad de esta sociedad preferida de Yahvé exigía que se excluyeran los que llevaban una infamia social, como los *eunucos* (v.1 (2)). Era una nota infamante, que los hacía indignos de la comunidad teocrática. Entre los paganos existía la costumbre de mutilarse, por razones religiosas, en ciertos cultos, como los de Cibeles [1], aparte de la costumbre bárbara de mutilar a los guardianes de los harenes. En las cortes de los reyes de Israel no faltan estos hombres mutilados, sin duda para imitar a las corrompidas cortes extranjeras [2]. El profeta anuncia

[1] Cf. Luciano, *De Dea Syria* 51.
[2] Cf. 1 Re 22,9; 2 Re 8,6; 9,32; Jer 29,2; 34,19.

en los tiempos mesiánicos la rehabilitación de los eunucos, los cuales serán incorporados a la nueva sociedad teocrática [3].

Por razones similares de dignidad se excluyen de la comunidad israelita los *mamzer*, o espúreos, fruto de una unión fornicaria o incestuosa [4]. Sólo después de diez generaciones quedarán lavados de esta infamia.

Los *amonitas* y *moabitas*, por no haber socorrido a los israelitas cuando pasaban por su tierra camino de Canaán, son también excluídos (v.4(5)). Estas dos poblaciones tenían, según la Biblia, un origen incestuoso de Lot, sobrino de Abraham [5]. Además, los moabitas contrataron los servicios de Balaam para maldecir a Israel [6]. Por estas razones estos dos pueblos no serán asimilados a los israelitas ni a la décima generación.

En cambio, respecto de los *edomitas* y *egipcios*, el deuteronomista es más benigno, pues pueden ser admitidos a la comunidad israelita a la tercera generación (v.8 (9)). En realidad, los edomitas se portaron mal con los hebreos, pues les negaron el paso innocuo [7]. Las relaciones hostiles continuaron por mucho tiempo [8], pero en determinadas épocas estas relaciones mejoraron, y quizá un reflejo de ellas sea esta ordenanza benévola. Lo mismo hemos de decir respecto de las relaciones con los egipcios.

La pureza del campamento (9[10]-14[15])

9 (10) «Cuando salgas en guerra contra tus enemigos, guárdate de toda cosa mala. 10 (11) Si hubiera alguno impuro por accidente nocturno, sálgase fuera del campamento 11 (12) y no entre hasta que, al caer de la tarde, se bañe en agua. A la puesta del sol podrá entrar en el campamento. 12 (13) Tendrás fuera del campamento un lugar donde agacharte para hacer tus necesidades, 13 (14) llevando, a más de las armas, un palo, con el que harás un hoyo para agacharte; y, después de haberte agachado, taparás tus excrementos; 14 (15) porque Yahvé, tu Dios, anda en medio de tu campamento para protegerte y entregar en tu poder a tus enemigos, y tu campamento debe ser santo, para que Yahvé no vea en ti nada de indecente y no aparte de ti sus ojos».

En toda la Sagrada Escritura del Antiguo Testamento se inculca la idea de la presencia de Yahvé en medio de su pueblo. Particularmente en el Pentateuco se repite que Yahvé sale en campaña a la cabeza del ejército de Israel [9]. Todo esto exige una limpieza extrema del campamento para que sea digno de él. Por eso se ordena

[3] Is 56,4-5.
[4] El término *mamzer* es oscuro y aparece en Zac 9,6. Hoonacker ve en él una designación *étnica*, la población *mezclada* y adulterina (religiosamente) del reino de Samaria después de la colonización hecha por los asirios (*Les douze petits prophètes* 665).
[5] Gén 19,30-38.
[6] Cf. Núm 22,5. Balaam es de *Petur*, el *Pitru* de los textos cuneiformes.
[7] Núm 20,17-21.
[8] Cf. 2 Sam 8,14; 1 Re 11,15-16; Am 1,11.
[9] Cf. Núm 5,1s; Ex 34,14s.

que el que haya sufrido polución nocturna, salga del campamento hasta la tarde, en que reciba un baño ritual de purificación (v.11 (12)) [10], y se impone la organización de la higiene y decencia del campamento (v.12 (13)).

Trato humanitario al esclavo fugitivo (15[16]-16[17])

15 (16) «No entregarás a su amo un esclavo huído que se haya refugiado en tu casa. 16 (17) Tenle contigo en medio de tu tierra en el lugar que él elija, en una de tus ciudades, donde bien le viniere, sin causarle molestias».

La ley deuteronómica se muestra extremadamente benévola con el esclavo fugitivo, ya que prohibe entregarlo a su amo, que lo maltrataría. En el código de Hammurabi, la ley es totalmente contraria: pena de muerte al que acoja y oculte a un esclavo fugitivo [11]. El legislador hebreo en realidad parece que se refiere a esclavos procedentes de otros países extranjeros, pues en el v.17 se dice: *tenle en medio de tu tierra.* Se trata, pues, de negar la extradición del esclavo.

Prohibición de la prostitución sagrada (17[18]-18[19])

17 (18) «Que no haya prostituta de entre las hijas de Israel, ni prostituto de entre los hijos de Israel. 18 (19) No lleves a la casa de Yahvé ni la merced de una ramera ni el precio de un perro para cumplir un voto, que lo uno y lo otro es abominación para Yahvé, tu Dios».

Era frecuente en Canaán la prostitución *sagrada*, es decir, en honor de determinadas divinidades, como Astarté, la Istar o Venus de Babilonia. Era el grado más bajo a que podía llegar el sentido religioso de un pueblo. Parece que en Israel no faltaron infiltraciones de tales prácticas licenciosas en los santuarios locales [12]. Los profetas claman contra esta abominación [13]. El salario de este comercio sexual debía ir íntegro a los santuarios, y aquí el deuteronomista prohibe estrictamente que nada que proceda de eso sirva para *cumplir un voto* en el santuario de Yahvé (v.18-19). El *salario de un perro* alude a los ingresos del prostituto *(scortator)*, o persona del sexo masculino que se entregaba en los santuarios cananeos y fenicios a la llamada prostitución sagrada [14].

[10] Cf. Lev 15,16-18; Núm 5,1-4.
[11] Cf. *Cód. de Hammurabi*, arts.15-20.
[12] Cf. 2 Re 14,24; 15,12; 2 Re 23,7.
[13] Cf. Os 4,14.
[14] En la Biblia, estas personas dadas a la prostitución sagrada se llaman *qades* y *qedesah* (que es el *qadistu* del código de Hammurabi, cortesanas del templo). En la inscripción fenicia de Larnaca parece que se da el título de *perro* a ciertos funcionarios del templo fenicio. En el *Corpus inscript. semit.* se traduce por *scortis viribus*. Cf. M. J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* 217-218; Dhorme, *La religion assyro-babylonienne* 300-301; Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu* I 245.

Prohibición de la usura (19[20]-20[21])

19 (20) «No exijas de tus hermanos interés alguno ni por dinero, ni por víveres, ni por nada de lo que con usura se presta. 20 (21) Puedes exigírselo al extranjero, pero no a tu hermano, para que Yahvé, tu Dios, te bendiga en todas tus empresas en la tierra que vas a entrar para poseerla».

El préstamo con interés a un israelita estaba estrictamente prohibido por la legislación de Ex 23,25 y Lev 25,35-38. El deuteronomista—que se caracteriza por su espíritu humanitario—confirma esta antigua legislación mosaica, permitiendo el préstamo a interés a sólo el extranjero [15]. De hecho, esta ley no parece que fué muy escrupulosamente guardada, ya que los profetas echan en cara a los ricos su insaciable avaricia y usura [16]. En el código de Hammurabi se regula el préstamo a interés, que es muy subido (un 20 por 100 para la plata y un 33 por 100 para los cereales) [17].

Cumplimiento de los votos (21[22]-23[24])

21 (22) «Cuando hicieres un voto a Yahvé, tu Dios, no retardes el cumplimiento, pues Yahvé, tu Dios, de cierto te pedirá cuenta de ello, y cargarías con un pecado. 22 (23) Si no haces voto, no cometes pecado; 23 (24) pero la palabra salida de tus labios la mantendrás y la cumplirás conforme al voto libremente hecho a Yahvé, tu Dios, que tu boca pronunció».

Era frecuente en Israel hacer votos a Yahvé: promesa de sacrificios, oblaciones, de abstención de determinadas cosas. En Núm 30, 2-17 se trata de la validez de los votos hechos por mujeres, más propensas, por su espíritu piadoso, a hacer votos a Dios. El deuteronomista considera como algo muy sagrado el voto y su cumplimiento, de forma que prolongar el cumplimiento es ya pecado ante Yahvé. La mayor parte de los votos se hacen en momentos de especial fervor religioso o en una necesidad angustiosa, pero es fácil olvidarse de lo prometido cuando las circunstancias hayan cambiado. El legislador hebreo, sin embargo, insiste en la obligatoriedad del voto [18].

[15] Aquí el extranjero no es el *ger*, o extranjero asimilado al pueblo israelita, sino el *nokrí*, que está de paso en Israel.
[16] Cf. Jer 7,5s; 22,3; Is 1,16s.
[17] Arts.48-52.100-101; véase el art. *Babylone et la Bible* en DBS I 815.
[18] Véase la reglamentación de los votos en la *Misna, Nedarim* y *Terumuth* III 8.

Concesiones humanitarias (24 [25] -25 [26])

24 (25) «Si entras en la viña de tu prójimo, podrás comer
uvas hasta saciar tu apetito, pero no guardarlas en reci-
piente alguno tuyo. 25 (26) Si entras en la mies de tu próji-
mo, podrás coger unas espigas con la mano, pero no meter
la hoz en la mies de tu prójimo».

En favor del necesitado se permite tomar racimos o espigas para matar el hambre, pero no se autoriza para que se lleve repuesto de estos frutos. Esta costumbre es corriente en localidades donde la mayoría tienen viñas o trigales, pues no se considera un perjuicio grande, y, por otra parte, es señal de mutua benevolencia entre los vecinos. Usando de este permiso, los discípulos de Jesús cogerán espigas en sábado al pasar por un trigal [19]. El reproche de los fariseos no es porque hayan cogido espigas, sino porque las cogieron en sábado.

CAPÍTULO 24

LEYES DIVERSAS

El repudio de la mujer (1-4)

1 «Si un hombre toma una mujer y es su marido y ésta
luego no le agrada porque ha notado en ella algo torpe, le
escribirá el libelo de repudio y, poniéndoselo en la mano,
la mandará a su casa. 2 Una vez que de la casa de él salió,
podrá ella ser mujer de otro hombre. 3 Si también el segundo
marido la aborrece y le escribe el libelo de repudio y, po-
niéndoselo en la mano, la manda a su casa, o si el segundo
marido que la tomó por mujer muere, 4 no podrá el primer
marido volver a tomarla por mujer después de haberse ella
marchado, porque esto es una abominación para Yahvé,
y no has de llevar el pecado a la tierra que Yahvé, tu Dios,
te dará en heredad».

Esta práctica del repudio de la esposa era muy general en el antiguo Oriente. El deuteronomista procura aquí regular esta costumbre para evitar abusos. El derecho de repudiar se concede sólo al marido, conforme a las exigencias rudas del ambiente, que postergaba siempre los derechos de la mujer. En el siglo v antes de Cristo—según rezan los papiros de Elefantina—se otorgaba este derecho también a la mujer. Las causas del repudio en el Deuteronomio están muy vagamente expresadas y se prestan a muchos abusos. En efecto, se dice que, si el esposo notare en la mujer

[19] Mt 12,1-2; Mc 2,23-24; Lc 6,1-2.

algo torpe (que es la traducción del ἄσχημον πρᾶγμα de los LXX y el *aliqua foeditas* de la Vg), puede repudiarla. La palabra hebrea *erwath* parece que alude a algún defecto corporal infamante. En tiempos de Cristo, la escuela rabínica de Sammai lo interpretaba en el sentido de infidelidad conyugal, mientras que Hillel lo tomaba en sentido amplio, de forma que bastara que la mujer disgustara por cualquier cosa (por ejemplo, por haber dejado quemarse la comida), para poder repudiarla. Así, a Cristo le preguntan si es lícito repudiar a la mujer por *cualquier causa*, esperando que se decidiera por una de las dos escuelas, la laxista de Hillel o la rigorista de Sammai [1]. Sin embargo, en el conjunto de la legislación mosaica parece que esa *cosa torpe* no es el adulterio, pues éste era penado con la lapidación [2]. El contexto, pues, favorece la interpretación de que bastaba que no *agradara* ya la esposa al marido, para que la pudiera abandonar. Es una concesión a la *dureza de corazón* de los hebreos, según la expresión del Salvador.

Con todo, el legislador deuteronómico quiere evitar abusos, y así exige un *libelo de repudio*, o escrito que ha de ser entregado a la esposa como certificado de que se halla en libertad para unirse a otro como legítima esposa. Este documento, que la mayor parte de las veces requería la colaboración de un escriba o notario (porque eran muy pocos los que sabían leer), suponía, sin duda, que antes de redactarlo habría habido tiempo para calmar los ánimos y la reconciliación. Entre los nómadas de Transjordania, el marido debe pronunciar tres veces seguidas la fórmula *talaqtuki* (yo te he repudiado), y sólo tiene efecto después de tres días de espera [3]. Es entonces cuando la repudiada tiene que volver a la casa paterna. Moisés impone una nueva cortapisa: el marido no puede volver a tomar la mujer repudiada, lo que le haría reflexionar más. En el código de Hammurabi se concede al marido derecho a repudiar a su esposa, si bien tiene que entregarle la dote *(seriqtu)* [4].

El recién casado está libre de ir a la guerra

5 «Cuando un hombre sea recién casado, no irá a la guerra ni se le ocupará en cosa alguna; quede libre en su casa durante un año para contentar a la mujer que tomó».

El deuteronomista es profundamente humanitario, y así inserta a continuación una serie de prescripciones benévolas en beneficio de determinadas personas de la sociedad que merecen especial consideración. Entre éstas están los recién casados. Para que pueda *contentar a su mujer*, queda exento de ir a la guerra durante el primer año de su matrimonio. Se trata, sobre todo, de favorecer a la mujer, y por eso se le exime al marido de toda ocupación pública que pueda

[1] Mt 19,3.
[2] Dt 22,22.
[3] A. JAUSSEN, *Coutumes des arabes*... p.57.
[4] *Cód. de Hammurabi*, arts.137.141.

distraerle del hogar, cuyos cimientos ha empezado a poner en beneficio de la futura prole. En 20,7 se deja libre al recién casado para que pueda disfrutar de la compañía de su nueva esposa.

Prohibición de tomar en prenda la piedra de la muela

6 «No tomarás en prenda las dos piedras de una muela, ni la piedra de encima, porque es tomar la vida en prenda».

El legislador considera de importancia vital para una familia la piedra de moler, con la que se preparaba el pan de cada día, y por eso prohibe que el acreedor la tome en *prenda*, pues es atentar contra la vida de los deudores: *es tomar la vida en prenda* [5]. Insiste en que se respete, sobre todo, *la piedra de encima*, porque era más portátil, y, por tanto, más fácil de llevar. La muela consistía en dos piedras, una mayor, inmóvil, y otra más pequeña y movible, que era accionada fatigosamente por la mujer [6].

Prohibición del tráfico de esclavos israelitas

7 «Si se descubriere que alguno secuestró a su hermano de entre los hijos de Israel para hacerle esclavo o que le vendió, el ladrón será condenado a muerte. Quitarás el mal de en medio de ti».

Privar a uno de la libertad se considera como privarlo de la vida, y por eso se impone la pena capital al secuestrador de un compatriota [7]. En el código de Hammurabi se castiga con la muerte al que rapte a un menor de edad [8].

Sobre la lepra (8-9)

8 «Ten cuidado con la plaga de la lepra, guardando escrupulosamente y cumpliendo cuanto te digan los sacerdotes levitas; todo cuanto yo les he prescrito lo pondréis escrupulosamente por obra. 9 Acuérdate de lo que con María hizo Yahvé, tu Dios, durante el camino, a la salida de Egipto».

El deuteronomista llama la atención sobre la necesidad de guardar las leyes sobre la lepra, aludiendo, sin duda, a lo establecido en Lev c.13-14. Y cita el caso de María, que, a pesar de ser hermana de Moisés, tuvo que estar aislada del campamento, conforme a las prescripciones propuestas [9].

[5] Cf. Am 2,8; Prov 22,27; Job 22,6.
[6] Cf. Mt 24,41; DB IV 1049-1050.
[7] Cf. Ex 21,16.
[8] Art.14.
[9] Cf. Núm 12,9-15.

Préstamos a los necesitados (10-13)

10 «Si prestas algo a tu prójimo, no entrarás en su casa para tomar prenda; 11 esperarás fuera de ella a que el deudor te saque fuera la prenda. 12 Si éste es pobre, no te acostarás sobre la prenda; 13 se la devolverás al ponerse el sol, para que él se acueste sobre su vestido y te bendiga, y esto será para ti justicia ante Yahvé, tu Dios».

Se prohibe entrar en casa del deudor a tomar la prenda. Además de ser una indelicadeza, es un allanamiento de morada. Por otra parte, así se permite al deudor escoger la prenda que le sea menos precisa en aquel momento. En el v.12 se supone que la prenda es un manto, que le es necesario al deudor para cubrirse durante el frío de la noche, y por eso se manda devolvérselo al caer el sol [10]. El profeta Amós fustiga a los ricos inconsiderados, que no hacen caso de esta prescripción humanitaria elemental [11].

Obligaciones para con los jornaleros (14-15)

14 «No oprimas al jornalero pobre e indigente, sea uno de tus hermanos o uno de los extranjeros que moran en tu tierra, en tus ciudades. 15 Dale cada día su salario, sin dejar pasar sobre esta deuda la puesta del sol, porque es pobre y lo necesita. De otro modo, clamaría a Yahvé contra ti y tú cargarías con un pecado».

El legislador quiere que el mercenario o jornalero que haya contratado su trabajo sea bien tratado y se le pague lo justo cada día, pues del salario depende su elemental subsistencia. El *extranjero*, o *ger*, es equiparado en esto al *hermano*, o compatriota israelita. El *ger* era un extranjero que había sido asimilado al pueblo hebreo, en contraposición al *nokrí*, que estaba de paso, y no había entrado a formar parte de la comunidad israelita en ninguna forma. El salario, probablemente, se pagaba en especie, y de ahí la orden de darlo cada día, pues era totalmente necesario.

Determinación de la responsabilidad

16 «No morirán los padres por la culpa de los hijos, ni los hijos por la culpa de los padres; cada uno sea condenado a muerte por sus pecados».

En la antigua organización patriarcal y tribal, la ley de la *solidaridad* tenía una importancia excepcional, fundada en las leyes de la consanguinidad y en las exigencias de una sociedad imperfecta-

10 Cf. Ex 22,25-26.
11 Cf. Am 2,8.

mente organizada. El individuo era más bien considerado como parte de un todo, miembro de una colectividad; por eso los pecados de uno redundaban en perjuicio de los otros, y viceversa, las buenas acciones de unos eran imputadas a los miembros de la comunidad. Sobre todo, los hijos se consideran como algo del padre, de forma que tienen que cargar con sus responsabilidades. Así se dice en Ex 20,5 que Dios castiga los padres en los hijos hasta la tercera o cuarta generación y hace misericordia hasta la milésima [12]. El deuteronomista aquí perfila mejor la responsabilidad, y, conforme a la predicación de los profetas, proclama que cada uno responderá de su pecado y que los hijos no serán castigados por los pecados de los padres, y viceversa. Los contemporáneos de Jeremías y de Ezequiel (s.VII-VI a.C.) se quejan de que los «padres comieron las agraces» y ellos «sufren la dentera» [13]. En el futuro no será así, sino que cada uno responderá de sus buenas o malas acciones [14]. Es un gran progreso, pues se destacan los problemas individuales, con sus responsabilidades propias, y, en efecto, en la literatura sapiencial el interés del individuo prevalece sobre el de la colectividad, y así empieza a preocupar, sobre todo, el destino del hombre en ultratumba y la retribución en el más allá. Sin embargo, ya el rey Amasías procuró adaptarse a la ley de justicia formulada aquí, en el Deuteronomio, al no ensañarse con los hijos de los asesinos de su padre [15]. La catástrofe del 587 hizo que entraran en colapso muchos sueños colectivos, y los israelitas se replegaron más sobre sí mismos, sobre sus problemas individuales. Con todo, el deuteronomista destaca ya antes del exilio la responsabilidad personal [16].

Justicia para con los desvalidos (17-18)

17 «No hagas injusticia al extranjero ni al huérfano, ni tomes en prenda las ropas de la viuda. 18 Acuérdate de que esclavo fuiste en Egipto y de que Yahvé, tu Dios, te libró; por eso te mando hacer así».

El deuteronomista tiene especial preocupación por los desheredados e indefensos en la sociedad, como son el extranjero, el huérfano y la viuda [17]. Para mover a los israelitas a ser benevolentes con ellos, les recuerda que también los israelitas se hallaron en la misma situación de inferioridad en Egipto.

12 En el código de Hammurabi encontramos este mismo sentido de solidaridad; así, se ordena matar al hijo del arquitecto que construyó mal una casa y se cayó, matando al hijo del dueño de la casa (arts.116 y 210).

13 Jer 31,29; Ez 18,2.

14 Ez c.18 y 33.

15 Cf. 2 Re 14,6.

16 Véase F. Spadafora, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento* (Rovigo 1953) p.139-141; M. J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* p.252s; Oehler, *Théologie de l'Ancien Testament* I 234.

17 Cf. Dt 14,29; Ex 22,21.22.26; Lev 19,33-34.

Consideración con los necesitados (19-21)

[19] «Cuando en tu campo siegues tu mies, si olvidas alguna gavilla, no vuelvas a buscarla; déjala para el extranjero, el huérfano y la viuda, para que te bendiga Yahvé, tu Dios, en todo trabajo de tus manos. [20] Cuando sacudas tus olivos, no hagas tras de ti rebusco en sus ramas; déjalo para el extranjero, el huérfano y la viuda. [21] Cuando vendimies tu viña, no hagas en ella rebusco; déjalo para el extranjero, el huérfano y la viuda. [22] Acuérdate de que esclavo fuiste en Egipto, y por eso te mando hacer así».

Gran delicadeza de espíritu muestran estos preceptos, que miran por los pobres, proporcionándoles cómo hacer con fruto el espigueo del campo y el rebusco de la viña y del olivar. En Lev 19,9 se ordena dejar los lindes del campo en beneficio de los necesitados [18].

Capítulo 25

ORDENACIONES HUMANITARIAS

Límite en los castigos corporales (1-3)

[1] «Si, cuando entre algunos hubiera pleito y, llegado el juicio, absolviendo los jueces al justo y condenando al reo, [2] fuere el delincuente condenado a la pena de azotes, el juez le hará echarse en tierra y le hará azotar conforme a su delito, llevando cuenta de los azotes; [3] pero no le hará dar más de cuarenta, no sea que, pasando mucho de este número, quede tu hermano afrentado ante ti».

Sólo aquí y en 22,18 se alude al castigo de los azotes [19]. Es una pena intermedia entre la multa y la pena capital. En el código de Hammurabi se ordenan 60 azotes al que haya abofeteado a un hombre de condición social superior [20]. Los egipcios imponían un número de bastonazos; lo mismo entre los griegos y romanos, aunque después se impuso la flagelación [21]. En la legislación deuteronómica se impone también la flagelación, si bien limitando el número máximo de golpes a 40, por miedo a causar al delincuente la muerte o una enfermedad mortal. San Pablo nos dice que recibió 39 azotes [22], pues las prescripciones rabínicas habían determinado que se diera uno menos para no equivocarse en los límites máximos

[18] Véase comentario a Lev 19,9.
[19] Sin embargo, los castigos corporales son conocidos en la Biblia: Ex 21,20; Prov 10,13; 17,26; 19,29; 26,3; Jer 10,2; 37,5.
[20] Art.202.
[21] Véase DB I 1500-1502.
[22] 2 Cor 11,24.

de la Ley, pero al mismo tiempo se exhorta a los verdugos a que descarguen fuertemente, aunque el infortunado muera en sus manos [23]. Era el castigo más afrentoso [24].

Prohibición de poner bozal al buey que trilla

4 «No pongas bozal al buey que trilla».

También el deuteronomista requiere consideración para con los animales, y así al animal que trabaja para el hombre, lo menos que puede permitírsele es que pueda comer las espigas a su alcance. San Pablo aduce este texto para probar los derechos de los trabajadores del Evangelio [25]. Como ya hemos notado, el deuteronomista es de sentimientos extremadamente delicados y tiene un gran sentido de la justicia, deseando se manifieste hasta con los animales.

Ley del levirato (5-10)

5 «Cuando dos hermanos habitan uno junto al otro y uno de los dos muere sin dejar hijos, la esposa del muerto no se casará fuera con un extraño; su cuñado irá a ella y la tomará por mujer, 6 y el primogénito que de ella tenga se alzará en nombre del hermano muerto para que su nombre no desaparezca de Israel. 7 Si al hombre no le agrada tomar a su cuñada, subirá ésta a la puerta, a los ancianos, y les dirá: «Mi cuñado se niega a suscitar en Israel el nombre de su hermano; no quiere cumplir su obligación de cuñado tomándome por mujer». 8 Los ancianos de la ciudad le harán venir y le hablarán. Si persiste en la negativa y dice: «No me agrada tomarla por mujer», 9 su cuñada se acercará a él en presencia de los ancianos, le quitará del pie un zapato y le escupirá en la cara, diciendo: «Esto se hace con el hombre que no edifica la casa de su hermano». 10 Y su casa será llamada en Israel la casa del descalzado».

Esta ley era vigente en la época patriarcal, según se desprende del incidente de Judá e Itamar [26]. Por Rut 4,1 sabemos que esta ley regía no sólo entre hermanos, sino aun entre parientes. La ley deuteronómica pretende, ante todo, salvar la descendencia del difunto. Por una ficción jurídica, el primer hijo del hermano del difunto y su viuda era considerado como hijo de éste, y como tal heredero en la sociedad israelita. El relato de Rut 4,1 es el mejor comentario a esta ley. Esta es la llamada ley de *levirato* (de *levir* = cuñado). En Lev 18, 16 y 20,21 se prohibe el matrimonio entre cuñados, pero este caso parece una excepción, y se da sólo en determinadas condiciones: que los dos hermanos habiten *uno junto al otro* (v.5), lo que parece

[23] Véase *Misna*, tr. *Makkot* III 13-14.
[24] Estos tres primeros versículos de este c.25 fueron encontrados en un papiro egipcio que se supone del siglo II antes de Cristo. Cf. Bi (1938) 1-18.
[25] 1 Cor 9,9; 1 Tim 5,18.
[26] Gén 38.

sugerir que tienen un mismo patrimonio familiar y que el hermano difunto no haya dejado descendencia. Se trata de resucitar su *nombre* en Israel y de conservar el patrimonio familiar. El texto no exige que el cuñado *(yabam)* esté soltero. Si éste no quiere tomar a la viuda de su hermano, ésta irá al tribunal de los ancianos de la ciudad y públicamente quitará la sandalia de su cuñado, escupiéndole en la cara por no haber querido suscitar familia a su hermano *(no edifica la casa de su hermano)* (v.9). Según Rut 4,7, quitar la sandalia era renunciar a un derecho, pues el acto de posesión de un lugar o cosa se realiza afirmando el pie sobre él [27]. El rito prescrito en el Deuteronomio es infamante para el cuñado que no quiere casarse con la viuda de su hermano, pues se interpreta como falta de afecto al hermano difunto; de ahí que su casa será llamada *casa del descalzado*, del que no quiso *edificar la casa de su hermano* (v.10).

En las leyes asirias encontramos esta institución del *levirato*, en virtud de la cual la viuda de un hermano muerto sin hijos pasaba automáticamente a ser esposa del otro, aunque la finalidad era diversa de la del Deuteronomio: conservar el derecho a la mujer comprada por la dote del hermano [28]. Esta misma legislación aparece en los documentos de Nuzu [29]. En tiempos de Cristo estaba vigente la ley del levirato, y, en ese supuesto, los escribas preguntan a Cristo sobre el marido verdadero de una mujer que se casó con siete hermanos sucesivamente [30].

Contra la deshonestidad (11-12)

11 «Si mientras riñen dos hombres, uno con otro, la mujer del uno, interviniendo para librar a su marido de las manos del que le golpea, cogiera a éste por las partes vergonzosas,
12 le cortarás las manos sin piedad».

El rigor de la pena indica la importancia que el legislador hebreo daba a las faltas contra el pudor. Es el único caso en que, fuera de la ley del talión, se prescribe la pena de mutilación, que era muy frecuente en la legislación babilónica [31].

La equidad en las pesas y medidas (13-16)

13 «No tendrás en tu bolso pesa grande y pesa chica. 14 No
tendrás en tu casa dos *efds*, uno grande y otro chico. 15 Ten-
drás pesas cabales y justas, y *efds* cabales y justos, para que se alarguen tus días sobre la tierra que Yahvé, tu Dios, te
dará. 16 Porque es abominación para Yahvé, tu Dios, quien
eso hace, cometiendo una iniquidad».

27 Cf. Gén 12,17; Jos 10,24.
28 Arts.31-32.34.44; véase CRUVEILHIER, *Le lévirat chez les hébreux et chez les assyriens*: RB (1925) 530-531.
29 Véase C.-H. GORDON, *Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'Ancien Testament*: RB (1935) 37.
30 Mt 22,23-28; Mc 12,18-23; Lc 20,27-33. Véase *Misna*, tr. *Yebamoth*.
31 Cf. *Código de Hammarabi*, arts.192-195.

Los profetas reprenden frecuentemente la diversidad de pesas y medidas en las transacciones comerciales [32]. En Lev 19,35s se recomiendan pesas y medidas justas. El no haber control oficial de pesas y medidas daba ocasión para que los comerciantes abusaran, procurándose unas medidas grandes para comprar y otras más pequeñas para vender. El legislador deuteronómico se contenta con amenazar con el juicio de Dios. El código de Hammurabi impone la pena capital por los fraudes en materia comercial [33].

Extinción de los amalecitas (17-19)

17 «Acuérdate de lo que te hizo Amalec en el camino, a la salida de Egipto; 18 cómo, sin temor de Dios, te asaltó en el camino y cayó sobre los rezagados que venían detrás de ti cuando ibas tú cansado y fatigado. 19 Cuando Yahvé, tu Dios, te dé el reposo, librándote de todos tus enemigos en derredor, en la tierra que El te dará en heredad para que la poseas, extinguirás la memoria de Amalec de debajo del cielo; no lo olvides».

El caso de los amalecitas condenados al anatema es digno de especial consideración. En Ex 17,16 se proclama guerra perpetua contra Amalec por haber atacado a los israelitas al salir de Egipto. El deuteronomista se expresa en los mismos términos, y, según 1 Sam 15,1s, Saúl es reprobado por no haber ejecutado esta sentencia con todo rigor. La verdad es que los amalecitas eran un pueblo nómada, que habitaba en lo más pobre de los desiertos que rodean Israel, y por ello tenía que vivir de la *razzia* sobre los pueblos sedentarios, más ricos que ellos, o sobre los caminantes de la estepa [34]. Con un pueblo así no era posible la paz, como no lo es con los salteadores y ladrones. Sus frecuentes violencias acumulaban resentimientos y venganzas en los pueblos asaltados. La justicia exigía aplicarles las más rigurosas penas, que en el derecho antiguo era el *anatema* o extirpación total de la población. Tal fué la sentencia encomendada por Samuel a Saúl [35]. Pero el anatema no era tan fácil de ejecutar al pie de la letra, porque los amalecitas, como nómadas y divididos en diversas agrupaciones móviles, eran difíciles de apresar. Así, a pesar de las matanzas bárbaras organizadas por Saúl, aparecen apoderándose de cuanto David tenía en Siceleg [36]. Sobre todo, lo que el deuteronomista recuerda contra los amalecitas es su asalto contra los israelitas extenuados, que salían de Egipto sin aires guerreros [37]. Esto era contrario a las leyes humanitarias del desierto, según las cuales se debe auxiliar al necesitado, hambriento y extraviado.

32 Cf. Am 8,5. El *efá* (medida de áridos) equivalía a unos 39 litros.
33 Art.108.
34 Cf. 1 Sam 30,1s.
35 Cf. 1 Sam 15,1s.
36 Cf. 1 Sam 30,1.
37 Los amalecitas hostigaron a los hebreos, impidiéndoles penetrar en Canaán por el sur (cf. Núm 14,43-45), y después se opusieron a la ocupación de Canaán (Jue 2,13; 6,3.33; 7,12).

Capítulo 26

PRIMICIAS Y DIEZMOS

Tres son las partes de este capítulo: *a)* prescripción de entrega de las *primicias* de los productos de la tierra a los sacerdotes en reconocimiento a los favores otorgados por Yahvé al liberar a Israel de Egipto y darle una tierra *que mana leche y miel* (v.1-11); *b)* obligación de presentar los *diezmos* de los frutos cada tres años en beneficio de los menesterosos (v.12-15); *c)* conclusión parenética (v.16-18).

Las primicias (1-11)

**1 «Cuando hubieres entrado en la tierra que Yahvé, tu
Dios, te dará en heredad y tomares posesión de ella y te esta-
blecieres, 2 tomarás una parte de las primicias de todos los
productos de tu suelo que coseches en la tierra que Yahvé,
tu Dios, te dará y, poniéndola en una cesta, irás al lugar que
Yahvé, tu Dios, haya elegido para establecer en él su nom-
bre. 3 Te presentarás al sacerdote entonces en funciones y
le dirás: «Yo reconozco hoy ante Yahvé, tu Dios, que he
entrado en la tierra que Yahvé juró a nuestros padres dar-
nos». 4 El sacerdote recibirá de tu mano la cesta y la pondrá
delante del altar de Yahvé, tu Dios; 5 y, tomando de nuevo
la palabra, dirás: «Un arameo errante fué mi padre, y bajó
a Egipto en corto número para morar allí como forastero,
y creció hasta hacerse gran muchedumbre, de mucha y
robusta gente. 6 Afligiéronnos los egipcios y nos persiguie-
ron, imponiéndonos rudísimas cargas; 7 y clamamos a Yahvé
Dios de nuestros padres, que nos oyó y miró nuestra humi-
llación, nuestro trabajo y nuestra angustia, 8 y nos sacó de
Egipto con mano poderosa y brazo tendido, en medio de
gran pavor, prodigios y portentos; 9 y nos introdujo en este
lugar, dándonos una tierra que mana leche y miel. 10 Por
eso ofrezco ahora las primicias de la tierra que Yahvé me ha
dado»; y las dejarás ante Yahvé, tu Dios; y, adorado Yahvé,
tu Dios, 11 te regocijarás con los bienes que Yahvé, tu Dios,
te ha dado a ti y a tu casa; tú, el levita y el peregrino que mora
en medio de ti».**

En la legislación mosaica se habla reiteradamente de las *primicias* [1]. El deuteronomista insiste en el carácter de reconocimiento por la protección de Yahvé al liberar a Israel de Egipto e instalarle en Canaán, como había prometido a los patriarcas. La designación de Abraham o Jacob como *arameo* es indicio de arcaísmo, ya que no es concebible que un autor de la época de la monarquía haya presentado a su glorioso antepasado como perteneciente al pueblo

[1] Cf. Ex 23,17-19; Lev 23,9-14; Dt 14,22-27.

odiado de los *arameos*, enemigos de Israel. El fiel israelita deberá presentar en una cesta las primicias del producto del suelo (cereales sobre todo) al sacerdote en el *lugar elegido por Yahvé*, es decir, el santuario de Jerusalén. Al entregar la cesta, el fiel debe hacer un acto de fe y de reconocimiento a Yahvé. Y recuerda el origen no israelita de su antepasado Abraham-Jacob y su vida *errante* por Canaán y Egipto, contraponiendo su azarosa situación a la actual del israelita, asentado pacíficamente en la *heredad* de Yahvé [2]. En Egipto, Dios multiplicó al pueblo elegido y por fin lo liberó de la opresión. Ahora es Yahvé el que dispensa la feracidad a la tierra que *mana leche y miel* (v.9). En comparación con las estepas del Sinaí, la tierra de Canaán era un oasis con variados frutos: trigo, aceite, vino, etc. Quizá el deuteronomista insiste en que el israelita reconozca a Yahvé como otorgador de los bienes del campo para hacer frente a la opinión popular de atribuir a los baales cananeos la feracidad de la tierra.

Esta ofrenda de primicias debía terminar con un banquete alegre de familia, al que debían ser invitados los necesitados: el levita y el extranjero o *ger*, es decir, el forastero asimilado a la sociedad israelita [3].

Los diezmos de los frutos (12-15)

12 «Cuando hubieras acabado de separar la décima de los frutos de tus campos, el año tercero, año del diezmo, darás de ella al levita, al peregrino, al huérfano y a la viuda para que coman y se sacien en tu ciudad, 13 y dirás ante Yahvé, tu Dios: «He tomado de mi casa lo santo y se lo he dado al levita, al peregrino, al huérfano y a la viuda, conforme a lo que me has mandado; no he traspasado tus mandatos ni los he olvidado, 14 no he comido nada de ello en mi luto, no he consumido nada en estado de impureza, no lo he dado a los muertos, he obedecido a la voz de Yahvé, mi Dios, y en todo he hecho lo que tú me has mandado; 15 mira desde tu santa morada, desde los cielos, y bendice a tu pueblo Israel y la tierra que nos has dado, como juraste a nuestros padres, la tierra que mana leche y miel».

Según Dt 14,28-29, cada tres años el israelita debía entregar un diezmo en favor de los necesitados: levita, huérfano, viuda y extranjero, que residían en la localidad del oferente. Para que este donativo tenga un sentido expresamente religioso, se ordena una oración, que era a la vez una profesión de fidelidad a los mandatos de Yahvé (v.13). Algunos autores suponen que se trata aquí de la décima parte del *diezmo* trienal, pero el contexto parece indicar que se trata del

[2] Algunos autores creen que *arameo* es, más que una designación étnica, una designación social equivalente a *nómada*, como la palabra *drabe* en tiempo de Jeremías (Jer 3,2). En todo caso, Jacob podía llamarse étnicamente *arameo*, por haber morado en Aram mucho tiempo, y su familia estaba en aquella región, en la que había habitado también su abuelo Abraham (cf. Gén 25,30; 38,5; 12,4).

[3] Cf. Dt 12,6-7.11-12.17-18; 16,11.14.

diezmo completo. La expresión *dirás ante Yahvé* (v.13) parece indicar que el oferente debe trasladarse al santuario único [4], aunque en el v.12 se habla de que los necesitados deben comer ese diezmo *en tus puertas*, es decir, en la casa del oferente [5]. El diezmo es considerado como algo *santo* o consagrado a Yahvé, y como tal es puesto aparte. El oferente confiesa que se halla libre de impurezas legales al presentar el diezmo: no tomó parte en banquetes fúnebres con ocasión del duelo (v.14) [6], no tocó el diezmo mientras estaba impuro [7], ni ha dado nada a los muertos, probable alusión a la costumbre de presentar ofrendas a los difuntos en sus tumbas entre los cananeos [8]. Así, pues, el piadoso israelita termina su oración pidiendo la bendición para el pueblo de Israel (v.15).

Conclusión parenética (16-19)

16 «Hoy Yahvé, tu Dios, te manda que pongas por obra estos preceptos y mandatos, que los guardes y practiques con todo tu corazón y toda tu alma. 17 Hoy has hecho que Yahvé te diga que El será tu Dios; y has prometido seguir sus caminos, guardar sus leyes, sus mandamientos y sus preceptos, y obedecer a su voz. 18 Yahvé te ha dicho hoy que serás para El un pueblo singular, como ya te lo había dicho antes, guardando todos sus mandamientos; 19 y dándote el Altísimo, sobre todas las naciones que El ha hecho, la superioridad y la gloria, en fama y en esplendor, para que vengas a ser un pueblo santo para Yahvé, tu Dios, como El te lo ha dicho».

Es la conclusión del largo discurso de los c.12-25, aunque algunos comentaristas prefieren considerar esta perícopa como introducción al discurso final (26,16-30,20). Es una síntesis oratoria de las obligaciones para con Yahvé, que ha elegido a Israel como *pueblo santo* (v.19), es decir, segregado de todos los pueblos, dándole la *superioridad, fama y esplendor* sobre todos. Es el pueblo confidente de Yahvé, que ha recibido sus leyes para seguir sus caminos, y como tal su predilecto.

4 La expresión *ante Yahvé* tiene el sentido de presentarse al santuario único en Dt 12, 7.12.18; 14,23.26; 15,20; 16,11; 19,17.

5 La misma expresión *ante Yahvé* tiene el sentido general de *en presencia de Dios*, que está en todas partes, en Gén 27,7; Ex 6,12.30.

6 La casa en la que había un cadáver era impura (Núm 21,14; Os 9,4).

7 Cf. Lev 22,3-6; Núm 11,13.

8 Cf. H. VINCENT, *Canaan*... 213; M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques* 287-291.

CAPÍTULO 27

EXHORTACIONES

Solemne promulgación de la Ley en la tierra de promisión (1-10)

[1] Moisés con todos los ancianos de Israel dió al pueblo esta
orden: «Guardad todo mandamiento que yo os prescribo
hoy. [2] Cuando hayáis pasado el Jordán a la tierra que Yahvé,
tu Dios, te dará, levantarás grandes piedras, que revocarás
de cal, [3] y escribirás en ellas todas las palabras de esta Ley
apenas hayas pasado para llegar a la tierra que Yahvé, tu
Dios, te dará; tierra que mana leche y miel, como Yahvé,
tu Dios, se lo prometió a tus padres. [4] Cuando paséis el Jor-
dán alzaréis esas piedras, como yo te lo mando hoy, sobre
el monte Ebal y las revocarás con cal. [5] Alzarás allí un altar
a Yahvé; un altar de piedras a las que no haya tocado el
hierro; [6] alzarás con piedras brutas el altar a Yahvé, tu Dios,
y ofrecerás sobre él holocaustos a Yahvé, tu Dios; [7] le ofre-
cerás sacrificios pacíficos y allí comerás y te regocijarás ante
Yahvé, tu Dios; [8] escribirás sobre esas piedras todas las pa-
labras de esta Ley con caracteres bien claros». [9] Moisés y los
sacerdotes levitas hablaron a todo Israel, diciendo: «Guarda
silencio, Israel, y escucha: Hoy eres el pueblo de Yahvé,
tu Dios. [10] Obedece, pues, a la voz de Yahvé, tu Dios, y pon
por obra sus mandamientos y sus leyes que yo hoy te pres-
cribo».

En 11,29-30 se da la orden de que, cuando entren en la tierra prometida, los israelitas deben renovar espectacularmente la alianza sobre el Ebal y el Garizim (junto a Siquem), pronunciando *bendiciones* en el último monte y *maldiciones* sobre el primero. Aquí se determina más el cumplimiento de la orden. En Jos 8,30-35 se dice que esta orden fué puntualmente cumplida por el sucesor de Moisés. Al entrar en la tierra prometida, los israelitas debían hacer una renovación solemne de la alianza [1]. El legislador deuteronómico quiere imprimir en el corazón del pueblo la ley de Yahvé, a cuya observancia le obliga la alianza contraída en el Sinaí y el beneficio de la nueva patria tantas veces anhelada. Al entrar, pues, en ella, las tribus deben hacer un acto solemne de reconocimiento de los derechos de Yahvé. Los montes *Garizim* y *Ebal* se hallan en el corazón o centro de Canaán; la tierra prometida y la ceremonia tiene el sentido simbólico de toma de posesión de la tierra que en adelante había de ser propiedad del pueblo de Dios. El primer acto del pueblo después de pasar el Jordán será erigir unas piedras toscas, revocadas de cal, en las que se habían de grabar los preceptos de la *Ley*. La expresión *palabras de esta Ley* (v.3) es comúnmente interpretada en

[1] Cf. RB (1926) 98.

sentido de alusión a los preceptos del Deuteronomio (c.5-26); pero como el acto es puramente simbólico y no se trata de conservar en las piedras el contenido de la legislación, es más verosímil suponer que la orden se refiere sólo a grabar los preceptos fundamentales deuteronómicos. El lugar es el monte *Ebal* [2]. Después, para consagrar esta renovación de la alianza, se ordena erigir un *altar* de piedras sin desbastar *(a las que no haya tocado el hierro,* v.5), conforme a lo prescrito en Ex 20,25. Sin duda que esta exigencia obedece a razones atávicas arcaicas que no es fácil concretar. Como para el rito de la circuncisión se exigía un cuchillo de sílex, conforme a la tradición de la edad de la piedra, así el altar de Yahvé debía estar formado de piedras toscas intactas. A las razones de arcaísmo se unirían otras de índole religiosa, conforme a la mentalidad de la época; es decir, evitar la *profanación* de las piedras esculpiéndolas o tallándolas. Quizá en esta prescripción esté latente la preocupación de evitar figuras talladas, prohibidas por la Ley. Desde el momento en que se permitiera pulimentar y tallar las piedras, era fácil que el artista esculpiera imágenes y representaciones alusivas al culto. Sobre el supuesto sitio del Ebal se han encontrado restos de un pequeño monumento compuesto de un semicírculo en torno a una mesa de piedras sin tallar [3].

Los v.9-10 parecen fuera de contexto y encajarían mejor como ligazón entre el c.26 y el c.28. Pueden ser una introducción al c.28. La idea es la misma de 28,1; es decir, la necesidad de cumplir fielmente los mandatos de Dios, puesto que Israel se ha convertido en el pueblo *santo* elegido de Yahvé.

Las maldiciones contra los transgresores de la Ley (11-26)

11 El mismo día dió Moisés al pueblo esta orden: 12 «Cuan-
do hayáis pasado el Jordán, Simeón, Leví, Judá, Isacar, José
y Benjamín se estarán sobre el monte Garizim para la ben-
dición del pueblo; 13 los otros, Rubén, Gad, Aser, Zabulón,
Dan y Neftalí, sobre el monte Ebal, para la maldición. 14 Los
levitas alzarán la voz y dirán a todos los hombres de Israel:
15 «¡Maldito quien haga escultura o imagen fundida, abo-
minación a Yahvé, obra de artífice, y la ponga en lugar ocul-
to!» Y todo el pueblo responderá: «¡Amén!» 16 «¡Maldito
quien deshonre a su padre o a su madre!» Y todo el pueblo
responderá: «¡Amén!» 17 «¡Maldito quien reduzca los tér-
minos de su prójimo!» Y todo el pueblo responderá:
«¡Amén!» 18 «¡Maldito quien lleve al ciego fuera de su
camino!» Y todo el pueblo responderá: «¡Amén!» 19 «¡Mal-
dito quien haga entuerto al extranjero, al huérfano y a la
viuda!» Y todo el pueblo responderá: «¡Amén!» 20 «¡Maldi-

[2] El Pentateuco samaritano dice *Garizim,* sin duda corrección tendenciosa para destacar el carácter sagrado del monte santo de los samaritanos, presentándolo como el lugar del primer altar levantado por los israelitas al entrar en Canaán. Cf. ABEL, *Géog.* I 360.

[3] Cf. RB (1926) 108-109.

to quien yace con la mujer de su padre para alzar la cubierta del lecho de su padre!» Y todo el pueblo responderá: «¡Amén!» 21 «¡Maldito quien tuviere parte con una bestia cualquiera!» Y todo el pueblo responderá: «¡Amén!» 22 «¡Maldito quien yace con su hermana, hija de su padre o de su madre!» Y todo el pueblo responderá: «¡Amén!» 23 «¡Maldito quien yace con su suegra!» Y todo el pueblo responderá: «¡Amén!» 24 «¡Maldito quien ocultamente hiere a su prójimo!» Y todo el pueblo responderá: «¡Amén!» 25 «¡Maldito quien reciba dones para herir de muerte una vida, sangre inocente!» Y todo el pueblo responderá: «¡Amén!» 26 «¡Maldito quien no mantenga las palabras de esta Ley cumpliéndolas!» Y todo el pueblo responderá: «¡Amén!»

Una vez erigido el altar, el pueblo, distribuído en tribus, se coloca, la mitad, en la falda del Garizim, y la otra mitad, en la del Ebal, los primeros para bendecir y los segundos para maldecir. Las tribus situadas en el sur, sobre el Garizim, que está hacia el sur, mientras que las tribus que ocuparán la parte superior de Canaán se colocan sobre el Ebal, que está más al norte. También las seis del Garizim (las *bendiciones*) corresponden a hijos de las esposas legítimas de Jacob, mientras que de las que se colocan en el Ebal, cuatro descienden de las esclavas de Jacob (Gad, Aser, Dan y Neftalí), a las que se añaden Rubén, primogénito, quien por haber profanado el lecho paterno es desheredado [4], y Zabulón, que es el más joven de Lía. Efraím y Manasés aparecen englobados en la de José; Leví forma en el conjunto de las tribus para completar el número de doce. Las faldas de las dos montañas formaban como dos anfiteatros, y así podemos reconstruir la escena suponiendo que, no lejos, las dos mitades del pueblo se contestaban, pues desde la cima de ambos montes no podrían oírse mutuamente para responder [5]. Los sacerdotes estarían en el centro del valle, junto al arca, y el pueblo a ambos lados. Supuesta la oquedad que forman las dos montañas, el eco tenía que ser grande, y la escena impresionante [6].

El texto registra las maldiciones para impresionar más sobre los castigos que esperaban a los desobedientes a la Ley. Son los levitas los que formulan las maldiciones, y el pueblo responde: ¡*Amén*! Las maldiciones son doce, como el número de tribus, y se refieren a faltas ya enumeradas en la legislación mosaica. No se alude a los pecados contra el monoteísmo y la unidad de santuario. No sabemos cuál fué el principio de selección, pues no se enumeran las faltas más graves. En general, se trata de pecados secretos: faltas contra Dios (v.15), contra los padres (v.16), contra la justicia y la caridad (v.17-19), pecados de lujuria (v.20-23), homicidio (v.24-25). La primera maldición alude al segundo mandamiento [7]; la segunda se refiere al deshonor a los padres [8]; la tercera se refiere

[4] Cf. Gén 49,4.
[5] Cf. RB (1926) 102.
[6] El *Garizim* es el actual *el Amud*, y el Ebal, el actual *jalal-el Ruhban*.
[7] Cf. Ex 20,4.23; 34,17; Lev 19,4; 26,1.
[8] Cf. Ex 21,17; Lev 20,9.

al cambio de los lindes en las propiedades [9]; la cuarta alude al que engaña al ciego guiándole por camino extraviado [10]; la quinta defiende los derechos de los desamparados, como el extranjero, el huérfano y la viuda [11]; la sexta va contra las uniones incestuosas con la mujer del padre [12]; la séptima, contra la bestialidad [13]; la octava, contra el incesto con la hermana [14]; la novena, contra la unión incestuosa con la suegra [15]; la décima, contra el que hiere al prójimo [16]; la undécima, contra el homicida que recibe regalos para matar a su víctima [17]; la duodécima es general, pues va contra los que no observan la Ley.

Los autores convienen en destacar el carácter artificial y heterogéneo del fragmento, en el que, sin duda, hay retoques conforme a las exigencias del uso litúrgico. El estilo redaccional es diferente al habitual del Deuteronomio, en el que Moisés aparece hablando en primera persona.

Capítulo 28

PROMESAS DE BENDICIONES Y AMENAZAS DE MALDICIONES

La introducción de este capítulo parece estar constituída por los v.9-10 del capítulo anterior, los cuales en el lugar que están interrumpen el relato. No es raro el procedimiento de insertar bendiciones y maldiciones en las secciones legislativas del Pentateuco [1]; pero aquí esto se destaca más. Las amenazas son terribles, y muestran bien claro cómo la Ley del Antiguo Testamento era una ley de temor. Las bendiciones y maldiciones son de índole material, sin ninguna proyección en ultratumba. La esperanza de la retribución en el más allá—base de nuestra religión—fué desconocida en Israel hasta el siglo II antes de Cristo; de ahí que su moral es pragmatista y, considerada desde el punto de vista evangélico, no muy elevada. Las maldiciones son terroríficas e hiperbólicas, al estilo oriental, para impresionar más al pueblo, propenso a olvidarse de su Dios [2].

9 Cf. Dt 19,14.
10 Cf. Lev 19,14.
11 Cf. Ex 22,21; Lev 19,33-34; Dt 14,29; 24,17.
12 Cf. Dt 22,30.
13 Cf. Ex 22,18; Lev 18,8; 20,11.
14 Cf. Lev 20,17.
15 Lev 20,14.
16 Cf. Ex 20,13; 21,12; Lev 24,17.
17 Cf. Ez 22,12.

1 Cf. Ex 23,20-33; Lev 26,3-46; Dt 7,12-24; 11,13-17.22-28.
2 En el código de Hammurabi se desean males para el que no cumpla sus leyes y se pide a Samas que «maldiga su destino».

Promesas de bendiciones (1-14)

**1 «Si de verdad escuchas la voz de Yahvé, tu Dios, guar-
dando diligentemente todos sus mandamientos que hoy te
prescribo, poniéndolos por obra, Yahvé, tu Dios, te pondrá
en alto sobre todos los pueblos de la tierra, y vendrán sobre
ti 2 y te alcanzarán todas estas bendiciones por haber escu-
chado la voz de Yahvé, tu Dios. 3 Serás bendito en la ciudad
y bendito en el campo. 4 Será bendito el fruto de tu vientre
y el fruto de tu suelo, el de tus bestias, las crías de tus vacas
y las de tu grey. 5 Bendita será tu canasta y bendita tu artesa.
6 Bendito serás en tu entrar y bendito en tu salir. 7 Pondrá
Yahvé a tus enemigos, los que contra ti se alcen, en derrota
delante de ti; vendrán contra ti por un camino y por siete
caminos huirán delante de ti. 8 Yahvé mandará la bendición
para que te acompañe en tus graneros y en todo trabajo de
tus manos. Te bendecirá en la tierra que Yahvé, tu Dios, te
dará. 9 Yahvé te confirmará por pueblo santo suyo, como
te lo ha jurado, si guardas los mandamientos de Yahvé, tu
Dios; 10 y verán todos los pueblos de la tierra que está sobre
ti el nombre de Yahvé y te temerán. 11 Yahvé te colmará de
dones y te bendecirá el fruto de tus entrañas, el fruto de tus
ganados, el fruto de tu suelo, en la tierra que a tus padres
juró darte. 12 Yahvé te abrirá sus tesoros, el cielo, para dar
a tu tierra la lluvia a su tiempo, bendiciendo todo el trabajo
de tus manos. Prestarás a muchas gentes y de ninguna to-
marás prestado. 13 Pondráte Yahvé a la cabeza, no a la cola;
estarás siempre en alto y nunca abajo si obedeces los man-
datos de Yahvé, tu Dios, que yo te prescribo hoy, y los
guardas y los pones por obra, 14 sin apartarte ni a la derecha
ni a la izquierda de todos los mandamientos que yo te pres-
cribo hoy, no yéndote tras otros dioses para servirles».**

Israel será elevado sobre todos los pueblos si sus miembros son fieles a los mandatos de Yahvé. La prosperidad será general: en las ciudades y en los campos los rebaños se multiplicarán y, sobre todo, la descendencia del pueblo será numerosa. La fertilidad del campo y la fecundidad de los ganados se deben a la bendición de Yahvé y no a la de los baales cananeos. Yahvé dará también la victoria sobre el enemigo. El israelita prosperará en sus caminos *(en su entrar y en su salir)* (v.6). Los enemigos que afluirán contra Israel en tropa compacta y amenazadora por *un camino*, tomarán precipitadamente la huída por *siete caminos* en plan de desbandada (v.8). Israel será el *pueblo santo* [3], es decir, el pueblo aparte que pertenece sólo a Yahvé como su *heredad*, y sobre él será invocado el *nombre de Yahvé* (v.10), y por eso todos los pueblos le temerán [4]. Pero todo esto está condicionado a la fidelidad a los preceptos divinos [5]. Israel mantendrá así la superioridad sobre todos los pueblos, que le temerán y admirarán.

[3] Cf. Dt 7,6; 14,2; 26,19.
[4] En las cartas de Tell Amarna, *poner el nombre* sobre un país equivale a dominarlo.
[5] Cf. Ex 19,4-6.

Amenazas de maldiciones (15-69)

15 «Pero si no obedeces a la voz de Yahvé, tu Dios, guar-
dando todos sus mandamientos y todas sus leyes que yo te
prescribo hoy, he aquí las maldiciones que sobrevendrán
sobre ti: 16 maldito serás en la ciudad y maldito en el campo,
17 maldita tu canasta y maldita tu artesa, 18 maldito será el
fruto de tus entrañas y el fruto de tu suelo, y las crías de tus
vacas y de tus ovejas; 19 maldito en tu entrar y en tu salir.
20 Y Yahvé mandará contra ti la maldición, la turbación y
la amenaza en todo cuanto emprendas hasta que seas des-
truído y perezcas bien pronto por la perversidad de tus
obras, con que te apartaste de mí. 21 Yahvé hará que se te
pegue la mortandad hasta consumirte sobre la tierra en que
vas a entrar para poseerla. 22 Yahvé te herirá de tisis, de
fiebre, de inflamación, de ardor, de sequía, de quemadura,
de podredumbre, que te perseguirán hasta destruirte. 23 Tu
cielo, sobre tu cabeza, será de bronce, y el suelo, bajo tus
pies, de hierro. 24 Yahvé mandará sobre tu tierra, en vez de
lluvia, polvo y arena, que bajarán del cielo sobre ti hasta que
perezcas. 25 Yahvé hará que seas derrotado por tus enemigos;
marcharás contra ellos por un camino y huirás por siete de
ellos, y serás vejado en todos los reinos de la tierra. 26 Tu
cuerpo será pasto de todas las aves del cielo y de todas las
bestias de la tierra, sin que haya nadie que las espante.
27 Yahvé te herirá con las úlceras de Egipto, con almorranas,
con sarna, con tiña, de que no curarás. 28 Yahvé te herirá de
locura, de ceguera y de delirio; 29 en pleno día andarás pal-
pando como palpa el ciego en tinieblas. No tendrá éxito
ninguno de tus proyectos y te verás siempre oprimido y
despojado, sin que nadie te socorra. 30 Tomarás una mujer
y otro la gozará, construirás una casa y no la habitarás tú.
31 Tu buey será degollado a tus ojos y no lo comerás tú; tu
asno te lo quitarán y no te lo devolverán; tus ovejas las toma-
rán tus enemigos y nadie te socorrerá; 32 tus hijos y tus hijas
serán presa de otro pueblo; tus ojos lo verán y los buscarás
todo el día, pero tu mano no tendrá fuerza para traértelos.
33 El fruto de tu suelo y el producto de tu trabajo se lo come-
rá un pueblo que no conoces; serás siempre oprimido y
aplastado. 34 Te volverás loco a la vista de lo que con tus
ojos contemplarás. 35 Yahvé te herirá en tus rodillas y en tus
muslos de úlcera maligna, que no curará, y te cubrirá de
ellas desde là planta de los pies hasta la coronilla de la ca-
beza. 36 Yahvé te hará ir a ti y a tu rey, al que sobre ti pon-
gas, a un pueblo que no has conocido ni tú ni tus padres,
y allí servirás a otros dioses, a leños y a piedras, 37 y serás
objeto de pasmo, de fábula y de burla en todos los pueblos
a que Yahvé te llevará. 38 Echarás en tu campo mucha si-
miente y cosecharás poco, porque se lo comerá la langosta.
39 Plantarás viñas y las labrarás, pero no beberás su vino ni
vendimiarás nada, porque se lo comerá el gusano. 40 Ten-
drás en todo tu término olivos, pero no te ungirás con su
aceite, porque la aceituna se caerá. 41 Engendrarás hijos e

hijas, pero no serán para ti, porque serán llevados cautivos.
42 Todos tus árboles y todos los frutos de tu suelo los roerá
la langosta. 43 El extranjero que habita en medio de ti subi-
rá por encima de ti cada vez más alto, y tú bajarás cada vez
más bajo; 44 te prestará él, pero tú no le prestarás; él vendrá
a ser cabeza, y tú cola. 45 Vendrán sobre ti todas estas mal-
diciones y te perseguirán y te alcanzarán hasta que del todo
perezcas por no haber obedecido la voz de Yahvé, tu Dios,
guardando las leyes y los mandamientos que El te prescri-
bía, 46 y serán prodigio y portento en ti y en tu descendencia
para siempre. 47 Por no haber servido a Yahvé alegre y de
buen corazón, en abundancia de bienes, 48 habrás de servir
en hambre, en sed, en desnudez y en la indigencia de todo
a los enemigos que Yahvé mandará contra ti; El pondrá
sobre tu cuello un yugo de hierro hasta que te destruya.
49 Yahvé hará venir contra ti desde lejos, desde el cabo de
la tierra, una nación que vuela como el águila, cuya lengua
no conoces; 50 gente de feroz aspecto, que no tiene mira-
mientos con el anciano ni perdona al niño, 51 que devorará
las crías de tus ganados y el fruto de tu suelo hasta que seas
exterminado; no te dejará ni trigo, ni mosto, ni aceite, ni
las crías de tus vacas y de tus ovejas hasta hacerte perecer.
52 Pondrá sitio a todas tus ciudades hasta que caigan en tie-
rra las altas y fuertes murallas en que habrás puesto tu con-
fianza; te asediará en todas tus ciudades, en toda la tierra
que Yahvé, tu Dios, te habrá dado. 53 Comerás el fruto de
tus entrañas, la carne de tus hijos y de tus hijas, que Yahvé,
tu Dios, te habrá dado; tanta será la angustia y el hambre
a que te reducirá tu enemigo. 54 El hombre de entre vos-
otros más delicado y más hecho al lujo mirará con malos
ojos a su hermano, a la mujer que en su seno reposa y a
los hijos que todavía le queden, 55 para no tener que dar a
ninguno de ellos de la carne de sus hijos, que él se comerá
por no quedarle otra cosa en el cerco y en la angustia a que
te reducirá tu enemigo en todas tus ciudades. 56 La mujer
de en medio de ti más delicada, la más hecha al lujo, de-
masiado blanda y delicada para probar a poner sobre el
suelo la planta de su pie, mirará con malos ojos al marido
que en su seno reposa, a su hijo y a su hija, 57 a las secundi-
nas que salen de entre sus pies y al hijo que acabará de dar
a luz; porque, faltos de todo, llegaréis hasta comer todo eso
en secreto en el asedio y opresión a que te reducirá tu ene-
migo en tus ciudades. 58 Si no cuidas de poner por obra
todas las palabras de esta Ley escritas en este libro, temien-
do este nombre glorioso y terrible de Yahvé, tu Dios, 59 hará
Yahvé portentosos tus azotes y los azotes de tu descenden-
cia; azotes grandes y continuos, enfermedades graves y
obstinadas; 60 arrojará sobre ti todas las plagas de Egipto,
ante las cuales te aterrorizaste, y se pegarán a ti. 61 Vendrá
sobre ti toda otra clase de enfermedades y azotes no escritos
en el libro de esta Ley. 62 Yahvé te los echará encima hasta
que seas exterminado; quedaréis pocos, cuando erais como
las estrellas del cielo en muchedumbre, por no haber escu-
chado la voz de Yahvé, tu Dios. 63 Así como se gozaba Yah-
vé en vosotros haciéndoos beneficios y multiplicándoos, así

se gozará sobre vosotros arruinándoos y destruyéndoos. Así seréis exterminados de la tierra en que vais a entrar para posesionaros de ella, 64 y te dispersará Yahvé por entre todos los pueblos del uno al otro cabo de la tierra; y allí servirás a otros dioses que ni tú ni tus padres conocisteis, leño y piedra. 65 Tampoco en medio de estos pueblos tendrás tranquilidad ni hallarás punto donde posar tranquilamente la planta de tus pies; por lo contrario, te dará Yahvé un corazón pávido, unos ojos decaídos y un alma angustiada, 66 y tendrás día y noche la vida pendiente como de un hilo ante ti; día y noche estarás temeroso y no tendrás seguridad; 67 a la mañana dirás: «¡Oh, si fuese de noche!» Y a la noche dirás: «¡Oh, si fuese de día!», por el miedo que se apoderará de tu corazón y por lo que tus ojos verán. 68 Acabará Yahvé por haceros volver en naves a Egipto, por el camino de que yo había dicho: «No volverás más por él»; allí seréis ofrecidos a vuestros enemigos en venta como esclavos y esclavas, y no habrá quien os compre». 69 (29[1]) Estas son las palabras de la alianza que mandó Yahvé a Moisés hacer con los hijos de Israel en la tierra de Moab, además de la alianza que con ellos hizo en Horeb.

El incumplimiento de los preceptos divinos traerá sobre Israel la maldición de Yahvé con todas sus consecuencias: esterilidad, sequía, mortandad, enfermedades incurables y la derrota a manos de los enemigos, de forma que el pueblo escogido se verá obligado a emprender la desbandada por *siete caminos* (v.25). Y, en lugar de ser objeto de admiración entre los pueblos, será *vejado de todos los reinos de la tierra.* Todos los bienes y seres más queridos pasarán a manos del enemigo (v.30-34)[6]. Y, sobre todo, Israel perderá su existencia como nación, siendo sus miembros dispersados en el exilio (v.36-37). Allí se verán obligados a adorar dioses de piedra y de madera.

Los v.47-68 parecen adición al discurso primitivo, y reflejan el estilo profético de los siglos VIII-VII antes de Cristo, cuando las invasiones asirias y babilónicas eran inminentes y muy probable la cautividad. Por eso muchos comentaristas consideran este fragmento como obra de un profeta, que detalla y amplía las sombrías predicciones del discurso primero del deuteronomista. La descripción del enemigo invasor que pone cerco a las ciudades de Israel puede aplicarse a los asirios y a los babilonios y encuentra su paralelo en los amenazadores anuncios proféticos[7]. La amenaza del hambre sufrida en el terrible asedio tiene su paralelo en el asedio de Jerusalén por Senaquerib (701 a.C.), durante el cual las madres comieron a sus propios hijos[8]. En las Lamentaciones se alude al mismo hecho terrible[9]. La descripción de los v.54-57 es espeluznante y realista. El autor profético recarga las tintas para reflejar mejor la angustia y necesidad de los asediados. Los padres ocultarán sus hijos

6 Cf. Am 5,11; Miq 6,15.
7 Cf. Os 8,1; Jer 48,40; Hab 1,8; Is 28,11; 33,19.
8 Cf. 2 Re 6,28-29; Jer 19,9; Ez 5,10.
9 Lam 4,6; 5,12-13; 2,20; 4,10; Lev 26,29.

para poder comerlos solos sin competencia de sus allegados. Y, después del asedio, la dispersión y el aniquilamiento en masa del pueblo elegido, antes tan numeroso (v.62). Como antes Yahvé había colmado de beneficios a su pueblo, así ahora se *gozará* en castigarlos despiadadamente (v.63). La expresión es antropomórfica y refleja bien las exigencias inexorables de la justicia divina, que se ve obligada a enviar castigos al pueblo predilecto, objeto de tantas atenciones y beneficios en la historia [10]. Los israelitas se creían a salvo de la destrucción y la ruina porque creían que Yahvé, por su interés, se vería obligado a proteger a su pueblo. Los profetas insisten en que Yahvé no necesita de nadie, y que las exigencias de la justicia divina están por encima de los intereses particulares de Israel. El lugar de la cautividad es *Egipto* (v.68), que era el país de los terribles recuerdos de la esclavitud. Los israelitas serán vendidos como esclavos y llevados en *navíos* por los traficantes de esclavos fenicios, que los llevarán a la tierra de los faraones [11]. La situación de los israelitas en el país de la opresión será tan triste, que ni siquiera se los aceptará como esclavos (v.68). De este modo la nueva situación será peor que la antigua, ya que, al menos en los tiempos anteriores al Exodo, los israelitas eran afanosamente buscados para los oficios de esclavos [12]. La descripción es hiperbólica, para impresionar más a los israelitas infieles a los preceptos divinos.

El v.69 del TM corresponde al v.1 del c.29 de los LXX y Vg; puede ser una conclusión de lo que antecede o una introducción al nuevo discurso de Moisés. El deuteronomista insiste en la necesidad de cumplir las ordenaciones del Sinaí (Horeb) y las nuevas leyes promulgadas en Moab. Puede, pues, considerarse el versículo como conclusión general del conjunto legislativo y parenético del libro.

CAPÍTULO 29

AMONESTACIONES

Recapitulación (1-8)

2 (1) Convocó Moisés a los hijos de Israel y les dijo; «Habéis visto todo cuanto a vuestros ojos hizo Yahvé en la tierra de Egipto al faraón, a todos sus servidores y a toda su tierra,
3 (2) los grandes portentos que tus ojos vieron, los milagros y los prodigios grandes. 4 (3) Pero Yahvé no os ha dado todavía hasta hoy un corazón que entienda, ojos que vean y oídos que escuchen. 5 (4) Por cuarenta años os ha conducido a través del desierto; vuestros vestidos no se han envejecido sobre vosotros; tu sandalia no se ha envejecido en tu

[10] Cf. Jer 32,41.
[11] Cf. Am 1,9; Ez 27,13; Jl 4,6.
[12] Después de la destrucción de Jerusalén por Tito en el 70 d. de C., fueron enviados muchos judíos a Egipto como esclavos. Cf. FLAVIO JOSEFO, *De bello iud.* VI 9,2.

pie; 6 (5) no habéis comido pan ni habéis bebido vino ni licor, para que sepáis que soy yo, Yahvé, vuestro Dios; 7 (6) y al llegar a esta región, Sehón, rey de Hesebón, y Og, rey de Basán, salieron contra ti en guerra, pero los derrotamos 8 (7) y nos apoderamos de su tierra, dándosela en posesión a los rubenitas, gaditas y a media tribu de Manasés. 9 (8) Por eso debéis guardar todas las palabras de esta alianza, para asegurar el feliz éxito de cuanto emprendáis».

Una vez más, recuerda el legislador deuteronomista los sucesos acaecidos desde la salida de Egipto, en los que se manifestó la providencia particularísima de Yahvé, para volver de nuevo al tema de las amenazas y promesas implicadas en la alianza que los israelitas han hecho con Yahvé. Pero los israelitas no han comprendido el alcance de esta intervención milagrosa de Dios. *Yahvé no les ha dado un corazón que entienda* (v.4[3]); es decir, no han sido dignos de conocer el alcance de la especialísima providencia divina sobre ellos. Son de dura cerviz, y, como tales, incapaces de captar los designios superiores divinos. En el lenguaje bíblico se atribuye todo directamente a Dios, prescindiendo de las causas segundas, y así Yahvé es el que *endurece* el corazón del faraón. En nuestro caso, la cerrazón de inteligencia (*corazón* en el lenguaje bíblico) es atribuída directamente a Dios, cuando en realidad es debida a la mala disposición de los israelitas, que merecen les niegue Dios la inteligencia de los hechos conforme al módulo de sus salvadores designios.

La providencia divina se ha manifestado particularmente en la vida azarosa del desierto. A pesar de todas las necesidades, no les ha faltado lo necesario para calzar y vestir (*vuestros vestidos no se han envejecido* (v.5[4]); ni la comida, a pesar de que han carecido del *pan* y del *vino* (v.6[5]). Yahvé los ha proveído de lo necesario, enviándoles el maná y las codornices en los momentos críticos. La época del desierto es la infancia de Israel como nación, y Yahvé le ha cuidado como a un niño pequeño que aún no puede valerse; por eso vivía sólo de la providencia divina. Los profetas consideran esta época como la ideal, desde el punto de vista religioso, en la historia del pueblo elegido [1]. El deuteronomista recuerda también las victorias de Israel sobre los reyes de Transjordania, debidas, sobre todo, a la asistencia de Yahvé [2].

Amenazas contra los infieles a la Ley (10[9]-29[28])

10 (9) «Hoy estáis todos ante Yahvé, vuestro Dios; los jefes de vuestras tribus, los jueces, los ancianos, los oficiales, todos los varones de Israel; 11 (10) y vuestros hijos, y vuestras mujeres, y todos los peregrinos que se hallan dentro del campamento, desde tu leñador hasta tu aguador, 11 para

1 Cf. Os 11,1; Am 2,10; Jer 2,2.
2 Cf. Dt 2,32-33; 3,1.8.12-13.

que hagas con Yahvé, tu Dios, tu alianza y tu juramento
12 de hacerte El su pueblo y de tenerle tú a El por tu Dios,
como se lo prometió y juró por ti a Abraham, a Isaac y a
Jacob. 13 Pero no sólo con vosotros hago yo esta alianza y
este juramento, 14 sino con todos los que estáis hoy con nos-
otros ante Yahvé, nuestro Dios, y los que no están hoy con
nosotros. 15 Sabéis cómo hemos morado en la tierra de
Egipto y cómo hemos pasado por entre los pueblos por
que habéis pasado; 16 habéis visto sus abominaciones y sus
ídolos, leño y piedra, plata y oro, que hay entre ellos. 17 No
haya, pues, entre vosotros hombre ni mujer, familia ni tri-
bu, que se aparte hoy de Yahvé, nuestro Dios, para ir a ser-
vir a los dioses de esos pueblos; no haya entre vosotros raíz
que produzca veneno o ajenjo; 18 nadie, al oír las palabras
de este juramento, se bendiga en su corazón, diciendo: «Paz
tendré aunque persista en el propósito de mi corazón»; de
modo que se una la sed a la gana de beber. 20 (19) Yahvé
no perdonará a ése, sino que se encenderán contra él la
cólera y el celo de Yahvé, se echarán sobre él todas las mal-
diciones escritas en este libro 21 (20) y Yahvé borrará su
nombre de debajo de los cielos. 22 (21) Yahvé le elegirá para
entregarle a la desventura de entre todas las tribus de Is-
rael, conforme a las maldiciones de esta alianza escritas en
el libro de esta Ley. 23 (22) Las generaciones venideras, los
hijos que después de vosotros nacerán y los extranjeros que
de lejanas tierras vengan, a la vista de las plagas y de las ca-
lamidades con que habrá castigado Yahvé a esta tierra
—azufre y sal, quemada toda la tierra, sin sembrarse ni ger-
minar, sin que nazca en ella la hierba, como la catástrofe
de Sodoma y Gomorra, de Adamá y Seboim, que destru-
yó Yahvé en su furor—, 24 (23) dirán todos: «¿Cómo es que
así ha dejado Yahvé a esta tierra? ¿Qué ira y qué furor tan
grande ha sido éste?» 25 (24) Y les contestarán: «Es por haber
roto el pacto de Yahvé, el Dios de sus padres, que con ellos
hizo cuando los sacó de Egipto; 26 (25) se fueron a servir a
dioses extraños y les sirvieron; dioses que no conocían y
que no eran sus dioses, 27 (26) y se encendió el furor de
Yahvé contra esta tierra, y echó sobre ella todas las maldi-
ciones que están escritas en este libro; 28 (27) y los arrancó
Yahvé de esta tierra con cólera, con furor, con gran indig-
nación, y los arrojó a otras tierras como están hoy. 29 (28) Las
cosas ocultas sólo son para Yahvé, pero las reveladas son
para nosotros y para nuestros hijos por siempre, para que
se cumplan todas las palabras de esta Ley».

El legislador expresa enfáticamente que todos están obligados a la alianza con Dios: la clase directora de Israel, los «peregrinos» *(ger)*, asimilados con los israelitas; las mujeres y aun los de clase social más ínfima *(desde tu leñador hasta tu aguador)* (v.11[10]); y no sólo la generación presente, sino la futura. En virtud de esta alianza, los israelitas quedan vinculados a Yahvé como *su Dios* y ellos constituyen *su pueblo* (v.12[11]). Es el cumplimiento de la antigua promesa a los patriarcas [3]. El deuteronomista pone en guar-

[3] Cf. Gén 15,10.17; 17,7.8; 26,28; 22,16-18; 28,13.

dia a su pueblo contra las transgresiones que pudieran atraer sobre él un castigo como el de la esclavitud de Egipto. Siempre tiene delante la obsesión del peligro de la idolatría. Los profetas en sus oráculos amonestan al pueblo contra el peligro de las relaciones con los idólatras y sus cultos atractivos. El legislador aquí advierte que nadie debe llamarse a engaño creyendo que puede asistir a los cultos idolátricos y conservar el derecho a la protección y bendición divinas anejas a la alianza. En realidad, el que así obra, no hace sino sembrar *veneno o ajenjo* (v.18[17]); es decir, semilla de amargura, en cuanto que sufrirá sus funestas consecuencias [4]. La traducción *de modo que se una la sed a la gana de beber* (v.19[18]) es muy problemática y las versiones difieren [5]. El sentido general parece aludir al hecho de que el que obra insensatamente, creyendo poder disfrutar de las bendiciones de Yahvé y seguir su vida de prevaricación, se atrae el castigo divino inexorable, ya que es el colmo de la maldad, pues se juntan así *la sed y la gana de beber*. El castigo afectará a todo el país, quedando desolado como Sodoma y Gomorra, siendo el objeto de la irrisión de los extranjeros (v.23[22]-24[23]) [6]. Las consideraciones que se hacen los extranjeros a la vista de la catástrofe, atribuída a la infidelidad de Israel a su Dios, están expresadas en los mismos términos que en Jer 22,8-9.

La alusión al exilio como ya cumplido *(los arrojó a otras tierras, como están hoy)* (v.28[27]), prueba que el capítulo está retocado por glosistas posteriores al destierro.

El contenido del v.29[28] es enigmático. Las *cosas ocultas* parecen aludir a los designios punitivos de Yahvé sobre Israel y las *reveladas* pueden ser las amonestaciones dadas para librarse de los castigos futuros.

Capítulo 30

PERSPECTIVAS FUTURAS

Promesas de redención y restauración (1-10)

1 «Cuando te sobrevengan todas estas cosas y traigas a la
memoria la bendición y la maldición que hoy te propongo,
y en medio de las gentes a las que te arrojará Yahvé, tu Dios,
2 te conviertas a Yahvé, tu Dios, y obedezcas a su voz, con-
forme a todo lo que yo te mando hoy, tú y tus hijos, con
todo tu corazón y toda tu alma, 3 también Yahvé, tu Dios,
reducirá a tus cautivos, tendrá misericordia de ti y te reuni-

4 Cf. Os 10,4; Am 6,12; Jer 9,15.

5 Los LXX: «de suerte que el pecador no sea destruído con el que no tiene pecado». La Vulgata: «et adsumat ebria sitientem». *Bib. de Jer.:* «si bien la abundancia de agua hará desaparecer la sed». Cantera: «de suerte que habría de arrancarse lo regado con lo seco». Es la versión de Clamer. En este supuesto, se trataría de un proverbio en el que se expresaría la devastación general del país: las partes regadas y las secas.

6 Cf. Is 1,9; 13,19; Am 4,11; Jer 49,18.

rá de nuevo en medio de todos los pueblos entre los cuales te dispersó. [4] Aunque se hallasen tus hijos dispersos en el último cabo de los cielos, de allí los reunirá Yahvé, tu Dios, y de allí irá a tomarlos. [5] Yahvé, tu Dios, volverá a traerte a la tierra que poseyeron tus padres, y volverás a poseerla, y El te bendecirá y te multiplicará más que a ellos. [6] Circuncidará Yahvé, tu Dios, tu corazón y el corazón de tus descendientes, para que ames a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma, y vivas. [7] Por lo contrario, Yahvé, tu Dios, arrojará todas estas maldiciones sobre tus *enemigos, sobre los que te odiaron y te persiguieron,* [8] *y tú* obedecerás a la voz de Yahvé, tu Dios, cumpliendo todos sus mandatos que hoy te propongo. [9] Te hará abundar Yahvé en toda obra de tus manos, en el fruto de tu vientre, en el fruto de tus ganados, en el fruto de tu tierra, y te bendecirá, porque volverá a complacerse Yahvé en hacerte bien, como se complacía en hacérselo a tus padres; [10] si, obedeciendo a la voz de Yahvé, tu Dios, guardas todos sus preceptos y mandatos, como está escrito en esta Ley, y te conviertes a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma».

Como en los oráculos proféticos, el deuteronomista abre la puerta a la esperanza si el pueblo dispersado se arrepiente de sus pecados y se vuelve a Yahvé [1]. Dios hará volver a los cautivos aunque estuvieran en los extremos de los cielos [2]. Volverán al país de las promesas, pero con un nuevo espíritu. Yahvé *circuncidará su corazón* (v.6), es decir, le purificará y consagrará, haciéndose sensible a las insinuaciones divinas [3]. Jeremías habla de una nueva alianza escrita en los corazones de los que han de constituir la nueva teocracia nacida del *resto* purificado en el exilio [4]. Yahvé volverá a proteger a su pueblo, enviando toda clase de bendiciones temporales sobre él y haciendo que las *maldiciones* que antes sobre él pesaban se vuelvan contra sus enemigos (v.7). Pero todo esto está condicionado a la fidelidad a sus preceptos (v.10).

El conocimiento de la Ley, al alcance de todos (11-14)

[11] «En verdad, esta Ley que hoy te impongo no es muy difícil para ti ni es cosa que esté lejos de ti. [12] No está en los cielos para que puedas decir: «¿Quién puede subir por nosotros a los cielos para cogerla y dárnosla a conocer, y que así la cumplamos?» [13] No está al otro lado de los mares para que puedas decir: «¿Quién pasará por nosotros al otro lado de los mares para cogerla y dárnosla a conocer, y que así la cumplamos?» [14] La tienes enteramente cerca de ti; la tienes en tu boca, en tu mente, para poder cumplirla».

1 Cf. Jer 29,14; 30,3; Ez 29,14.
2 Cf. Sal 17,7; Is 13,5.
3 Cf. Dt 10,16.
4 Jer 31,31s.

El legislador insiste en que la Ley impuesta no está sobre las fuerzas de los componentes de su pueblo, y, por otra parte, el conocimiento de sus preceptos está al alcance de todos. La palabra de Dios está muy próxima al israelita, a su alcance, en su *boca* y en su *mente*. En 6,7 y 11,18-20 se ordena a los israelitas que inculquen la Ley a sus hijos y les hablen de ella en la casa y en los viajes. En los tiempos rabínicos, la Ley fué casi *divinizada*, considerando al mismo Dios sujeto a ella, por ser expresión de su voluntad inmutable.

Recapitulación (15-20)

15 «Mira: hoy pongo ante ti la vida con el bien, la muerte
con el mal. 16 Si oyes el precepto de Yahvé, tu Dios, que
hoy te mando, de amar a Yahvé, tu Dios, seguir sus cami-
nos y guardar sus mandamientos, decretos y preceptos, vi-
virás y te multiplicarás, y Yahvé, tu Dios, te bendecirá en
la tierra en que vas a entrar para poseerla. 17 Pero, si se apar-
ta tu corazón y no escuchas, sino que te dejas arrastrar a la
adoración y al servicio de otros dioses, 18 hoy te anuncio
que irás a la segura ruina y que no durarás largo tiempo
sobre la tierra a cuya conquista vas después de pasar el Jor-
dán. 19 Yo invoco hoy por testigos a los cielos y a la tierra
de que os he propuesto la vida y la muerte, la bendición y
la maldición. Escoge la vida, para que vivas, tú y tu descen-
dencia, 20 amando a Yahvé, tu Dios; obedeciendo a su voz
y adhiriéndote a El, porque en eso está tu vida y tu perdu-
ración: en habitar la tierra que Yahvé juró dar a tus padres,
Abraham, Isaac y Jacob».

Es la conclusión del discurso. El legislador ha presentado el camino que lleva a la *vida* y a la *muerte*. A Israel toca escoger: si es fiel a los preceptos divinos, será objeto de las bendiciones divinas; si se va tras los ídolos, caminará hacia la *ruina* (v.18). El legislador enfáticamente pone por testigos a los cielos y la tierra de que él ha cumplido con su cometido de poner ante Israel *la vida y la muerte* (v.19) para que libremente escoja y así se haga digno de reprobación o de bendición. Yahvé entrega la tierra prometida a Israel según juramento hecho a los patriarcas, pero sólo permanecerá en ella si es fiel a sus mandatos; en esto está su *vida* y *perduración*. Las exigencias de la justicia divina son indeclinables, y sus promesas están supeditadas a ella. Es de notar el sentido de la *libertad* que se otorga al pueblo elegido en esta alternativa. Dios quiere una adoración de seres libres, no de esclavos. Con estas palabras de invitación al cumplimiento de la Ley se terminan los discursos del legislador hebreo. Es la síntesis de su obra.

Capítulo 31

TESTAMENTO DE MOISES

Ultimas disposiciones de Moisés: elección de Josué (1-8)

**1 Así que Moisés acabó de dirigir estas palabras a todo
Israel, dijo de nuevo: 2 «Yo ya tengo ciento veinte años; no
puedo ya salir ni entrar; además, me ha dicho Yahvé: Tú
no pasarás el Jordán. 3 Yahvé, tu Dios, pasará delante de ti,
y destruirá delante de ti a todas esas gentes, y tú las heredarás. Josué pasará delante de ti, como te lo ha dicho Yahvé,
4 y hará Yahvé con ellos como hizo con Sehón y Og, reyes
de los amorreos, y con su tierra, destruyéndolos; 5 y os los
entregará Yahvé, y haréis con ellos conforme a todo cuanto
yo os he mandado; 6 esforzaos, pues; tened ánimo y no temáis ante ellos ni les tengáis miedo, que Yahvé, tu Dios,
va contigo, y no te dejará ni te desamparará». 7 Llamó,
pues, Moisés a Josué y le dijo ante todo Israel: «Esfuérzate
y ten ánimo, porque tú has de entrar con este pueblo en la
tierra que a sus padres juró Yahvé darles, y tú los pondrás
en posesión de ella; 8 y Yahvé marchará delante de ti, estará contigo y no te dejará ni te abandonará; por esto no has
de temer ni acobardarte».**

Moisés, sintiéndose próximo a su muerte e imposibilitado, por sus años y por los designios divinos, para entrar en la tierra prometida, confía a su fiel lugarteniente Josué la misión de conducir a su pueblo hacia la etapa final. Los *ciento veinte años* han de tomarse en números redondos. La vida de Moisés aparece dividida en tres períodos de cuarenta años: cuarenta años de estancia en Egipto, cuarenta años de estancia en el desierto con Jetró hasta el éxodo y, finalmente, cuarenta años de peregrinación por el desierto como libertador de su pueblo [1]. Esta distribución, pues, resulta artificial, como la de la vida de los patriarcas. El hagiógrafo *idealiza* la historia conforme a determinados esquemas preconcebidos para destacar más la protección de Yahvé hacia sus elegidos. El deuteronomista presenta al gran profeta y caudillo salvador de Israel al término de su carrera, cumpliendo puntualmente los designios divinos, nombrando sucesor fiel y digno y muriendo a la vista de la tierra de promisión. Aarón—primer sumo sacerdote—había terminado sus días solemnemente en el monte Hor después de entregar sus ornamentos pontificales a su sucesor Itamar, y Moisés cerrará sus ojos en el monte Nebo después de delegar sus poderes al intrépido Josué, héroe de la conquista de Canaán. Al nombrar a su sucesor, le anima a proseguir y a hacer frente a los enemigos de Canaán, que con la asistencia divina serán derrotados, como lo fueron los

[1] Cf. Ex 7,7; Dt 34,7.

reyes de Transjordania, Sehón y Og (v.4). Las antiguas promesas divinas a los patriarcas han de cumplirse puntualmente, porque Yahvé *marchará delante* del nuevo caudillo abriendo paso a los israelitas en la tierra de los cananeos. La historia del libro de Josué es como un comentario a estas promesas.

Lectura periódica de la Ley (9-13)

**9 Escrita esta Ley, entregósela Moisés a los sacerdotes,
hijos de Leví, que llevan el arca de la alianza de Yahvé, y a
todos los ancianos de Israel, 10 mandándoles: «Al fin de cada
septenio, al llegar el año de la remisión, en la fiesta de los
Tabernáculos, 11 cuando vendrá todo Israel a presentarse
ante Yahvé, tu Dios, en el lugar que El elija, leerás esta Ley
ante todo Israel, a sus oídos. 12 Reunirás al pueblo, hombres,
mujeres y niños, y a todos los peregrinos que se hallen en
tus ciudades, para que la oigan y aprendan a temer a Yahvé,
vuestro Dios, y estén siempre atentos a cumplir todas las
palabras de esta Ley. 13 Especialmente vuestros hijos, que
nada saben de ella, habrán de oírla, para aprender a temer
a Yahvé, vuestro Dios, todo el tiempo que viváis sobre la
tierra a la cual os dirigís, en pasando el Jordán, para apode-
raros de ella».**

En el Deuteronomio se habla siempre de *discursos* que Moisés dirigió a su pueblo. Aquí se trata de la *redacción escrita* de esos discursos que comprenden la Ley. Esta fué entregada a los *sacerdotes, hijos de Leví*, como depositarios oficiales de ella, representantes de la autoridad religiosa, a los cuales, a su vez, incumbía enseñarla al pueblo [2]. Junto a ellos aparecen los *ancianos*, representantes de la autoridad civil. El legislador dispone que cada siete años *(año de remisión*, v.10) se lea esta Ley al pueblo en la fiesta de los Tabernáculos, cuando ya habían terminado las faenas agrícolas (septiembre-octubre). Era una especie de misión popular en la que se recordaban las obligaciones del pueblo para con Dios. La *Ley* objeto de la lectura pública debía de ser una selección de los discursos deuteronómicos. En 2 Re 23,28 se habla de la lectura del *libro de la Ley* hallado en los cimientos del templo, y en Neh 8,18 se vuelve a hablar de la lectura pública de la Ley. El israelita debe conformar su vida al módulo exacto de la Ley, que *restaura el alma, es perfecta, sus ordenaciones son rectas y alegran los corazones* [3].

La futura apostasía de Israel (14-30)

**14 Entonces dijo Yahvé a Moisés: «Mira que ya se acerca
para ti el día de tu muerte; llama, pues, a Josué, y esperad
a la entrada del tabernáculo de la reunión que le dé yo mis**

[2] Como a continuación se dice que estos *hijos de Leví* deben transportar el arca, algunos autores suponen que la palabra *sacerdotes* es inserción posterior de un glosista.

[3] Sal 19,8-9.

órdenes». Fueron, pues, Moisés y Josué y esperaron a la
entrada del tabernáculo de la reunión. 15 Aparecióse Yahvé
en el tabernáculo, en la columna de nube, a la entrada del
tabernáculo, 16 y dijo Yahvé a Moisés: «He aquí que vas ya
a dormirte con tus padres, y este pueblo se levantará y se
prostituirá ante dioses ajenos, los de la tierra adonde va, y
me dejará y romperá mi pacto, el que con él he hecho;
17 y se encenderá entonces mi furor contra él, y yo los aban-
donaré y esconderé de ellos mi rostro, y los devorarán, y
vendrán sobre ellos muchos males y aflicciones; y entonces
se dirán: ¿No es por no estar ya mi Dios en medio de mí
por lo que sobre mí han venido todos estos males y afliccio-
nes? 18 Y yo entonces ocultaré mi rostro de ellos por tanto
mal como hicieron yéndose tras otros dioses. 19 Escribid,
pues, este cántico; enseñádselo a los hijos de Israel, ponéd-
selo en su boca, para que este cántico me sirva de testimo-
nio contra los hijos de Israel; 20 porque cuando yo los haga
entrar en la tierra que con juramento prometí a sus padres,
tierra que mana leche y miel; cuando hayan comido y se
hayan hartado y hayan engordado, se volverán a otros dio-
ses y los servirán, y a mí me despreciarán y romperán mi
alianza. 21 Y cuando venga sobre ellos una muchedumbre
de males y aflicciones, este cántico dará testimonio contra
ellos, porque no se dará al olvido en la boca de sus descen-
dientes. Porque yo conozco su índole y veo lo que hoy hace
aun antes de haberle introducido en la tierra que juré dar-
les». 22 Escribió, pues, Moisés este cántico aquel día y se
lo enseñó a los hijos de Israel. 23 A Josué, hijo de Nun, le
mandó y le dijo: «Esfuérzate y ten ánimo, que tú introduci-
rás a los hijos de Israel en la tierra que les he jurado y yo
seré contigo». 24 Y, acabado que hubo Moisés de escribir
en un libro las palabras de esta Ley hasta terminarla, 25 man-
dó a los levitas que llevaban el arca de la alianza de Yahvé,
diciendo: 26 «Tomad este libro de la Ley y ponedlo en el
arca de la alianza de Yahvé, vuestro Dios; que esté allí como
testimonio contra ti; 27 porque yo conozco tu rebeldía y tu
cerviz; aun viviendo yo hoy con vosotros, sois rebeldes a
Yahvé, ¡cuánto más después que yo muera! 28 Congregad
a todos los ancianos de vuestras tribus y a vuestros escribas,
que quiero proferir, oyéndolo ellos, estas palabras, invocan-
do como testigos contra ellos a los cielos y a la tierra; 29 pues
sé bien que después de mi muerte os pervertiréis del todo
y os apartaréis del camino que os he mandado, y que en
tiempos venideros os alcanzará la desventura por haber
hecho lo que es malo a los ojos de Yahvé, irritándole con
las obras de vuestras manos». 30 Moisés pronunció a oídos
de la asamblea de Israel las palabras de este cántico hasta
el fin.

El deuteronomista se muestra obsesionado por la idea de la prevaricación idolátrica de Israel. Unas veces es el temor de que se deje llevar del culto idolátrico, otras es la certidumbre de su prevaricación. Yahvé revela a su profeta el futuro prevaricador de su pueblo, por lo que *esconderá su rostro* de él, es decir, se apartará, privándole de su protección.

La declaración de Yahvé es solemne, y por eso Moisés y Josué deben presentarse ante el tabernáculo de la reunión para recibir sus órdenes concretas para que las pongan por escrito. En 3,28 se alude a la orden de establecer a Josué como sucesor de Moisés. Según Núm 27,15-23, Moisés impuso sus manos sobre su sucesor, delegándole su poder ante el sacerdote Eleazar. La declaración actual del deuteronomista puede considerarse como una confirmación del nombramiento anterior [4].

El *cántico* que Moisés debe poner por escrito debe ser como un testimonio profético de las prevaricaciones futuras de Israel, que se *prostituirá* (v.16) a dioses extranjeros. Yahvé es su verdadero esposo, pero el pueblo israelita espera encontrar en los ídolos cananeos la bendición para su tierra [5]. Por ello será abandonado de Yahvé, que *esconderá su faz*, dejándole desamparado ante sus enemigos. La consecuencia serán los infortunios que tendrá que sufrir en medio de las gentes.

El v.30 es la introducción al cántico que el deuteronomista pone en boca de Moisés como vaticinio de las prevaricaciones futuras de Israel.

Capítulo 32

EL CANTICO DE MOISES

Esta composición rítmica nos canta la historia de las relaciones entre Yahvé e Israel y viene a resultar un alegato acusatorio contra el pueblo elegido, que no supo corresponder a las bondades de su Dios. Cantado por los ministros del santuario y por el pueblo, sería una invitación continua a la penitencia y al retorno hacia Yahvé.

Es un poema *didáctico* más que lírico. La tesis es la especialísima providencia de Yahvé con su pueblo al formarlo como nación y la infidelidad de Israel, merecedora de los mayores castigos. Se ha supuesto que tiene una distribución coral de estrofas: dos coros alternativamente las van cantando, intercalando otras comunes a ambos coros. Así, pues, hay una distribución de estrofas y antiestrofas. El conjunto parece obra de un salmista de la época sapiencial, que por ficción literaria o seudonimia lo atribuye a Moisés, forjador de la teocracia hebrea.

[4] No pocos autores creen que se trata de dos tradiciones distintas, reflejadas en dos documentos: JE y P.

[5] Sobre el símil de las relaciones matrimoniales de Yahvé e Israel véase Os c.1-3; sobre la expresión *prostitución* y *fornicación* espiritual véase Ex 34,15.16; Lev 17,7; 20,5; Núm 15,39.

Introducción: fidelidad de Yahvé (1-4)

1 «Escuchad, cielos, y hablaré,
y oiga la tierra las palabras de mi boca.
2 Caiga a gotas, como la lluvia, mi doctrina.
Destile como el rocío mi discurso,
como la llovizna sobre la hierba,
como las gotas de la lluvia sobre el césped.
3 Porque voy a celebrar el nombre de Yahvé.
¡Dad gloria a nuestro Dios!
4 ¡El es la Roca! Sus obras son perfectas,
todos sus caminos son justos;
es fiel y no hay en El iniquidad.
Es justo, es recto».

El poeta apostrofa a los cielos, poniéndolos como testigos mudos de las grandes verdades que va a proclamar. Es una introducción solemne y enfática para centrar la atención en torno a las alabanzas de Yahvé por sus obras portentosas. Sólo los cielos y la tierra son dignos de escuchar sus palabras de glorificación de Dios y de acusación contra Israel [1]. Como la lluvia y el rocío son recibidos ansiosamente por la tierra sedienta, así sus palabras deben ser acogidas por sus oyentes (v.2). Como la lluvia y el rocío siembran de riqueza la tierra, dando óptimas cosechas y frutos, así las palabras del poeta sagrado han de producir óptimos frutos de salvación y de arrepentimiento. Su doctrina debe discurrir suavemente, *a gotas,* para empapar las almas de sus destinatarios [2].

Después de esta bella y ampulosa introducción, el poeta proclama el tema de su composición: *celebrar el nombre de Yahvé* (v.3), sus manifestaciones gloriosas en la historia de Israel. Y, llevado de su entusiasmo, invita a sus oyentes a proclamar la *gloria* de su Dios. El estilo es salmódico y épico a la vez. Los rasgos enérgicos y las insinuaciones delicadas se entrelazan en un conjunto poético lleno de armonía y de inspiración. Yahvé es la *Roca,* es decir, el castillo roquero, el refugio seguro de Israel en todas sus tribulaciones. Es inconmovible, porque está revestido de sus atributos intocables: perfección, justicia, fidelidad y rectitud. Sus obras, sobre todo las obras de Dios para con Israel, son la manifestación clara de estos atributos. Su *perfección* se revela en el mundo con sus maravillas, y su *justicia* y *rectitud* aparecen en el gobierno de la humanidad, y especialmente en la historia de Israel, y su fidelidad brilla en el cumplimiento de las antiguas promesas para con su pueblo.

[1] Cf. Is 1,2; Miq 1,2; Sal 1,4.
[2] Cf. San Jerónimo: PL 22,555.

Infidelidades de Israel (5-6)

**5 «Indignamente se portaron con El sus hijos,
generación malvada y perversa.
6 ¿Así pagas a Yahvé,
pueblo loco y necio?
¿No es El el padre que te crió,
el que por sí mismo te hizo y te formó?»**

Pero ¡cuán lejos está Israel de responder a lo que le pide su Dios! Es siempre el pueblo sin sabiduría, necio, rebelde, de dura cerviz, que desconoce a su Dios, que no sabe apreciar los favores de que le colmó con solicitud paternal. La liberación de Egipto y la revelación de la Ley le constituyó como pueblo *santo*, aparte de todos los demás, como posesión o *heredad* suya. Frente a la rectitud, justicia y fidelidad de Yahvé está la perversidad, estulticia y rebeldía de Israel como nación. No supo responder a su vocación de *nación santa y pueblo sacerdotal* [3]. Yahvé no es sólo su Dios, sino su *Padre*. El profeta Isaías echa en cara a Israel su estulticia, ya que las bestias conocen a su dueño, y, en cambio, Israel no reconoce a su Señor [4]. En Is 63,16 se resalta el carácter *paternal* de Yahvé: «Tú eres nuestro Padre; Abraham no nos conoció, y nos desconoció Israel, pero tú, ¡oh Yahvé!, eres nuestro *Padre*, y Redentor nuestro es tu nombre desde la eternidad». Malaquías echa en cara a Israel su ingrata e insensata conducta: «El hijo honra a su padre y el siervo teme a su señor. Pues si Yo soy vuestro Padre, ¿dónde está la honra que me tenéis? Y si soy vuestro Señor, ¿dónde el temor que me mostráis?» [5] La larga historia de Israel desde Egipto constituye el mejor comentario de estas palabras del deuteronomista.

Las larguezas de Yahvé para con su pueblo (7-14)

**7 «Trae a la memoria los tiempos pasados,
atiende a los años de todas las generaciones;
pregunta a tu padre, y te enseñará;
a tus ancianos, y te dirán:
8 Cuando distribuyó el Altísimo su heredad entre las gentes,
cuando dividió a los hijos de los hombres,
estableció los términos de los pueblos
según el número de los hijos de Israel.
9 Pues la porción propia de Yahvé es su pueblo,
su lote hereditario es Jacob.
10 Le halló en tierra desierta,
en región inculta, entre aullidos de bestias;**

3 Ex 19,6.
4 Is 1,3s.
5 Mal 1,6.

le rodeó y le enseñó,
le guardó como la niña de sus ojos.
11 Como el águila que incita a su nidada
revolotea sobre sus polluelos,
así El extendió sus alas y los cogió,
y los llevó sobre sus plumas.
12 Sólo Yahvé le guiaba;
No estaba con El ningún dios ajeno.
13 Le subió a las alturas de la tierra,
le nutrió de los frutos de los campos,
le dió a chupar miel de las rocas,
y aceite de durísimo sílice.
14 La nata de las vacas y la leche de las ovejas,
con la grosura de los corderos y los carneros,
de los toros de Basán y de los machos cabríos.
Con la flor de trigo
bebiste la sangre de la uva,
la espumosa bebida».

El poeta, inspirado, invita al pueblo a mirar hacia atrás, a los orígenes, antes que Israel existiera como nación, cuando Yahvé preparaba la formación de su pueblo. Los padres y los ancianos, testigos de la tradición, podrían decir a la generación presente lo que sabían ellos de los orígenes, cuando Dios distribuyó la tierra entre los descendientes de Noé[6], asignando a cada familia una región[7]. Dios, el que había salvado a Noé del diluvio, constituyéndole en segundo padre de la humanidad, realizó esta nueva obra, mostrando en ella su corazón de padre para con la descendencia del patriarca, con quien había hecho su alianza[8]. Como se dice en Ez 19,5, todos los pueblos son de Dios, pues El los creó, pero Israel es su escogida heredad, y para él escogió desde entonces la tierra que le destinaba, la tierra que desde tantos siglos antes había prometido a los patriarcas para dársela a sus descendientes. Esta *predestinación* es la primera muestra del amor paternal de Yahvé hacia Israel[9].

El hagiógrafo pasa en silencio la estancia de los israelitas en Egipto y su liberación milagrosa, presentándonos al pueblo en el desierto en medio de muchos peligros de fieras que le rodean y en total abandono[10]. El Señor le rodea de su protección y le guarda como la niña de sus ojos, y a la manera del águila, que enseña a sus polluelos a volar, Yahvé toma a los israelitas sobre sus alas para introducirlos en la tierra prometida. Y en esta obra maravillosa y providencial no tomó parte ningún dios extraño, sino que todo fué obra de Yahvé, Padre de Israel. El salmista celebra estas bondades de Dios para con el pueblo elegido en los salmos 78 y 105. Instalado

6 Cf. Heb 10,1s.
7 Act 17,26.
8 Gén 9,1s.
9 Los LXX en el v.8, en vez de *hijos de Israel* del TM, leen *ángeles de Dios*. Interpretando el pasaje conforme a Dan 10,13.20-21; 12.1 y Eclo 17,17, se aludiría a los ángeles custodios de los pueblos. Pero el Pentateuco samaritano y la *Pesitta* leen *hijos de Israel*. Luego la versión de los LXX parece una corrección conforme a concepciones angelológicas posteriores.
10 Véase el mismo tema en Ez 16,3.

en la tierra de Canaán, la «tierra que mana leche y miel», Israel se alimentó de sus frutos, vendimió las viñas que no había plantado, sembró los campos que no había roturado, habitó las casas que no había edificado, y se hartó de la carne de los toros y carneros, del pan de los campos, del vino *(la sangre de la uva,* v.14b) de sus viñas, de los frutos de la tierra. Ezequiel expresa la prosperidad de Israel luego de su entrada en Canaán en términos alegóricos: «Estabas adornada de oro y de plata, vestida de lino, y de seda recamado; comías flor de harina de trigo, miel y aceite; te hiciste cada vez más hermosa y llegaste a reinar. Extendíase entre las gentes la fama de tu hermosura, porque era acabada la hermosura que puse en ti, dice el Señor, Yahvé» [11]. El poeta deuteronómico idealiza también la tierra prometida, establecida sobre *las alturas de la tierra* (v.13a), la cordillera dorsal de la tierra de Canaán, en cuyas *rocas* las abejas hacen sus panales de miel, y en la misma tierra calcárea *(durísimo sílice)* hizo brotar Dios el olivo. Las praderas ubérrimas de *Basán,* en Transjordania, abundan en ganados, y en las pequeñas llanuras de Palestina nace la *flor de trigo,* y en sus montículos terraplenados la viña. La descripción refleja bien la flora palestinense, lo que implica que el poeta conoce bien el país.

Ingratitud del pueblo israelita (15-18)

15 «Comió Jacob y se hartó,
engordó Yesurún y recalcitró
—engordaste, te cebaste, te henchiste—,
y volvió la espalda a Dios, su Hacedor,
y despreció al Dios de su salvación.
16 Provocáronle con dioses ajenos,
irritándole con abominaciones;
17 inmolaron a demonios, a no-dioses,
a dioses que no habían conocido,
nuevos, de ha poco advenedizos,
a los que no sirvieron sus padres.
18 De la Roca que te crió te olvidaste,
diste al olvido a Dios, tu Hacedor».

Parece que la posesión de estos bienes debía de despertar sentimientos de gratitud en el ánimo de Israel y fundamentar la fidelidad a Yahvé. Pero, lejos de esto, se olvidó de Yahvé, el *Yesurún,* es decir, el *recto,* o Israel, que por vocación debía ser recto en sus caminos [12]. En este supuesto es un término irónico. Algunos creen que es despectivo, relacionándolo con el hebreo *sor* (toro), lo que se adapta bien al contexto, en el que Israel aparece como un toro recalcitrante y rebelde por estar bien cebado *(engordaste, te cebaste, te henchiste,* v.15), que no admite el yugo que se le impone [13].

[11] Ez 16,12s.
[12] De la raíz hebrea *yasar* (ser recto). Aparece el mismo término en la bendición de Moisés (Dt 33,5.26).
[13] Así la *Bib. de Jer.*

Israel ha abandonado a su Dios, su único *Salvador*, yéndose tras de dioses ajenos, a los que atribuye los bienes de que disfruta y ofreciéndoles sacrificios con prácticas abominables [14]. Se han prostituído a los *demonios* o espíritus demoníacos (heb. *sedim)* [15], alusión a las divinidades fenicias y cananeas adoptadas por los hebreos. En los Salmos se alude a estas prácticas [16], y Ezequiel refleja con toda crudeza la entrega de Israel al culto idolátrico: «Pero te envaneciste de tu hermosura, de tu nombradía, y te diste al vicio, ofreciendo tu desnudez a cuantos pasaban, entregándote a ellos... Tomaste las espléndidas joyas que yo te había dado, mi plata y mi oro, y te hiciste simulacros de hombres, fornicando con ellos... También el pan que yo te diera, la flor de harina de trigo, el aceite y la miel con que te mantenía, se la ofreciste en ofrenda de suave olor» [17]. Israel, pues, se ha olvidado de su *Roca* (Yahvé), su fortaleza, que le dió existencia como nación, y ahora queda expuesta a la cólera de su Dios, airado y celoso.

Reacción colérica de Yahvé contra su pueblo (19-25)

19 «Y viólo Yahvé, y se irritó,
hastiado por sus hijos y sus hijas.
20 Dijo: «Esconderé de ellos mi rostro,
veré cuál será su fin,
porque es una generación perversa,
hijos sin fidelidad alguna.
21 Ellos me han provocado con no-dioses,
me han irritado con vanidades;
yo los provocaré a ellos con no-pueblo
y los irritaré con gente insensata.
22 Ya se ha encendido el fuego de mi ira,
y arderá hasta lo profundo del *seol*,
y devorará la tierra con sus frutos
y abrasará los fundamentos de los montes.
23 Amontonaré sobre ellos males y más males,
lanzaré contra ellos todas mis saetas.
24 Los consumirá el hambre y los devorará la fiebre
y la nauseabunda pestilencia.
Mandaré contra ellos los dientes de las fieras,
y el veneno de los reptiles que se arrastran por el polvo.
25 A los que fuera estén los matará la espada,
y a los de dentro, el espanto.
Lo mismo a mancebos que a doncellas,
lo mismo al que mama que al encanecido».

A la vista de tal conducta, ¿qué hará Yahvé, el Dios de Israel, que le ha colmado de beneficios? Jeremías describe el estado de idolatría general en Judá: «Los hijos amontonan la leña, los padres

14 Cf. Is 43,12; Jer 2,25; 3,13.
15 En asiro-babilónico, la palabra *sedu* designa un genio divino bienhechor. Cf. P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne* 47.
16 Cf. Sal 106.
17 Ez 16,14-19.

la prenden fuego, y las mujeres amasan la harina para hacer tortas a la reina del cielo y libar a los dioses extraños, para darme pesadumbre». Aun después de la catástrofe, los judíos exilados en Egipto creían que todo había sucedido por no haber ofrecido bastantes sacrificios y libaciones a la *reina de los cielos*, la diosa Astarté [18]. El poeta deuteronómico presenta a Yahvé irritado por tan insensata conducta y *hastiado* de *sus hijos e hijas*, los que le pertenecían por haberlos liberado de Egipto y organizado como nación. Por esto ocultará su *rostro* (v.20), es decir, los privará de su protección, negándoles los beneficios y bendiciones temporales [19]. Lo que traerá las peores consecuencias: *veré cuál será su fin*. Es el anuncio de la desaparición de Israel como pueblo en castigo de sus pecados, la cautividad. Puesto que Israel ha coqueteado con *no-dioses*, olvidándose del único Dios verdadero, Yahvé tomará como instrumento de su justicia a un *no-pueblo*, es decir, a un pueblo bárbaro, a una horda salvaje, *gente insensata*, que le tratará despiadadamente. El poeta no concreta el nombre de ese pueblo opresor. En el siglo VII invadieron Palestina las hordas escitas [20], y quizá se aluda aquí a ellos. San Pablo aplica el texto a la vocación de los gentiles, que ocuparán el lugar de los judíos [21].

La cólera divina actuará como fuego devastador, que afectará a todo el país y a todas las clases sociales. Las expresiones son hiperbólicas. La ira vengadora de Yahvé llegará hasta las profundidades de la región tenebrosa de los muertos, el *seol*, para perseguir al culpable. La tierra será desolada con sus frutos, y las *saetas* de Yahvé (las epidemias) sembrarán la mortandad por doquier (v.23). El hambre, las fiebres y hasta las mismas fieras hambrientas harán presa del pueblo despavorido, y, finalmente, el espectro de la guerra acabará con los supervivientes (v.25), sin distinción de edades ni clases sociales [22].

Yahvé no aniquilará totalmente a Israel (26-33)

26 «Ya hubiera dicho yo: Voy a exterminarlos del todo
voy a borrar de entre los hombres su memoria,
27 si no hubiera sido por la arrogancia de los enemigos,
porque se envanecerían sus perseguidores
y dirían: Ha vencido nuestra mano,
no es Yahvé quien ha hecho todo esto.
28 Es gente sin consejo,
no tienen conocimiento.
29 Si fueran sabios, comprenderían esto
y atenderían a lo que les espera.
30 ¿Cómo puede uno solo perseguir a mil,
y dos poner en fuga a diez mil,
sino porque su Roca se los vendió

18 Jer 44,15s.
19 Cf. Is 54,8; Sal 27,9; 30,8.
20 Cf. Jer 5,15-17.
21 Cf. Rom 10,19.
22 Cf. Jer 9,20; Lam 1,20; Ez 7,15.

y Yahvé los ha entregado?
31 Porque no es como nuestra Roca la roca suya,
son jueces nuestros mismos enemigos [23].
32 De cierto, su vid es de la vid de Sodoma,
de los campos de Gomorra sus sarmientos,
sus uvas son uvas ponzoñosas,
sus racimos son racimos amarguísimos.
33 Veneno de dragones es su vino,
veneno mortal de áspides».

Un obstáculo se opuso a que Yahvé pusiera en ejecución todas las amenazas que incluían la total devastación del país: la conducta de los vencedores gentiles, instrumentos de su justicia, que habrían de creer arrogantemente que su victoria se debía únicamente a su fuerza y no al poder punitivo de Yahvé contra su pueblo. Cuando, en la peregrinación del desierto, el pueblo desconfiaba de Yahvé, mereciendo así el castigo de su exterminación, Moisés aplacaba a su Dios apelando a su nombre entre los gentiles; es decir, el exterminio de los israelitas argüiría impotencia en el propio Yahvé. Era como despertar el *amor propio* de Yahvé para que perdonara a su pueblo. Es lo que el poeta deuteronomista expresa aquí: ¿Qué pensarían los enemigos de Israel cuando se vieran vencedores de él? Sin duda que no atribuirían su victoria a la voluntad permisiva de Yahvé, que castigaba providencialmente a su pueblo (v.28). Por carecer del *conocimiento* de la providencia del verdadero Dios (v.29), no sabían interpretar rectamente la destrucción del pueblo protegido de Yahvé. Si fueran inteligentes y perspicaces, sabrían comprender los acontecimientos y *atenderían a lo que les espera*, es decir, que su triunfo era efímero y sólo duraría mientras Yahvé no cambiara sus designios punitivos sobre su pueblo por otros salvadores. Si hubieran considerado la desproporción de fuerzas en la lucha, habrían deducido que *uno no puede perseguir a mil, ni dos poner en fuga a diez mil* (v.30). Si los israelitas, a pesar de ser mucho más numerosos, han sido vencidos por un reducido número de atacantes, es porque *su Roca* (Yahvé, en otro tiempo castillo roquero y defensor de Israel) se *los ha entregado*. Los enemigos de Israel, si bien consideran las cosas, pueden ser jueces en la causa al considerar el poder de la *roca* de ellos (sus dioses) y la *Roca* omnipotente de Israel (v.31). En realidad, los enemigos de Israel no son mejores que éstos y no pueden dar más que frutos amargos, ya que *su vid es de la vid de Sodoma, de los campos de Gomorra sus sarmientos* (v.32); es decir, su raza lleva gérmenes de muerte como las ciudades malditas [24], y por eso el fruto de sus perversos designios es amargo y comparable al *veneno de los dragones y los áspides* (v.33). Por tanto, a pesar de que son instrumentos de la justicia divina, también ellos serán castigados por sus crímenes y prevaricaciones. Ha llegado la hora del castigo de Israel, pero no se hará esperar la de ellos, para que no se enorgullezcan de sus victorias

[23] Los LXX leen *insensatos* en vez de *jueces* del TM.
[24] Cf. Gén c.19.

sobre el pueblo de Dios. Estas consideraciones teológicas son muy frecuentes en los escritos proféticos. Los enemigos de Israel son meros instrumentos de la justicia de Yahvé, de tal forma que por sí solos no podrían conseguir sus victorias contra el pueblo elegido, ya que, malditos y viciados en su raíz, no pueden sino dar frutos amargos de maldición. El hagiógrafo, pues, quiere poner en claro que, si Israel es pecador y merece el castigo, sus enemigos no son menos, y les espera también la hora de la justicia divina.

Castigo de los enemigos de Israel (34-43)

34 «¿Acaso no tengo yo esto guardado,
encerrado en mis archivos,
35 para el día de la venganza y la retribución,
para el tiempo en que resbalarán sus pies?
Pues cerca está el día de su perdición
y ya lo que les espera se aproxima.
36 De cierto, Yahvé hará justicia a su pueblo
y tendrá misericordia de sus siervos
cuando vea que desapareció ya su fuerza
y que no hay ya ni esclavo ni libre.
37 Y dirá entonces: ¿Dónde están ahora sus dioses,
la roca a que ellos se acogían;
38 los que comían las grasas de sus víctimas
y bebían el vino de sus libaciones?
Que se levanten ahora y os socorran
y sean vuestros protectores.
39 Ved, pues, que yo soy yo, yo solo,
y que no hay Dios alguno más que yo.
Yo doy la vida, yo doy la muerte;
yo hiero, yo sano;
no hay nadie que se libre de mi mano.
40 Ciertamente, yo alzo al cielo mi mano
y juro por mi eterna vida:
41 Cuando yo afile el rayo de mi espada
y tome en mis manos el juicio,
yo retribuiré con mi venganza a mis enemigos
y daré su merecido a los que me aborrecen.
42 Emborracharé de sangre mis saetas,
y mi espada se hartará de carne;
de la sangre de los muertos y de los cautivos,
de las cabezas de los jefes enemigos.
43 Regocijaos, gentes, por su pueblo,
porque ha sido vengada la sangre de sus siervos,
le ha vengado de sus enemigos
y hará la expiación de la tierra y de su pueblo».

Yahvé se sirve de las naciones gentiles como ministros de su justicia, pero éstas no se creen tales, y obran llevadas de sus malos instintos. Por eso la justicia divina tiene que venir sobre ellos cuando les llegue el día. Yahvé tiene en sus *archivos* los motivos de su condenación, los cuales hará públicos el día de la venganza, que

no está lejos (v.35)[25]. Con esto Yahvé dará satisfacción a Israel, pues no aparecería la justicia, que da a cada uno según sus obras, si, castigando a su pueblo por sus iniquidades, dejara sin castigo a las naciones gentiles, que, además de desconocer al Dios verdadero y adorar a los ídolos, cometían grandes atropellos contra Israel, no como quien cumple un ministerio de justicia, sino como quien satisface sus ansias de dominación y de botín. Como el pensamiento de servir a Dios no entraba en los planes de estos pueblos, es natural que Dios castigue sus atropellos contra la justicia. Israel está a punto de desaparecer totalmente *(desapareció ya su fuerza, y que no hay ni esclavo ni libre,* v.36) bajo la mano exterminadora de sus enemigos, y por eso va a intervenir Yahvé para castigar a sus opresores.

Pero antes dirige una pregunta a Israel para que se haga cargo del origen de sus males: cuando llegó la hora del castigo, *¿dónde están los dioses, la roca a que se acogían* (v.37). Yahvé quiere que saque lección de los terribles acontecimientos y reconozca la inutilidad y vanidad de los ídolos en que confiaba. De nada les han servido los numerosos sacrificios *(las grasas de las víctimas..., el vino de las libaciones)* ofrecidas a las divinidades de los gentiles (v.38). Sólo Yahvé dirige los acontecimientos de la historia y sólo El da la *vida* y la *muerte* (v.39)[26].

Para asegurar que la venganza divina llegará sobre los opresores de Israel, Yahvé jura por su *eterna vida,* levantando su *mano al cielo,* como hacen los hombres al poner al Dios del cielo por testigo[27]. La expresión es antropomórfica y refleja vigorosamente la decidida actitud de Yahvé en favor de su pueblo. Como un guerrero implacable afila la *espada* de su justicia para sembrar la mortandad entre los enemigos de Israel[28]. En su mano está el *juicio,* o decisión judicial sobre la suerte de éstos, que recibirán su merecido (v.41). Y el poeta termina su anuncio de la intervención justiciera de Yahvé sobre los enemigos de Israel invitando a las *gentes* o naciones no israelitas a que se regocijen por haber sido *vengada la sangre de sus siervos* (v.43). Este acto justiciero de Yahvé tiene el valor de una *expiación de la tierra y de su pueblo;* es decir, un acto purificativo por todas las abominaciones y excesos que en la tierra de Yahvé se han cometido[29]. En los escritos proféticos es frecuente presentar la liberación de Israel de la cautividad babilónica como la gran revelación de Yahvé a los gentiles, a los que se invita a unirse con el pueblo elegido para participar de los bienes mesiánicos.

25 Cf. Os 13,12.
26 Cf. Is 41,4; 43,10.13; 48,12.
27 Cf. Gén 22,16.
28 Cf. Jer 50,25; Sal 7,13s; Is 27,1; 34,5s; 66,16.
29 Los LXX terminan con una amplificación oratoria de tipo salmódico: «Alegraos, cielos, con él y que todos los hijos se prosternen ante él. Alegraos, naciones, con su pueblo y que todos los ángeles del cielo se fortalezcan en él. Porque la sangre de sus hijos ha sido vengada. El se vengará y hará justicia de sus enemigos y castigará a los que le odian, y el Señor purificará el país de su pueblo».

Invitación al cumplimiento de la Ley (44-47)

[44] Vino Moisés e hizo oír al pueblo todas las palabras de este cántico. Con él estaba Josué, hijo de Nun. [45] Cuando hubo acabado de dirigir al pueblo estas palabras, [46] añadió: «Meted en vuestro corazón todas las palabras que hoy os he pronunciado y enseñádselas a vuestros hijos para que escrupulosamente pongan por obra todas las palabras de esta Ley. [47] Porque no es cosa indiferente para vosotros; es vuestra vida, y cumpliéndolo prolongaréis vuestros días sobre la tierra que vais a poseer pasando el Jordán».

Terminada la recitación del cántico que el deuteronomista pone en boca del propio Moisés, el gran legislador invita solemnemente al pueblo al cumplimiento puntual de las prescripciones de la Ley como medio de asegurar la prolongación de la *vida sobre la tierra* (v.47). Las bendiciones terrenales de Yahvé están supeditadas a la fidelidad a sus preceptos.

Moisés contempla la tierra prometida antes de morir (48-52)

[48] Aquel mismo día habló Yahvé a Moisés, diciendo: [49] «Sube a este monte de Abarim—el monte Nebo, en tierra de Moab, frente a Jericó—y contempla desde allí la tierra de Canaán, que voy a dar en posesión a los hijos de Israel; [50] y muere en ese monte que vas a subir y reúnete con tu pueblo, como murió Aarón, tu hermano, en el monte Hor y se reunió allí a los suyos; [51] porque pecasteis contra mí en medio de los hijos de Israel, en las aguas de Meribá, en Cades, en el desierto de Sin, no santificando mi nombre en medio de los hijos de Israel. [52] Tú verás ante ti la tierra, pero no entrarás en esa tierra que voy a dar a los hijos de Israel».

El cántico de Moisés, que anuncia la prevaricación de Israel y su duro castigo, a tenor de los vaticinios y amenazas consignados, viene a ser una confirmación de la sentencia del Apóstol de que las promesas de Dios son sin arrepentimiento [30]. Sabe a quién las hace, y no le sorprende la infidelidad de su pueblo para que cambie de parecer. No por los méritos de Israel, sino por su misericordia, por amor a su nombre, hace esas promesas y no las cambia. Moisés sabía que Yahvé habría de cumplir sus promesas a pesar de las prevaricaciones reiteradas pasadas y futuras de Israel, y por indicación divina subió al monte Nebo para contemplar el panorama de la tierra de promisión. Desde su cima (el actual *dgebel Neba*, de 835 metros de altura) domina el valle del Jordán y gran parte

[30] Rom 11,29.

de la tierra de Canaán [31]. El libertador de Israel tuvo que contentarse con este espectáculo, sin poder pisar la tierra prometida en castigo de un misterioso pecado de desconfianza cometido en Cades. Como Aarón había dejado de existir misteriosamente sobre el monte Hor, aislado del pueblo, Moisés morirá en el monte Nebo a la vista de la tierra de las promesas. Así el esquema de la historia del gran profeta de Israel queda perfectamente enmarcado, dentro de los designios divinos, sobre el creador de la teocracia hebrea. El hagiógrafo, pues, destaca su misión providencial conforme a la panorámica *teológica* de su narración: el cometido de Moisés como libertador y conductor de su pueblo hacia la tierra de las promesas hechas a los patriarcas queda completamente cumplido, y así se cierra solemnemente el ciclo de su vida al final de la peregrinación por el desierto, para dejar el paso al que iba a ser el denodado conquistador de Canaán, Josué, el cual también cumplirá su ciclo histórico en conformidad con los designios divinos.

Capítulo 33

BENDICIONES DE MOISES SOBRE LAS TRIBUS

El libro del Génesis se cierra con la conmovedora narración del testamento y muerte del patriarca Jacob, que predice el destino concreto de cada una de las tribus que habían de proceder de sus doce hijos. El Deuteronomio, al narrar la muerte del caudillo —libertador de Israel—, nos ofrece las bendiciones de él sobre las diversas tribus, que por espacio de cuarenta años habían estado vinculadas a su persona. Se considera como el padre espiritual de las mismas, y así el deuteronomista pone en boca de Moisés el vaticinio de la suerte futura de cada una de las tribus de Israel. Generalmente, los comentaristas suponen que la composición se debe a un autor de la época de los Jueces o de los primeros años de la monarquía, el cual, por seudonimia y para dar más autoridad a sus palabras, pone estas bendiciones en boca del libertador de Israel, como el autor de los vaticinios sobre las diversas tribus de Gén 49 los atribuye al propio patriarca Jacob.

Introducción (1-5)

1 He aquí las bendiciones con que antes de morir bendijo Moisés a los hijos de Israel. 2 Dijo:

«Yahvé, saliendo del Sinaí,
vino de Seir en favor nuestro.
Resplandeció en la montaña de Farán

31 Véase Abel, *Géog.* I 379-381.

vino con las miríadas de santos [1],
de su diestra salen saetas de fuego [2].
3 Has hecho gracia al pueblo,
todos los santos están en tu mano
y están postrados a tus pies,
levantándose a una orden tuya [3].
4 Moisés nos ha prescrito la Ley.
Su heredad es la casa de Jacob.
5 Hízose El Rey de Yesurún
cuando se reunieron los jefes del pueblo
juntamente con las tribus de Israel».

El hagiógrafo nos presenta a Yahvé a la cabeza de su pueblo, la nación santa, avanzando por el desierto, como en el canto de Débora [4], de Habacuc [5] y del salmista [6]. Viene acompañado de sus ángeles *(miríadas de santos,* v.2) en medio de los rayos del Sinaí *(de su diestra salen saetas de fuego),* mientras el pueblo está aterrado ante la fulgurante teofanía del Sinaí. El pueblo está a sus órdenes para emprender la marcha. Por haberle aceptado como pueblo suyo, los israelitas son *santos* [7], dispuestos a luchar a las órdenes de Yahvé. La perspectiva del cántico parece que se alarga hacia los incidentes de la marcha victoriosa hacia Canáan. Israel es la *heredad* de Yahvé porque le ha otorgado la *Ley,* síntesis de las relaciones amistosas de Dios con su pueblo. En virtud de ella, Israel se halla en una situación privilegiada frente a los otros pueblos. Por eso Yahvé ha sido escogido como Rey en la *asamblea de las tribus de Israel* (v.5). A Israel se le designa con el título honorífico de *Yesurún* (el *recto)* [8].

Bendición de Rubén y Judá (6-7)

6 «Viva Rubén y no se extinga
aunque sean poco numerosos sus varones» [9].
7 Y sobre Judá dijo:
«Oye, ¡oh Yahvé!, la voz de Judá
y tráele a su pueblo.
Por él luchó tu mano,
fuiste ayuda contra sus enemigos».

Después del preámbulo ampuloso y solemne empiezan las bendiciones por Rubén, el primogénito de Jacob, o mejor, por la tribu que lleva su nombre. Parece que el profeta encuentra la tribu de

[1] El texto de esta introducción poética está muy confuso en el original hebreo, y por eso las versiones antiguas no coinciden, y mucho menos las modernas. Clamer: «Ha salido de Meribat-Cades», que encuentra su paralelo en *Farán* y *Seir* (Edom). *Bib. de Jer.:* «Ha venido después de las reuniones de Cades».

[2] Así según Clamer, que sigue la reconstrucción de Dillmann. La *Bib. de Jer.:* «Desde el mediodía hasta las subidas».

[3] Clamer: «Todos sus santos están en sus manos, avanzan en pos de él y los levanta con sus alas» (reconstrucción de Budde). *Bib. de Jer.:* «Tú que amas a los antepasados, todos los santos están en tu mano. Estaban postrados a tus pies y han caminado bajo tu conducta».

[4] Jue 5,3s.

[5] Hab 3,3s.

[6] Sal 68,8.

[7] Cf. Ex 19,6; Dt 7,6; 14,2.

[8] Cf. Dt 32,15; Ex 19,3-8; 14,7.

[9] Los LXX traducen: «que sus hombres sean muchos en número».

Rubén muy empobrecida, pues pide que no se extinga. En tiempo de los Jueces, la tribu de Rubén debía de estar en una situación muy precaria [10]. Su situación en Transjordania no favoreció su desarrollo, pues al encontrarse aislada de las otras tribus, los moabitas se apoderaron de la mayor parte de sus ciudades [11]. Por ello no ha tenido esta tribu significación en la historia de Israel.

En el vaticinio de Jacob se asigna a *Judá* un porvenir glorioso y una clara preeminencia sobre las otras tribus [12]. Las palabras proferidas aquí por Moisés según el deuteronomista no son tan halagüeñas, pero substancialmente se reconoce su importancia entre las otras tribus. Supone el poeta que Judá está como separado de las demás tribus *(tráele a su pueblo,* v.7), quizá porque estaba demasiado absorta en la vasta heredad que le había tocado en suerte [13]. Durante la época de los Jueces, Judá no había logrado adueñarse del territorio asignado; por eso en el cántico de Débora no se hace mención de esta tribu [14]. Aquí el deuteronomista supone que Judá está aislada en lucha con los cananeos [15]. Para conseguir su objetivo necesitó la ayuda de Simeón. El poeta supone aquí que Yahvé la ayudó en su lucha con los cananeos.

Bendición de Leví (8-11)

8 **A Leví le dijo:**

«Da a Leví tus *tummim,*
y tus *urim* **a tu favorito,**
a quien probaste en Massá
y con quien contendiste en las aguas de Meribá.
9 **El que dijo a su padre: No te conozco,**
y a sus hermanos no consideró,
y desconoció a sus hijos
por haber guardado tus palabras,
por haber observado tu pacto.
10 **Ellos enseñarán tus juicios a Jacob,**
y tu Ley a Israel,
y pondrán a tus narices el timiama,
y el holocausto en tu altar.
11 **Bendice, ¡oh Yahvé!, sus bienes**
y acepta las obras de sus manos.
Hiere el dorso de los que contra él se alcen,
y los que le odien que no se levanten».

A Leví desea el profeta las *suertes,* es decir, el *urim* y el *tummim,* con las que se consultaba a Yahvé. Era un oficio exclusivo de los sacerdotes [16]. *Favorito* (lit. *hombre de tu complacencia)* parece aludir

10 Cf. Jue 5,15-16.
11 Cf. Is c.15-16; Jer 48, y la estela de Mesa, rey de Moab.
12 Véase comentario a Gén 49,8-10.
13 Cf. Jos c.15.
14 Cf. Jue 5.
15 Cf. Jue 1,19.
16 Cf. Jue 18,6; 1 Sam 23,6s; Eclo 45,13. Véase comentario a Ex 28,15.

a Moisés, de la tribu de Leví, o a su hermano Aarón, sumo sacerdote. Fueron probados en *Massá* y en *Meribá* por Dios cuando permitió que los israelitas se rebelaran contra ellos [17].

La tribu de Leví, por ser fiel a su Dios, desconoce los lazos más sagrados de familia (v.9). Quizá aluda aquí el profeta al incidente del becerro de oro, cuando los levitas mataron sin compasión a los transgresores, algunos de ellos allegados suyos [18]. Son los guardianes oficiales de la *palabra* y *pacto* de Yahvé (v.9b).

A continuación, el profeta enumera las dos funciones esenciales y características de la tribu de Leví: enseñanza de la *Ley* y determinación de los *juicios* de Yahvé, es decir, la aplicación de la Ley en las causas judiciales y el servicio en el altar ofreciendo el incienso o *timiama* y el *holocausto* (v.10b). En vista de la importancia de sus funciones específicas, el profeta pide la bendición para los miembros de esta tribu privilegiada, el castigo contra los que se oponen a sus privilegios sagrados. En Núm 16,1 se narra la insurrección de Datán y Abirón contra los privilegios de los levitas alegando que todo el pueblo era *santo*, puesto que Dios moraba en medio de ellos. Sin duda que estas protestas se repitieron muchas veces en la historia de Israel, y aquí el profeta sale por los fueros de la clase sacerdotal.

Bendición de Benjamín

12 A Benjamín le dijo:
«Amado de Yahvé, reposará siempre en seguridad.
Es el Altísimo su protección [19],
y descansará sobre sus espaldas».

El profeta anuncia a Benjamín el amor especial de Yahvé, pudiendo morar así seguro, como niño mimado, en las *espaldas* de su Dios. La palabra hebrea *ketefayim*, que traducimos por *espaldas*, puede tener un sentido metafórico de *montes* elevados [20], y en ese caso, la frase «descansará en sus montes» aludiría al territorio montuoso en el que habría de morar la tribu de Benjamín. Como dentro de esos *montes* de Efraím estaba la colina del templo de Jerusalén, muchos autores creen que el profeta aludiría aquí a la morada de Yahvé dentro de los confines de Benjamín.

Bendición de José (13-17)

13 A José le dijo:
«Bendita de Yahvé sea tu tierra,
de lo mejor del cielo arriba,

17 Cf. Ex 28,15s; Núm 20,1-13; Dt 6,16.
18 Cf. Ex 32,26-29.
19 *Altísimo* es corrección (*Elyon* en vez de *'Alau* del TM), conforme a la versión de los LXX: «Dios sombreará sobre él todos los días». La Vg: «Quasi in thalamo tota die morabitur». Lit. el TM: «Protege sobre él todo el día». La *Bib. de Jer.*: «El Altísimo le protege todos los días».
20 Cf. Jos 15,8; 18,16.

y abajo, de las aguas del abismo;
14 de lo mejor de los frutos que madura el sol,
de los frutos selectos de la luna;
15 de lo mejor de los viejos montes,
de lo mejor de los antiguos collados;
16 de los dones exquisitos de la tierra y de su abundancia,
gracioso don del que se apareció en la zarza;
desciendan sobre la cabeza de José,
sobre la frente del príncipe de sus hermanos.
17 Como un toro primogénito es su gloria,
son sus cuernos los cuernos del búfalo,
con que postra a las gentes,
a los términos todos de la tierra.
Tales son las miríadas de Efraím,
las miríadas de Manasés».

La bendición sobre José afecta a las dos tribus salidas de él, Manasés y Efraím. El profeta alaba la fertilidad de las tierras en que se asentaron estas tribus, enriquecidas con las lluvias del cielo *(de lo mejor del cielo arriba* (v.13) y con las fuentes y arroyos que brotan de la tierra *(de las aguas del abismo)*. En general, esta bendición está calcada sobre la de Jacob a la misma tribu [21]. La fertilidad de sus campos se refleja en los mejores *frutos,* madurados con buen *sol* y preparados durante meses en los ciclos de la *luna,* que regula el curso de las estaciones. *Los viejos montes* y los *antiguos collados* (objeto de una especial creación—según la mentalidad popular hebrea—por ser las columnas de la tierra) [22] aluden a la región montañosa de Efraím. Toda la feracidad de la tierra es un *gracioso don del que se apareció en la zarza* (v.16), designación poética de Dios, que se apareció a Moisés en la *zarza* ardiendo [23]. A José se le llama *príncipe de sus hermanos* por la situación privilegiada de José en la corte del faraón como protector de sus hermanos, pero quizá hay aquí una posible alusión a la situación política privilegiada de Efraím como tribu principal del reino septentrional después del cisma de Jeroboán I [24]. La tribu de Efraím a veces es designada con el nombre de José [25]. Históricamente se distinguió por su fuerza y orgullo entre las otras tribus [26], y por eso se la compara aquí a un *toro primogénito,* que ha heredado todo el primer vigor de la madre. El símil es idéntico al que se le aplica en la bendición de Jacob [27], aunque aquí el poeta lo refuerza comparándolo al toro salvaje o búfalo. El orgullo de Efraím despertó en él la envidia de Judá y atrajo la división del reino a la muerte de Salomón [28]. Efraím, por estar en la zona central de Canaán, logró polarizar en torno suyo a las otras tribus ya en tiempo de los Jueces, y mucho más después del cisma de Jeroboán (s.x a.C.) [29]. De ahí lo apropiado de la bendición: *Son sus cuernos los del búfalo, con que postra a las gentes* (v.17a).

21 Cf. Gén 49,25b-26.
22 Cf. Sal 90,2; 104,8; Am 4,13.
23 Ex 3,2-6.
24 Cf. 1 Re 11,26.
25 Cf. Jue 1,22.
26 Cf. Jue 8,1s.
27 Gén 49,22.
28 Véase ABEL, *Géog.* II 56.
29 Véase ABEL, o.c., II 61.

Bendición de Zabulón e Isacar (18-19)

[18] A Zabulón le dijo:
«Gózate, Zabulón, en tus negocios,
y tú, Isacar, en tus tiendas.
[19] Ellos llaman a los pueblos,
y allí ofrecen sacrificios de justicia.
Ellos chupan la abundancia de los mares,
y los escondidos tesoros en la arena».

Zabulón e Isacar, que se habían asentado cerca del mar, en el NO. de Canaán, son celebradas por las riquezas que del mar sacaban. En la bendición de Jacob [30] se citan juntas estas dos tribus y se alude a sus empresas comerciales marítimas. *Zabulón*, por estar junto a los comerciantes fenicios, se dedicó también al tráfico comercial con las naciones («gózate, Zabulón, en tus *negocios*»); en cambio, *Isacar* está tranquila en sus *tiendas*, porque le tocó la llanura fértil de Esdrelón. El v.19 es obscuro. Según la lectura del TM, parece que se alude a una invitación a los pueblos a ofrecer *sacrificios* en un santuario de la región, quizá el monte Tabor [31]. Los sacrificios son de *justicia, en cuanto que son expresión del reconocimiento* debido a Dios. En el texto de los LXX encontramos una lectura totalmente diferente: «exterminarán a los pueblos y seréis invocados». Lo que parece implicar un texto hebreo diferente [32].

De nuevo se alude a la vida opulenta comercial de Zabulón: *chupan la abundancia de los mares, y los escondidos tesoros en la arena* (v.19b). Traficaban con los comerciantes fenicios, que traían sus mercancías de allende los mares y se dedicaban especialmente al comercio de la púrpura, cuyo tinte sacaban de un pequeño molusco *(tesoros de la arena)*, que dió el nombre a Fenicia (φοῖνιξ).

Bendición de Dan (20-21)

[20] Y sobre Gad dijo:
«Bendito el que ensanchó a Gad;
como leona se halla tumbado,
y desgarra el brazo y la cabeza.
[21] El se proveyó de las primicias,
pues *allí* fué decretada su parte
cuando se reunieron los príncipes del pueblo;
ejecutó la justicia de Yahvé,
y sus fallos justos con Israel».

Gad recibió su porción al oriente del Jordán en las primeras conquistas de Israel, cuando los israelitas hicieron justicia en los amo-

[30] Gén 49,13-15.
[31] Cf. Os 5,1.
[32] Se ha propuesto un texto hebreo que dijera: *Han aniquilado pueblos y han hecho un nombre (glorioso)*. Es la hipótesis de Riessler.

rreos, que, lejos de darles paso libre hacia Canaán, salieron a su encuentro en son de guerra. Moisés, con el asentimiento de los *príncipes del pueblo,* concedió a Gad una rica heredad *(las primicias* de la tierra conquistada) en Transjordania a condición de que los gaditas pasaran el Jordán con los demás israelitas para conquistar la tierra de Canaán [33], en cuya empresa mostraron su ardor y arrojo al frente de otras tribus [34]; por eso se dice de Gad que *ejecutó la justicia de Yahvé* (v.21b), y más tarde tuvo su parte en la ejecución de los *fallos* o decretos divinos de acuerdo con Israel, posible alusión a la explicación dada por las tribus transjordanas a las de Canaán para justificar la erección de un altar a Yahvé [35].

Bendición de Dan y de Neftalí (22-23)

22 Y sobre Dan dijo él:
«Dan es un cachorro de león
que salta de Basán».
23 Y sobre Neftalí dijo:
«Neftalí, colmado de favores,
lleno de la bendición de Yahvé,
la mar y sus peces son su posesión».

La hazaña en que mostró *Dan* su valor no es otra que la conquista de Lais, a la que luego llamaron Dan, junto a la fuente más baja del Jordán [36]. Esta es lo que, a juicio del deuteronomista, le merece el honor de compararlo con un *león de Basán,* región montañosa de gran frondosidad forestal, cuyos ganados y fieras eran famosas por su vigor y fuerza de ataque [37]. En el vaticinio de Jacob se compara a *Dan* a una serpiente que traidoramente muerde al caballo y al caballero [38]. La proximidad del nuevo territorio de Dan, al NE. de Canaán, con la región transjordana de Basán parece justificar también el símil de *león de Basán.*

Neftalí habita en lo mejor de Galilea, al occidente del mar de Genesaret, abundante en pescado; de ahí la alusión a la *mar y peces* como *posesión* peculiar suya. Flavio Josefo describe esta región, *colmada de favores y llena de la bendición de Yahvé* (v.23), como un verdadero paraíso [39].

Bendición de Aser (24-25)

24 Y sobre Aser dijo él:
«Bendito Aser entre los hijos (de Jacob);
sea él preferido entre sus hermanos;
en el aceite meterá sus pies.
25 De hierro y bronce son tus cerrojos;
mientras vivas goces de reposo».

33 Cf. Núm 32,34-36; Jos 13,24-28.
34 Cf. Jos 4,12.
35 Cf. Jos 22,9-33.
36 Cf. Jue 18,1s.
37 Cf. Cant 4,8.
38 Gén 49,17.
39 *De bell. iud.* III 10,8.

La tribu de *Aser*, a la que había tocado la zona costera, rica en olivos *(en el aceite meterá sus pies)*, pero rodeada al norte por fenicios, al sur y oriente por cananeos, tenía que guardar bien sus poblados con *cerrojos de hierro y bronce* (v.25), como único medio de gozar de *reposo* y seguridad[40].

Conclusión (26-29)

26 «No hay para Yesurún otro Dios;
el que en auxilio suyo marcha sobre los cielos,
y en su majestad sobre las nubes.
27 Su refugio es el Dios eterno;
su sostén, los brazos eternos.
Expulsa delante de ti al enemigo
y dice: ¡Extermina!
28 Habite Israel en seguridad,
more aparte la fuente de Jacob,
en la tierra del trigo y del mosto,
cuyos cielos difunden el rocío.
29 Venturoso tú, Israel.
¿Quién semejante a ti,
pueblo salvado por Yahvé?
El es tu escudo de defensa,
El es la espada de tu gloria».

Estos versículos de conclusión, en estilo salmódico, corresponden a la introducción poética y solemne del fragmento de las *bendiciones*, constituyendo como su marco teológico. Enfáticamente se proclama al Dios de Israel *(Yesurún)* como habitando en los cielos, dominando con su *majestad* a los enemigos de su pueblo, que expulsa implacablemente de su territorio. Es el *refugio* y el *sostén* de Jacob (v.27). Por ello Israel mora en *seguridad*, en lugar *aparte*, en la tierra rica en *trigo y mosto* por el *rocío* que baja de los cielos. La expresión *fuente de Jacob* resulta extraña y enigmática, pero parece un giro poético que alude a la ascendencia ubérrima del patriarca Jacob. del que habían de provenir, como de abundante fuente, las miríadas de Israel. El poeta deuteronómico termina cantando la dicha de Israel, defendido por el *escudo* y la *espada* de su Dios.

CAPÍTULO 34

MUERTE, SEPULTURA Y ELOGIO DE MOISES

1 Subió Moisés desde los llanos de Moab al monte Nebo,
a la cima del Fasga, que está frente a Jericó; y Yahvé le mos-
tró la tierra toda, desde Galaad hasta Dan; 2 todo Neftalí,
la tierra de Efraím con Manasés, toda la tierra de Judá hasta

40 Cf. ABEL, *Géog.* II 77.

el mar occidental, [3] el Negueb y todo el campo de Jericó, la ciudad de las palmas hasta Segor; [4] y le dijo Yahvé: «Ahí tienes la tierra que juré dar a Abraham, Isaac y Jacob, diciendo: A tu descendencia se la daré; te la hago ver con tus ojos, pero no entrarás en ella». Moisés, el siervo de Dios, [5] murió en la tierra de Moab, conforme a la voluntad de Yahvé. [6] El le enterró en el valle, en la tierra de Moab, frente a Bet-Fogor, y nadie hasta hoy conoce su sepulcro. [7] Tenía, cuando murió, ciento veinte años, y ni se habían debilitado sus ojos ni se había mustiado su vigor. [8] Los hijos de Israel lloraron a Moisés en los llanos de Moab durante treinta días, cumpliéndose los días de llanto por el duelo de Moisés. [9] Josué, hijo de Nun, estaba lleno del espíritu de sabiduría, pues había puesto Moisés sus manos sobre él. Los hijos de Israel le obedecieron, como Yahvé se lo había mandado a Moisés. [10] No ha vuelto a surgir en Israel profeta semejante a Moisés, con quien cara a cara tratase Yahvé; [11] ni en cuanto a las maravillas y portentos que Yahvé le mandó hacer en la tierra de Egipto contra el faraón y contra todos sus servidores y todo su territorio; [12] ni en cuanto a su mano poderosa y a tantos terribles prodigios como hizo a los ojos de todo Israel.

Este capítulo es la continuación de 32,48-52. Según la orden recibida, el profeta sube a la cima del *Fasga*, en el monte Nebo, desde la cual Yahvé le muestra los confines de la tierra prometida. Las regiones enumeradas no pueden alcanzarse todas con la vista desde la cima del Nebo, pues muchas están ocultas por la cordillera de montañas que atraviesa de norte a sur la tierra de Canaán, pero el deuteronomista aprovecha la ocasión para describir los confines geográficos de la tierra prometida. El autor sagrado *idealiza* la historia, y así nos presenta al propio Dios enterrando a Moisés en un lugar secreto, desconocido en los tiempos de la redacción del libro (v.6) [1]. Todo esto nos indica que no hemos de tomar al pie de la letra la *escenificación* de estos relatos, los cuales han de ser tomados e interpretados a la luz de sus enseñanzas *teológicas;* es decir, el hagiógrafo quiere resaltar, con sus descripciones coloristas, la especialísima providencia de Yahvé y la gran veneración que sentía por el profeta excepcional, creador de la teocracia hebrea: Moisés. Para resaltar ante las generaciones su particularísima amistad con Dios, convenía rodear su muerte de misterio y solemnidad, como había ocurrido con la del primer sumo sacerdote Aarón. Es una muerte digna (dentro del esquema *teológico* de la narración del deuteronomista) del mayor de los profetas de Israel [2].

La vida del profeta está dividida en tres períodos de cuarenta años: en la corte del faraón, en el desierto de Madián antes de la vocación como libertador de su pueblo y, finalmente, en la peregrinación camino de la tierra prometida [3]. El panorama de su vida se enmarca, pues, dentro de unos designios especialísimos de Yahvé

[1] Los LXX tratan de atenuar el sentido, y traducen en plural: «*sepultaron* a Moisés»...
[2] Cf. SANTO TOMÁS, *Sum. Theol.* 2-2 q.174 a.4.
[3] Cf. Ex 7,7; Núm 33,39; Dt 31,2.

desde su hallazgo en las aguas del Nilo hasta su muerte en el monte Nebo a la vista de la tierra prometida. En su trayectoria no ha hecho sino cumplir *la voluntad de Yahvé* (v.6). Su misma muerte no es por agotamiento de la senectud (a pesar de sus ciento veinte años), sino para dar cumplimiento a los designios divinos de que falleciera a la vista de la tierra prometida sin poder poner el pie en ella. Por eso insiste el deuteronomista en que *no se habían debilitado sus ojos ni se había mustiado su vigor* (v.7). El esquema *teológico* de su vida es claro: su ciclo de caudillo de Israel había terminado, y el hagiógrafo nos presenta a su sucesor *Josué* como el continuador de su obra. Había heredado de Moisés el *espíritu de sabiduría* o de sagacidad prudencial para dirigir a su pueblo en la nueva etapa de la violenta conquista; pero, además, tenía un temperamento arrojado y bélico, más en consonancia con las exigencias militares de la nueva etapa de la ocupación de Canaán [4].

El elogio del deuteronomista, que puede servir de epitafio al sepulcro del profeta *(no ha vuelto a surgir en Israel profeta semejante a Moisés, con quien cara a cara tratase Yahvé)* (v.10), encuentra su eco en el Eclesiástico: «Amado de Dios y de los hombres, cuya memoria vive en bendición, le hizo (Dios) en la gloria semejante a los santos (ángeles) y le engrandeció, haciéndole espanto de los enemigos. Con sus palabras hizo cesar los vanos prodigios (de los magos de Egipto) y le honró en presencia de los reyes (del faraón). Le dió preceptos para su pueblo y le otorgó contemplar su gloria (en el Sinaí). Por su fe y mansedumbre le escogió entre toda carne; le hizo oír su voz y le introdujo en la nube (teofanía del Sinaí). *Cara a cara* le dió sus preceptos, la Ley de vida y de sabiduría para enseñar a Jacob su alianza y sus juicios a Israel» [5]. La gran figura del libertador de Israel había quedado como el prototipo del amigo de Dios, y su muerte permanece casi envuelta en el misterio, como correspondía a su aureola de confidente de Yahvé. La frase del deuteronomista *(nadie hasta hoy conoce su sepulcro)* (v.6) refleja una época tardía de composición de la narración, cuando Moisés había sido idealizado, después de siglos, en la épica religiosa popular.

[4] Cf. Núm 27,15-23.
[5] Eclo 45,1-5.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE PRIMER VOLUMEN
DE «BIBLIA COMENTADA», DE LA BIBLIOTE-
CA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 10
DE AGOSTO DE 1960, FESTIVIDAD
DE SAN LORENZO, EN LOS TA-
LLERES DE LA EDITORIAL
CATÓLICA, S. A., MA-
TEO INURRIA, 15,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI